



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di laurea in Filosofia

(Ordinamento ante D.M. 509-99)

Tesi di Laurea

La teoria della democrazia in Norberto Bobbio

Relatore

Ch. Prof. Giulio Azzolini

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Laureando

Nicola Muraro

Matricola 600630

Anno Accademico

2021 / 2022

Indice

I	- INTRODUZIONE	7
I.	I MOTIVI DEL TEMA	7
II.	I LIMITI DI UNA RICERCA	8
III.	LA DEMOCRAZIA TRA SUCCESSO E CRISI.....	8
IV.	CIÒ CHE È RIMASTO DEL COMUNISMO REALE.....	11
V.	IL CASO SINGAPORE E LE ALTRE AUTOCRAZIE.....	13
VI.	DOPO LA ‘FUGA’ DA KABUL	14
VII.	ANCORA SULLA SOVRANITÀ DEGLI STATI NAZIONALI	14
VIII.	GLI EQUIVOCI SULLA DEMOCRAZIA.....	15
IX.	PERCHÉ BOBBIO TEORICO DELLA DEMOCRAZIA.....	20
X.	SCHEMA DELLA TESI	29
1	- PER UNA DEMOCRAZIA INTEGRALE (1945-46)	31
1.1	AUTOGOVERNO.....	39
1.2	UNA DEMOCRAZIA NON SOLO FORMALE	40
1.3	COSTUME DEMOCRATICO E EDUCAZIONE DEI CITTADINI	42
1.4	LA LEZIONE DI LONDRA SUL RUOLO DEI PARTITI	42
1.5	LO STATO E LA CONDIZIONE UMANA.....	44
1.6	UN PENSIERO ANCORA IN FORMAZIONE	51
1.6.1	<i>Prima lettura di Hobbes</i>	51
1.6.2	<i>Il temporaneo ottimismo antropologico</i>	54
1.6.3	<i>Manicheismo e riduzione al solo valore</i>	55
2	- LA DEMOCRAZIA E LE LIBERTÀ (1951-55)	57
2.1	POLITICA E CULTURA	57
2.2	L’AFFERMAZIONE DELLA LIBERTÀ POLITICA	61
2.3	LA LIBERTÀ POLITICA E I SUOI SIGNIFICATI.....	63
2.4	IL LIBERALISMO E I SUOI ISTITUTI.....	67
2.5	LA SEPARAZIONE DEI POTERI.....	68
2.6	DEMOCRAZIA E DITTATURA.....	70
2.7	STATO E LIBERTÀ	73
2.8	SI POSSONO LIBERALIZZARE I REGIMI ‘SOVIETICI’?	76
2.9	L’INVITO AI COMUNISTI	77
2.10	AUTONOMIA MORALE E RELATIVISMO	79
2.11	CROCE ‘ILLIBERALE’	81
3	- OLTRE IL MITO DELLA DEMOCRAZIA COME AUTOGOVERNO (1959).....	89
3.1	UN MITO ALLA PROVA DELLA REALTÀ	89
3.2	LE MINORANZE GOVERNANTI, I PARTITI, LA BUROCRAZIA.....	90
3.3	L’IMPOSSIBILE RICAMBIO DELLE CLASSI DIRIGENTI IN ITALIA	93

3.4	I MEZZI E I FINI DELLA DEMOCRAZIA	99
3.5	SULLA VISIONE FINALISTICA DELLA DEMOCRAZIA	101
4	– SOCIALISMO, DEMOCRAZIA, PLURALISMO (1975-76).....	103
4.1	‘SOCIALISMO E DEMOCRAZIA’: L’EVOLUZIONE DEI COMUNISTI ITALIANI	103
4.2	DEMOCRAZIA E PLURALISMO	110
4.2.1	<i>Il pluralismo socialista</i>	116
4.2.2	<i>Il pluralismo liberaldemocratico</i>	117
4.2.3	<i>Il pluralismo cristiano-sociale</i>	119
4.2.4	<i>Le tesi di Bobbio in discussione</i>	121
4.3	BOBBIO E IL COMPROMESSO STORICO	130
4.4	PLURALISMO E FUTURO SOCIALISTA	134
4.5	PLURALISMO E CORPI INTERMEDI.....	135
5	– DEMOCRAZIA TRA IDEA NORMATIVA E REALTÀ (1978-89).....	137
5.1	BOBBIO E I CLASSICI DELLA TEORIA DEMOCRATICA NOVECENTESCA	137
5.1.1	<i>Kelsen</i>	137
5.1.2	<i>Schumpeter</i>	139
5.1.3	<i>Dahl</i>	143
5.1.4	<i>Sartori</i>	149
5.2	LA DEMOCRAZIA TRA DESCRIZIONE E PRESCRIZIONE.....	151
5.2.1	<i>Le ‘regole del gioco’</i>	151
5.2.2	<i>I presupposti di valore</i>	158
5.2.3	<i>Principio di maggioranza: limiti e aporie</i>	160
5.2.4	<i>La democrazia diretta</i>	163
5.3	UNA DEMOCRAZIA PROMETTENTE.....	166
5.4	LO ‘STATUTO’ DELLE PROMESSE NON MANTENUTE	172
5.5	QUALE ‘FILOSOFIA POLITICA’ PER LA TEORIA DEMOCRATICA	179
5.6	LE PROMESSE NON MANTENUTE	182
5.6.1	<i>Nascita della società pluralista</i>	182
5.6.2	<i>Rivincita degli interessi</i>	189
5.6.3	<i>Persistenza delle oligarchie</i>	199
5.6.4	<i>Lo spazio limitato</i>	205
5.6.5	<i>Il potere invisibile</i>	207
5.6.6	<i>Il cittadino non educato</i>	221
5.7	TRA ILLUSIONI, CATTIVE SPERANZE E OSTACOLI IMPREVISTI	223
5.8	IL FUTURO DELLA DEMOCRAZIA IN DISCUSSIONE.....	225
6	– LO STRETTO LEGAME TRA DEMOCRAZIA, DIRITTI, PACE	243
6.1	LA STORICITÀ DEI DIRITTI UMANI.....	245
6.2	IL LINGUAGGIO DEI DIRITTI E LE SUE AMBIGUITÀ	251
6.3	CRITICA DEL GIUSNATURALISMO	252
6.4	LA DEMOCRAZIA MODERNA E I DIRITTI INDIVIDUALI	255
6.5	L’ORDINE DEI DIRITTI	258
6.6	LE LIBERTÀ E L’EGUAGLIANZA.....	264

6.7	I DIRITTI SOCIALI.....	265
6.8	QUALE UNIVERSALISMO PER I DIRITTI UMANI.....	268
6.9	I DIRITTI DEGLI ALTRI.....	270
6.10	PROTEGGERE E/O FONDARE I DIRITTI.....	273
6.11	PACE E DIRITTI UMANI.....	274
7	- LE NUOVE SFIDE DOPO IL CROLLO DEL COMUNISMO REALE (1989-2001).....	279
7.1	L'UTOPIA CAPOVOLTA E I COMPITI DELLE DEMOCRAZIE.....	279
7.2	LA FILOSOFIA DI FRONTE AL CROLLO DEL COMUNISMO.....	290
7.3	L'IDEA NORMATIVA DI BOBBIO.....	292
7.4	NÉ CON MARX NÉ CONTRO MARX.....	295
8	- LA DEMOCRAZIA DELL'ALTERNANZA IN ITALIA (1994-2001).....	307
8.1	LA DEMOCRAZIA TRA DESTRA E SINISTRA.....	307
8.2	L'ITALIA E IL 'PARTITO PERSONALE DI MASSA'.....	321
8.2.1	<i>Forza Italia partito 'nuovo'</i>	323
8.2.2	<i>'L'unto del Signore'</i>	327
8.2.3	<i>I pericoli della videocrazia</i>	328
8.2.4	<i>Concentrazione antiliberalista di poteri</i>	330
9	- BIBLIOGRAFIA.....	333
9.1	SCRITTI DI NORBERTO BOBBIO.....	333
9.2	STUDI SU NORBERTO BOBBIO.....	342
9.3	ALTRI STUDI.....	351
	INDICE DEI NOMI.....	365

I - Introduzione

i. I motivi del tema

La tesi si prefigge di ripercorrere il percorso intellettuale di Norberto Bobbio per quanto riguarda la sua concezione della democrazia con i relativi sviluppi ed aggiustamenti. L'orizzonte temporale va dal 1945 fino ai suoi ultimi anni di vita. Lo scopo è quello di comprendere quanto la sua visione sia adeguata a interpretare le trasformazioni della democrazia tra la fine del ventesimo e l'inizio del ventunesimo secolo.

La scelta dell'autore, Bobbio, e del tema specifico, la democrazia, riflettono un interesse personale di chi scrive per il tema dell'agire politico, nel suo carattere costitutivamente conflittuale. La democrazia ha nella 'pace', intesa come assenza di guerra nella forma della *stasis* interna al corpo politico, insieme la premessa e uno dei suoi scopi più rilevanti. Si tratta di un ideale, di una scelta di valore, che rischia di perdersi quando i conflitti di interessi e di concezioni del mondo non componibili, superano soglie critiche che i singoli sistemi democratici non riescono più a governare.

Bobbio è parso essere un filosofo e scienziato della politica la cui elaborazione dà un contributo utile ad analizzare questi temi. La 'democrazia' è stato uno dei temi che più spesso hanno caratterizzato la sua elaborazione teorica. Tra i suoi temi 'ricorrenti', è stato forse il più 'ricorrente' di tutti, con riflessioni che si sono dipanate dall'immediato dopoguerra (1945) e per oltre cinquant'anni¹. Evoluzione e discontinuità di tale pensiero vengono qui esaminate nel confronto con i classici con cui Bobbio si è misurato, con gli autori che l'hanno ispirato e con gli interlocutori con cui ha discusso. La quantità di opere da lui prodotte è sterminata² (oltre 5.000 tra saggi, libri, recensioni, interviste, conferenze, articoli di giornale), il che pone, a chi si cimenta con il suo lavoro, sfide impegnative ed impone anche una selezione dei testi ritenuti essenziali per lo scopo della tesi.

¹ L'ultima sua intervista citata nel corso della tesi è del 2001, ovvero 56 anni dopo il suo primo saggio sul tema.

² Per dare il senso della vastità degli scritti di Bobbio cfr. Carlo Violi, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Laterza, Roma-Bari 1995, libro di quasi 300 pagine con l'elenco delle opere scritte fino al 1993. Da consultare inoltre l'archivio Bobbio presso il Centro Studi Gobetti, che conserva la biblioteca privata di Bobbio ed elenca oltre 5.000 scritti diversi (centrogobetti.it). Va anche considerata la mole estesa di lettere ed appunti che Bobbio ha scritto nella sua vita. Sembra si tratti di un numero tra i 10 e i 15.000 documenti.

Il presente lavoro cerca di ripercorrere il pensiero di Bobbio lungo i decenni, con una attenzione puntuale ai suoi testi, pur nella consapevolezza del carattere impegnativo dello sforzo. Laddove ritenuto utile per lo scopo della tesi, verranno riportati i giudizi dei suoi interlocutori nel corso del tempo e il contesto storico contingente delle discussioni in cui Bobbio è stato coinvolto o che ha avviato lui stesso.

ii. I limiti di una ricerca

Resta fuori dagli scopi di questo lavoro la valutazione dei testi di Bobbio quale ‘filosofo del diritto’ e, in generale, la sua produzione intellettuale non direttamente connessa al tema della democrazia. Anche la sua elaborazione sul tema della guerra e della pace è ripresa in modo marginale e solo nei limiti del suo rapporto con il tema della democrazia.

iii. La democrazia tra successo e crisi

«L’uomo è nato libero, e ovunque è in catene»³. Il celeberrimo incipit de *Il Contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau potrebbe essere oggi preso ad ispirazione per la situazione attuale della democrazia, avvolta come è in un alone di sacralità⁴ ma dovunque in crisi.

L’espressione ‘*crisis of democracy*’ ha oltre 282.000.000 corrispondenze su Google, più della parola ‘*democracy*’ da sola che si ferma a 260.000.000 (ricerca del 9 agosto 2021). Forse sono solo i misteri degli algoritmi di ricerca ma pare che l’espressione ‘democrazia’ non sia in grado di stare da sola e che le si debba affiancare, in qualche modo, la sua dimensione malata.

Impossibile non ricordare il rapporto della Commissione Trilaterale sulla ‘crisi della democrazia’⁵, pensato e scritto *ex parte principis*, con lo scopo di individuare soluzioni politiche in grado di ridurre il supposto sovraccarico di domande delle società occidentali nei confronti dei sistemi politici democratici per evitare il loro collasso.

Ma anche, e forse ancor più, è dal lato *ex parte populi* che il carattere problematico della democrazia e della sua salute è uno dei temi più rilevanti nel dibattito odierno che riguarda la politica, quale che sia il punto di osservazione da cui la si guarda: opinione pubblica, politici, politologi, scienziati politici, filosofi della politica.

³ Jean Jacques Rousseau, *Il contratto sociale* (1761), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 9.

⁴ Cfr. Massimo L. Salvadori, *Democrazie senza democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2014.

⁵ Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy, Report on The Governability of Democracies to The Trilateral Commission*, New York University Press, New York 1975.

«Il XXI secolo è cominciato nel nome della ‘crisi della democrazia’, oggetto di un numero notevole di volumi e discussioni sul suo significato, se è da intendersi come stato di ‘sofferenza’ o come stato di ‘declino’»⁶.

Carlo Galli ha parlato di disagio della democrazia⁷, malgrado, come ha scritto Stefano Petrucciani, oramai essa si sia affermata ««[...] come l’unico valore politico del quale risulta difficile contestare la legittimità, [tanto che] tutti si dicono democratici anche quelli che non lo sono per niente»»⁸.

A differenza di un passato nel quale il disagio verso la democrazia era in realtà il suo rifiuto testimoniato da una «[...] ricca produzione di pensiero ‘contro’ la democrazia nel corso della storia occidentale, né quello, sconfinante con l'angoscia, ‘davanti’ alla democrazia, che poteva provare Tocqueville, per il quale essa era l’equivalente delle acque del diluvio; e non è neppure il disagio ‘nella’ democrazia, lo sgomento che Ortega y Gasset⁹ manifestava all'interno della democrazia, nell'epoca della ribellione delle masse»¹⁰. D'altra parte, nella storia del pensiero politico, a cominciare proprio da quello della antica Grecia dove pure la democrazia è nata, è nettamente prevalsa l'idea che la democrazia non fosse una buona forma di governo.

La lista di autori antidemocratici, con diverse gradazioni tra chi l’ha ritenuta solo una forma ‘cattiva’ di governo e chi della democrazia è stato un nemico irriducibile, è molto estesa¹¹.

Oggi ci sarebbe un disagio ‘della’ democrazia, «[...] provocato [...] dalle sue istituzioni politiche e dalla sua realtà sociale, oggi, in quella parte del mondo - tra cui spicca l'Italia - che l'ha da tempo raggiunta, e che si chiede se l'ha anche superata»¹². Carlo Galli si

⁶ Nadia Urbinati, *Cosa intendiamo quando parliamo di crisi della democrazia*, in «Il Mulino», n. 6, novembre-dicembre 2016, pp. 982-990.

⁷ Cfr. Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011, ebook.

⁸ Stefano Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014, p. 111.

⁹ Ci si riferisce qui a Ortega y Gasset José, *La ribellione delle masse* (1930), Editori Associati, Milano 1988.

¹⁰ Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, cit. (cap. I).

¹¹ In una lista che è estesissima e che include tanto gli scettici quanto i suoi nemici radicali, basti citare pochi riferimenti: lo Pseudo Senofonte, Platone, Aristotele, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Edmund Burke, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, Benedetto Croce, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Giovanni Gentile.

¹² Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, cit. (cap. I).

chiede se non ci sia un «[...] disagio ‘dopo’ la democrazia, il disagio della postdemocrazia»¹³, per usare una categoria introdotta da Colin Crouch¹⁴.

Michele Salvati ha osservato che la democrazia «[...] è da sempre, e per sua natura, soggetta a crisi», e lo è «[...] poiché il suo ideale di eguaglianza - di eguale influenza politica di ogni cittadino nel governo della comunità politica cui appartiene - è sempre stato smentito dalla realtà, e non si vede come possa essere pienamente realizzato»¹⁵.

Pierpaolo Portinaro si interroga, già nel titolo di un suo saggio del 2013¹⁶, se la democrazia davanti alla sfida della globalizzazione sia sulla strada del tramonto, anziché della sola trasformazione.

Se in particolare l'ultimo decennio del XX secolo si era aperto nel segno di quella che molti interpreti hanno definito una svolta epocale destinata ad avere conseguenze senza precedenti sulla diffusione della democrazia nel mondo, i primi due lustri del XXI secolo sono bastati per raffreddare gli entusiasmi, far svanire molte speranze e inaugurare una nuova stagione di preoccupazione per le sorti dei processi di democratizzazione nelle regioni più popolate del pianeta e per le involuzioni in atto anche nei paesi a democrazia consolidata¹⁷.

I sentimenti di preoccupazione per le sorti della democrazia e di delusione per i suoi esiti pratici, si riferiscono a diversi aspetti. A fianco dello svuotamento di poteri delle sedi della democrazia rappresentativa a favore di potentati economici c'è la crescente 'verticalizzazione' dei processi decisionali a favore dei governi e dei tecnici. C'è poi la esclusione delle parti più deboli della società dai criteri di scelta nella allocazione delle risorse, la trasformazione delle élite in competizione tra loro in oligarchie autoreferenziali e la riduzione dei diritti politici, di quelli civili e la compressione dei diritti sociali. Emergono inoltre spinte identitarie radicali fondate su valori non negoziabili e fenomeni populistici che rompono la logica della mediazione democratica con l'appello fideistico al capo carismatico. Infine, c'è il mancato riconoscimento dei diritti delle minoranze quale che sia l'identità delle stesse.

La democrazia con i suoi istituti sarebbe incapace di mantenere le proprie promesse, non essendo in grado di garantire a ciascuna persona uguali libertà, diritti e dignità, e quindi di essere all'altezza del proprio obiettivo umanistico. Da questo deriverebbe un disagio

¹³ Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, cit., (cap. I).

¹⁴ Cfr. Colin Crouch, *Postdemocrazia* (2004), Laterza 2005, 1° edizione digitale 2012.

¹⁵ Michele Salvati, *La democrazia è in crisi: c'è qualcosa di nuovo?*, in «Il Mulino», 6/2016, pp. 967-981.

¹⁶ Pier Paolo Portinaro, *La democrazia alla prova della globalizzazione. Tramonto o trasformazione?*, in «Archivio Di Filosofia», vol. 81, no. 3, 2013, pp. 53-64.

¹⁷ Ivi, p. 54.

oggettivo, strutturale. Insomma, il mondo che è cambiato starebbe travolgendo la democrazia se già non l'ha fatto.

Nei sistemi politici con democrazia consolidata, le valutazioni rimandano a fenomeni di 'svuotamento' della democrazia rispetto a ciò che essa dovrebbe essere pur mantenendosi il rispetto formale delle regole, insieme a fenomeni populistici con basi valoriali tra loro distinte ma accomunati dalla ostilità alla logica inclusiva, di mediazione, di compromesso che sta alla base dei principi della democrazia.

In altri Paesi con una storia democratica più recente i fenomeni riguardano trasformazioni anche delle stesse regole del gioco sia da un punto di vista formale che sostanziale.

Da realtà come la Russia di Putin dove nessun candidato che possa avere speranze di successo viene ammesso alle elezioni, con scuse le più varie, a realtà come la Ungheria di Orban che dichiara apertamente di voler costruire una democrazia illiberale¹⁸, come se ciò non fosse una contraddizione in termini. C'è poi il caso di Paesi quali la Polonia che riduce il grado di autonomia della magistratura e nega i diritti delle minoranze o della Turchia di Erdogan che ha sfruttato il tentato colpo di stato del 2016 per ridimensionare via via le istituzioni di garanzia democratica e i meccanismi istituzionali di check and balance.

In tutti questi casi assistiamo a processi lenti ma inesorabili di singole riduzioni di diritti individuali e collettivi unite alla continua individuazione di nuovi nemici da usare come capro espiatorio per giustificare i cambiamenti. Il carattere molecolare di tali restrizioni delle regole della democrazia le rende più facilmente metabolizzabili da opinioni pubbliche distratte almeno nella loro maggioranza. Una democrazia che oscilla tra post-democrazia e democrazia non è, ovviamente, in buona salute.

iv. Ciò che è rimasto del comunismo reale

Implose le cosiddette democrazie popolari con il crollo dei regimi di socialismo reale a partire dalla caduta del muro di Berlino nel novembre del 1989, sono venuti meno il confronto teorico e la polemica politica tra 'democrazie borghesi' e 'democrazie popolari', tra liberal-democrazia e socialismo reale. Uno dei due corni del dilemma è scomparso, ha fatto fallimento. Né pare vi siano significativi difensori, almeno sul piano teorico, di quelle esperienze storiche una volta dissolte.

I residui paesi ancora governati da regimi politici ispirati al comunismo si sono ridotti a tre: Corea del Nord, Cuba, Cina. La Nord-Corea è un caso di dispotismo esercitato da una tirannia ereditaria la cui unica pretesa di legittimazione è la propria stessa

¹⁸ Cfr. Maria Angela Orlandi, *La 'democrazia illiberale'. Ungheria e Polonia a confronto*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», Il Mulino Web, ISSN 1720-4313, Fascicolo 1, gennaio-marzo 2019, pp. 167-215.

autoperpetuazione. Esercizio arbitrario del potere fine a se stesso senza pretese di valori fondativi. Il regime cubano, nato da una rivoluzione non-comunista, e che ha avuto un fortissimo consenso popolare conservato per decenni, si misura da tempo con l'erosione della sua legittimità.

La Cina, invece, conserva alcuni dei caratteri essenziali dei regimi di democrazia popolare che si sono dissolti in Unione Sovietica e nei paesi dell'Est Europa (partito unico, ideologia ufficiale, potere autocratico, pianificazione economica, etc.). Di certo, però, non si potrebbe usare, per la Cina odierna, il concetto di totalitarismo. Il partito unico, con la sua logica autocratica e discendente del potere, e la ideologia ufficiale (il 'comunismo'), si combinano con uno sviluppo capitalistico che è stato selvaggio tanto quanto, se non di più, di quello avvenuto in Occidente nella fase della accumulazione capitalista durante la prima rivoluzione industriale. Quali siano state le molteplici e contrapposte interpretazioni del marxismo, e come queste abbiano dato vita ad esperienze storiche che in diversi modi si sono richiamate al comunismo, non v'è dubbio che capitalismo di Stato cinese e ideologia comunista siano un ossimoro che viene usato allo scopo di sostenere il mito fondativo di legittimazione dello Stato cinese. Dietro ad una simbologia di comunismo apparente, sempre più il confucianesimo torna ad essere la vera ideologia nazionale cinese. Forse è maturo il tempo, per un novello Max Weber del XXI secolo, per scrivere 'L'etica confuciana e lo spirito del capitalismo'.

Misurata sul piano dei valori della democrazia, delle libertà e dei diritti delle persone e delle minoranze, il regime cinese sta certamente da un'altra parte. Allo stesso tempo in pochi decenni ha saputo far uscire dalla povertà oltre mezzo miliardo di persone, e ha creato un ascensore sociale per almeno altri trecento milioni di cinesi portandoli a standard di benessere e consumi allineati alla fascia alta di benessere dei cittadini dell'Occidente. La Cina di oggi eccelle inoltre in buona parte delle discipline scientifiche e delle tecnologie, mostrando una capacità di innovazione che pochi decenni fa era impensabile. C'è l'altro lato della medaglia: sfruttamento del lavoro, repressione delle minoranze dagli Uiguri ai Tibetani ed enorme impatto ambientale. Ma, appunto, è l'altro lato e non l'unico lato. È chiaro che la legittimazione del regime autocratico cinese si fonda sull'incredibile sviluppo che dura da decenni e che ha migliorato in modo radicale e rapido le condizioni di vita di centinaia di milioni di persone.

Il caso della Cina pone domande difficili, radicali, che interrogano il pensiero politico. Il benessere delle persone, comunque lo si voglia declinare, viene prima della democrazia e dei diritti politici? Se il benessere, per la gran parte delle persone, viene creato proprio grazie al fatto che non ci sono democrazia e diritti politici, attraverso regimi politici autocratici ed autoritari, come si devono leggere tali regimi politici? Possiamo osare dire l'indicibile per ogni democratico occidentale, che il 'bene comune' ha richiesto la strage di Piazza Tien-an-men della primavera dello stesso 1989 in cui si dissolve l'impero

sovietico? Che senza quella prova di comando brutale non sarebbe stato possibile governare la grande trasformazione successiva?

Possiamo dire che si realizza il ‘bene comune’ malgrado la democrazia, proprio per il fatto che la si impedisce?

Accade in Cina, con le sue dimensioni sterminate e il suo miliardo e quattrocento milioni di abitanti, ma regimi funzionalmente simili, ancorché ideologicamente del tutto agli antipodi, hanno creato ricchezza diffusa e forte legittimazione in altri paesi: Singapore, Taiwan, Corea del Sud, ponendo domande analoghe.

v. Il caso Singapore e le altre autocrazie

Il caso di Singapore viene usato da Danilo Zolo per concludere il suo *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*¹⁹. Zolo non sente neppure il bisogno di esprimere un qualche giudizio, tanto forte è il fatto in sé che interroga chi ritiene la democrazia assiologicamente superiore alle forme di potere autocratiche in questo caso in versione ‘paternalistica’. Una sorta di re-filosofo, Le Kuan Yew, ha governato questa città-Stato per oltre trent’anni facendone il paese più ricco e tecnologicamente avanzato del Sud-est asiatico. Nel vuoto di ogni richiamo ad alcuna esplicita ideologia politica, ha «[...] minuziosamente progettato e prescritto per i suoi tre milioni di concittadini l’ambiente, i ritmi della vita, gli interessi e gli obiettivi individuali e collettivi compreso il divieto assoluto di sputare in pubblico e di fumare»²⁰. Modello di ‘perfetta *antipolis* moderna’, esempio di neutralizzazione dei conflitti che paiono dissolti e non meramente repressi, «[...] caratterizzata com’è da altissima efficienza tecnologica, largo uso di strumenti informatici, benessere diffuso, eccellenti servizi pubblici (in particolare le scuole e gli ospedali), assenza di disoccupazione, burocrazia efficiente e illuminata, rapporti sociali asetticamente mediati da esclusive esigenze funzionali, totale mancanza di ideologie politiche e di discussione pubblica»²¹. La vicenda di Singapore, ma anche quelle delle ‘dittature illuminate’ che hanno governato per decenni Corea del Sud e Taiwan, e che hanno creato economie tra le più avanzate al mondo con una crescita importante e veloce delle condizioni di vita, di istruzione, di salute, per larga parte di quelle popolazioni, pone domande difficili a chi sostiene i valori della democrazia. Forse si ripresenta il problema hobbesiano dell’ordine, che deve essere sempre tenuto presente anche dai democratici più radicali a fronte del rischio dell’anomia che può dissolvere le democrazie.

¹⁹ Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992.

²⁰ Ivi, p. 212.

²¹ *Ibidem*.

Se l'ordine, purchessia, anche in forme autocratiche quando non proprio dittatoriali, assicura il 'bene' (lavoro, abitazione, istruzione di qualità, salute), perché la democrazia? La democrazia vince, si consolida, dura nel tempo se, a fianco dei propri principi e valori, fornisce risposte alle preferenze dei cittadini sia in termini di condizioni materiali (lavoro, casa, salute, istruzione) che in termini simbolici e identitari (fedi religiose, identità etniche, etc.).

vi. Dopo la 'fuga' da Kabul

Così come c'è stato un prima ed un dopo della caduta del muro di Berlino nel 1989, c'è un prima ed un dopo la fuga dell'Occidente da Kabul. Il 2021 resterà a lungo nella memoria quale l'anno di una svolta rilevante nella vicenda storica. Come ha osservato a caldo Renzo Guolo, si è trattato di una «[...] vera e propria catastrofe, politica e culturale, quella culturale persino più disastrosa di quella politica...»²². Dopo 20 anni di guerra al terrorismo e di *nation building*, la fuga rende evidente la crisi dell'universalismo democratico, e mostra come la pretesa occidentale di superiorità valoriale (libertà individuali, democrazia, diritti politici e civili, laicità, secolarizzazione) sia rifiutata da una parte del mondo significativa che si richiama a sistemi di valori del tutto diversi. Vale certamente per varie delle componenti dell'Islam, non solo di quello radicale o estremista, ma riguarda anche altre culture. È ancora Guolo a ricordarci che «Siamo nel mondo, ma non il mondo. Qui competono, etnocentricamente e non universalmente, diverse culture e forme di organizzazione politica»²³.

La vittoria della radicale alterità dei Talebani in Afghanistan, ma anche la presenza di altri Stati teocratici in grandi paesi come l'Iran, impone al pensiero politico dell'Occidente un bagno di umiltà e una attenzione all'altro che non può essere ridotto a inferiorità, barbarie ed arretratezza.

vii. Ancora sulla sovranità degli Stati nazionali

Russia di Putin, Turchia di Erdogan, Iran degli ayatollah, la Cina, mostrano come fossero premature le dichiarazioni di svuotamento della sovranità degli Stati nazionali a favore del 'mercato' e delle sue istituzioni 'private'.

Geo-politica, interesse nazionale, sovranità e sovranismo, politica di potenza, si stanno mostrando negli ultimi anni in tutta la loro 'classicità'²⁴. La *lex mercatoria* viene dopo.

²² Renzo Guolo, *La lezione di Kabul alla nostra superiorità*, in «L'Espresso», 29 agosto 2021.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Contro l'illusione di vedere scomparsa la sovranità degli Stati a favore di un sistema normativo privato frutto dell'interesse delle grandi aziende multinazionali cfr. Natalino Irti, *Norma e luoghi*.

Non c'è interesse strettamente economico che, nei reali processi decisionali, venga prima per chi governa Russia, Turchia, Iran, Cina ed altri paesi.

In particolare, la Cina del terzo decennio del XXI secolo, ci interroga anche su un altro aspetto che tocca uno dei temi ricorrenti della riflessione contemporanea sulla politica, quello del rapporto tra globalizzazione, sovranità nazionale, svuotamento della politica (della perdita di sovranità) a favore dei grandi potentati economici. Vari pensatori occidentali, che agiscono all'interno dei sistemi liberal-democratici entro cui vivono, sostengono la tesi che gli Stati nazionali, in primis le democrazie occidentali, siano stati svuotati dei loro poteri più rilevanti, perdendo quote crescenti di sovranità, che sarebbero oggi controllati dai potentati economici globali, ovvero dalle grandi aziende. Le democrazie, quindi, vedrebbero un deperimento della propria sovranità svuotata dalle dinamiche della globalizzazione e una crescente incapacità di esercitare il 'governo' dei processi economici.

Questo supposto deperimento degli stati nazionali viene falsificato senza appello da quanto fa la Cina da decenni: grande politica con visione strategica sul lungo termine e su una dimensione globale. Controllo delle terre rare in giro per il mondo, enormi investimenti a lungo termine su formazione, ricerca scientifica di base e applicata, la via della seta, pianificazione demografica, repentino ridimensionamento degli spiriti selvaggi del mercato quando eccedono i vincoli delle compatibilità politiche: tutto si può dire fuorché che gli 'interessi' prevarichino sulla politica. La sovranità dello Stato cinese è ben solida e radicata. Classica che più non potrebbe essere.

Ciò che mostra la Cina è che non è un destino obbligato quello del deperimento della grande politica, dello svuotarsi e dissolversi della sovranità degli Stati.

Se la lettura della vicenda della politica cinese degli ultimi decenni mostra la possibilità effettuale di grande politica degli Stati anche nell'epoca della globalizzazione, la gestione della pandemia Covid-19 da parte di Unione Europea e Stati Uniti, ha mostrato una ripresa di grande politica anche da parte delle democrazie occidentali (Next Generation EU, Green EU, etc.).

viii. Gli equivoci sulla democrazia

Le domande sullo status odierno della democrazia, specialmente nei paesi occidentali, sorgono per lo più tra chi vorrebbe la 'vera democrazia', che la vede non correttamente realizzata, che ne indica la incompletezza o la distorsione rispetto a ciò che ritiene siano i suoi principi e valori fondativi. Insomma: da parte di un pensiero che anela

Problemi di geo-diritto, Laterza, Roma-Bari 2001, edizione 2006. Si veda anche Id., *La tenaglia. In difesa della ideologia politica*, Laterza, Roma-Bari 2008, 2015.

all'inveramento del dover essere della democrazia. Quindi l'uso di categorie quali disagio (Galli, 2011), crisi, declino, sofferenza, crepuscolo (Bovero, 2010) presuppone la convinzione che si sia determinato uno scostamento tra ciò che la democrazia avrebbe dovuto essere, e che dovrebbe essere, e ciò che invece è. Tra idea normativa e realtà. Tra valore e fatto.

A fianco di una dimensione teoretico-filosofica della democrazia, già oggetto di suo di una estesa molteplicità di interpretazioni, c'è la dimensione fattuale, ovvero la valutazione delle situazioni reali nei sistemi politici che si pretendono democratici, nella loro rispondenza o meno alla visione normativa.

È un terreno decisamente impervio dal punto di vista concettuale, come mostra la estesissima produzione intellettuale al riguardo con la sua polifonia di significati, che spesso diventa pura atonalità e porta alla giustapposizione di significati poco o nulla comunicanti gli uni con gli altri.

A fianco delle tradizionali divisioni derivanti dalle grandi culture politiche nate nel XIX e XX secolo nella loro dimensione ideal-tipica (liberalismo, socialismo, comunismo, cristianesimo, etc.) e dalle loro ibridazioni nelle storie intellettuali concrete di singoli pensatori, sono emersi negli ultimi decenni nuovi paradigmi concettuali che fuoriescono dalle tradizionali culture mainstream arricchendo e complicando l'arena della riflessione teorica. Tra gli altri mi riferisco al pensiero di Niklas Luhmann²⁵ con la sua teoria dei sistemi sociali, alla teoria dei diritti e il neo-costituzionalismo, al pensiero critico di matrice marxista, alle teorie dell'agire comunicativo di cui Jürgen Habermas²⁶ è stato il capofila.

Nel leggere le opere degli studiosi che si riconoscono nelle variegata culture di riferimento, tradizionali o 'contemporanee' che siano, c'è un certo senso di spaesamento frutto non solo di approcci concettuali tanto diversi su un 'oggetto' che dovrebbe essere lo stesso, ma anche una vera e propria difficoltà nel capire il senso di alcune elaborazioni che, talvolta, uniscono l'uso di una neolingua di cui sfugge il rapporto con i termini condivisi del linguaggio politico ad affermazioni tanto apodittiche ed assertive su presunti stati di fatto, quanto totalmente indimostrate e con dubbia o nulla relazione con le realtà.

Ancorché illusorio, sarebbe certo utile oggi un 'rasoio di Bobbio', moderna versione del rasoio di Occam per superare la babele linguistica presente tra gli studiosi di filosofia e teoria politica.

Il confine tra 'dire qualcosa' e 'dire e basta', tra discorso retorico-persuasivo e discorso con pretesa di verità, talvolta è sfumato come peraltro è inevitabile nella riflessione

²⁵ Nella estesa bibliografia di testi cfr. Niklas Luhmann (1981), *Teoria politica nello stato del benessere*, trad. it. di R. Sutter, Franco Angeli Milano 1983.

²⁶ Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Il Mulino, Bologna 1986.

filosofica. Ma una domanda su un qualche statuto di scientificità della disciplina non può essere evitata.

È un tema che la filosofia politica non può che porsi, laddove abbia l'ambizione di avere una qualche presa sulla realtà e a non ridursi a mero discorso con pretese persuasive, ad insignificante insieme di truismi e tautologie.

In una riflessione sulle aporie della scientificità del pensiero filosofico, Luca Illetterati ha osservato come una delle strade possibili per la filosofia è quella «[...] di rinunciare decisamente alla dignità del discorso scientifico e di rivendicare questa non scientificità come segno della propria differenza e quindi della propria peculiarità»²⁷. In questo caso, però, la filosofia corre il rischio enorme di tendere «[...] giocoforza a farsi esposizione delle convinzioni personali di un pensatore?», a tendere «[...] cioè a diventare terreno di opinioni, come direbbe Platone, ovvero luogo di elaborazione di una più o meno vaga immagine del mondo e dunque terreno di conquista di retoriche giornalistiche e discorsi alla moda?»²⁸. Retoriche giornalistiche e discorsi alla moda che rischiano di riguardare anche la riflessione teorica sulla democrazia.

La estesa varietà di voci, sconfinante nella cacofonia, che risuona nel dibattito sullo stato della democrazia nel mondo oggi, mostra in tutta evidenza che la riflessione sulla democrazia deve evitare un approccio ingenuo, quello secondo cui ci sarebbe una 'oggetto' chiamato democrazia, fissato una volta per sempre, messo in una teca da qualche parte per essere usato come strumento di misura per le singole democrazie reali, come si trattasse del metro campione²⁹.

Riguardo alla democrazia, non c'è né ci potrebbe essere un qualche pensiero con pretese di presa sulla realtà effettuale rinchiuso nello schema nome, concetto, realtà. Il *simplex sigillum veri* qui sarebbe del tutto illusorio.

La 'cosa' democrazia non è un 'oggetto' a fronte del quale sta un soggetto che la guarda, studia, seziona, calcola, come stesse valutando la caduta dei gravi o classificando i coleotteri. Come per la grandissima parte delle categorie politiche, ma forse per l'insieme di tutti i nomi che tentano di denotare la vita in società, il concetto di democrazia è all'interno di un gioco linguistico che è parte della esperienza di vita, in quella forma specifica ed inevitabilmente agonale che è l'agire politico. Quindi è uno sforzo inane quello di separare una dimensione presunta neutra (il metro campione di Sèvres) dalla

²⁷ Luca Illetterati, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, in «Giornale di Metafisica», (XI, 2/2018), p. 460.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si tratta del metro campione di platino usato per stabilire l'unità di misura universale delle lunghezze e conservato dal 1889 presso il Bureau international des poids et mesures di Sèvres in Francia.

inevitabilmente connessa dimensione valoriale di chi pensa la democrazia. Come è stato osservato, non è possibile espungere le dimensioni simboliche, mitiche, ideologiche, dal concetto di democrazia³⁰. Ogni sua descrizione presuppone, in modo più o meno esplicito, una visione normativa, un dover essere.

Per quanto l'idea di democrazia dei moderni incorpori una pretesa illusoria di neutralizzazione dei conflitti, la sua impossibilità di contenere le eccedenze valoriali e i molteplici interessi che si esprimono nel suo 'popolo', si riflette in concezioni così differenti della democrazia da aver spinto qualche pensatore a considerarne non più utilizzabile lo stesso termine. Come ha osservato Petrucciani «... il termine è così indeterminato e polisenso che ognuno può interpretarlo a modo suo»³¹.

In ogni caso, destino della parola-concetto democrazia è di essere stata sovraccaricata di tante e tali aspettative da far diventare gioco troppo facile quello di imputarle colpe e responsabilità, parte per ciò che ha fatto o consentito e lasciato fare, parte per ciò che non ha fatto o consentito di fare. È un destino che talora la trasforma in un vero e proprio 'soggetto' cui imputare meriti e colpe, per la verità molte più colpe per azioni ed omissioni, in un processo di vera e propria ipostatizzazione cui far seguire un vero e proprio processo penale attraverso la critica intellettuale e filosofica.

Sfugge, talvolta, che il concetto di democrazia con le sue realizzazioni, è solo una delle forme assunte dall'agire politico nel governo delle comunità nel corso delle vicende storiche, quella che ne rappresenta l'esito, il compimento nel quadro della storia dell'Occidente, nel tentativo di esorcizzare la dimensione agonica di ogni società politica.

Non è una grande scoperta che la democrazia non sia riuscita darci la pace perpetua, la fine della politica, il nirvana, il bene e il giusto, la redenzione in questo mondo. La democrazia ha una inevitabile dimensione aporetica perché è una delle forme che assume la politica che si fa Stato, e l'arte politica è il governo dei conflitti che ne sono il presupposto. L'anima anarchica, potenzialmente dissolvente e centrifuga, va assunta come un dato da non esorcizzare se si vuole capire la logica dell'agire politico e dello statuto della democrazia come sua componente.

«Non si dà *politiké techne*, se non nella sua relazione ineludibile con la *polemické techne*. Senza guerra, non vi è politica'»³², come osserva Umberto Curi nella sua lettura di

³⁰ Tra gli altri Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 1993; Natalino Irti, *Norna e luoghi. Problemi di geo-diritto*, cit.

³¹ Stefano Petrucciani, *Democrazia*, cit., p. 111.

³² Umberto Curi, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Christia Marinoni Edizioni, Milano, 2003, p. 35.

Platone. L'incipiente *stasis* all'interno delle città greche e le loro continue guerre esterne di conquista, sono connaturate concettualmente e storicamente al concetto e alla realtà della democrazia sin dal suo inizio³³.

Addirittura, Curi arriva a dire come la democrazia sia «[...] quella forma di governo in cui la natura costitutivamente aporetica della *politeia* si manifesta in maniera più evidente, si dispiega con maggiore compiutezza»³⁴.

Analoga è la lettura di Carlo Galli: «La 'città di porci' diventa città di uomini quando, dopo un processo di umanizzazione solo sociale ed economica (il lusso), qualcuno è disposto a morire per essa. [...] L'attività filosofica nasce dall'attitudine bellica; e viceversa. L'intero va saputo nel conflitto»³⁵.

Ma allora, se la democrazia ha questa sua costitutiva aporeticità, vale a dire una sua connaturata improbabilità e contingenza, e vive una *stasis* incipiente, ha senso interrogarsi su quale debba essere l'occhio con cui la si guarda, se quello che vede il bicchiere mezzo pieno o quasi vuoto, o quello che nel bicchiere mezzo pieno vede il molto o l'abbastanza che lo riempie, con l'idea (o la speranza, l'illusione) di riprendere il lavoro di riempimento.

Nemici inconsapevoli della democrazia rischiano talvolta di essere quegli insoddisfatti che buttano con superficialità e supponenza intellettuale il bambino con l'acqua sporca, chiusi nelle comode torri d'avorio dell'Occidente, pronti con la loro matita blu a dare i voti a democrazie reali sicuramente imperfette perché diverse da una loro idea normativa democrazia tanto ambiziosa quanto illusoria ed irrealistica.³⁶

Tra le dure repliche della storia che merita tale snobismo intellettuale, c'è quella che viene dai troppi luoghi, specie fuori dall'Occidente, in cui almeno i contenuti minimi della democrazia sono implorati, come è successo simbolicamente e tragicamente nell'agosto 2021 all'aeroporto di Kabul con le madri che lanciano oltre il muro i propri bambini ai soldati americani per 'portarli in salvo' in una delle imperfette, manchevoli, insufficienti, in parte tradite, democrazie reali.

³³ Paradigmatico, al riguardo, è il dialogo terribile tra gli ambasciatori della 'democratica' Atene e gli abitanti di Melo che volevano mantenere la loro neutralità e che, una volta rifiutato di sottomettersi al potente vicino, vengono massacrati. L'esito, tragico, testimonia di questa latente ma non eludibile connessione tra guerra e politica. Cfr. Tucideide, *La guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano 1988.

³⁴ Ivi, p. 53

³⁵ Carlo Galli, *Platone. La necessità della politica*, Il Mulino, Bologna, 2021, p. 47.

³⁶ Sull'eccesso di pretese irrealistiche sulla democrazia si veda oltre nel paragrafo successivo.

Ha ragione chi, come Giovanni Sartori e Gianfranco Pasquino, propone di distinguere fra la democrazia come ideale, che non è affatto in crisi, e le democrazie realizzate che inevitabilmente hanno problemi non insuperabili di funzionamento³⁷.

ix. Perché Bobbio teorico della democrazia

Partire da una riflessione critica del pensiero di Norberto Bobbio (1909-2004) per riflettere sulla democrazia agli inizi della terza decade del XXI secolo ha diverse ragioni.

La prima ragione è che si è trattato di uno studioso la cui intera vita intellettuale è stata attraversata dalla riflessione «[...] sulla democrazia, le sue forme e i suoi contenuti»³⁸, che lo ha impegnato «[...] in un infaticabile sforzo di ridefinizione, riordinamento, sistemazione, precisazione, che lo accompagna per almeno sessant'anni»³⁹.

Vita di studioso che si è dipanata lungo buona parte della seconda metà del XX secolo in un modo inestricabile con l'impegno civile, e per una brevissima stagione nell'immediato dopoguerra anche direttamente con quello politico, tanto da averne fatto un punto di riferimento intellettuale e morale così forte da definirlo un 'papa laico'. Insomma, ciò che Benedetto Croce fu nell'Italia della prima metà del '900, con la sua 'religione della libertà', lo sarebbe stato Norberto Bobbio nella seconda metà del secolo come bandiera ideale, per usare una espressione che mantiene una assonanza con l'idea di Croce di 'religione della libertà', di una 'religione della democrazia'.

È lo stesso Bobbio a ricordarlo in varie occasioni, tra l'altro in *Il Futuro della democrazia*: «[...] che abbia dedicato una buona parte dei miei scritti allo studio dei principi e dei fini, della storia, dell'attualità e del futuro, della democrazia, è un fatto difficilmente confutabile»⁴⁰.

La seconda ragione è che si tratta di uno studioso la cui elaborazione intellettuale è avvenuta pressoché totalmente all'interno di quello che è stato chiamato 'il secolo breve'⁴¹, quello della guerra civile europea, segnato dalle tirannie dei regimi fascisti che negavano la democrazia nei suoi stessi presupposti e dalla distopia del comunismo reale nato da una idea di superamento dello Stato e della stessa politica, per diventare invece una versione

³⁷ Cfr. Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham (N.J.) 1987; Gianfranco Pasquino, *Deficit democratici*, Università Bocconi Editore, Milano 2018.

³⁸ Enrico Grosso, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta nel pensiero di Norberto Bobbio*, in «Rivista AIC Associazione Italiana Costituzionalisti», nr. 4/2015 del 02/10/2015, cap. 1.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, p.VIII, nota all'edizione 1995.

⁴¹ Il concetto di 'secolo breve' è stato introdotto da Eric J. Hobsbawm. Cfr. Eric J. Hobsbawm (1994), *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, trad. italiana, Rizzoli, Milano 2015.

ancor più burocratizzata e pervasiva del potere che in teoria avrebbe voluto dissolvere per liberare l'umanità.

È stato usato il termine 'totalitarismi' (Hannah Arendt⁴², Karl Popper⁴³, Jacob Talmon⁴⁴) per identificare tali regimi seppur con significati non del tutto collimanti, ed anche con discussioni tra molti studiosi sulla utilizzabilità di tale categoria per includere fenomeni storici con presupposti ideologici e basi sociali così diversi quali i fascismi e la società nate dalla Rivoluzione russa del '17.

La vicenda umana, intellettuale e politica di Bobbio si iscrive tutta all'interno della storia europea della seconda metà del XX secolo. È la storia di chi ha combattuto per sconfiggere fascismo e nazismo contribuendo alla creazione della democrazia in Italia. Su un piano distinto, è anche la vicenda di un intellettuale che ha combattuto il marxismo e che ha cercato di 'convincere' i comunisti, almeno quelli italiani, a fare propri i valori del liberalismo come elemento necessario di una futura società socialista.

Questa sua 'internalità' alla trasformazione dell'Italia da dittatura fascista a sistema politico liberal-democratico, con tutte le speranze, illusioni, disillusioni e delusioni del caso, e che lui bene evidenzia, rende la sua produzione intellettuale sui temi della democrazia vivificata dalla concreta vicenda storica in cui è stato immerso.

La terza ragione è che Bobbio ha svolto un lavoro di rarissimo rigore analitico nello studio dei concetti e delle parole usati nel linguaggio politico analizzando la genealogia dei loro significati attraverso gli autori, i secoli e millenni, i contesti culturali e ideologici. Insomma, «[...] un grande sistematizzatore, un eccellente analista, un didatta formidabile»⁴⁵.

Non fu certo «[...] un teoreta originale, né un filosofo sistematico, e nemmeno un pensatore creativo» ma riuscì spesso a cogliere «[...] il punto decisivo delle questioni,

⁴² Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1948), Einaudi, Torino 2004, edizione 2009.

⁴³ Cfr. Cfr. Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), Armando Editore, Roma 1986.

⁴⁴ Cfr. Jacob Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna 1967. Talmon propone una distinzione tra due tipi di democrazia, una liberale e l'altra totalitaria. Vede la loro differenza sostanziale nel diverso atteggiamento verso la politica. L'approccio liberale ritiene che la politica sia una questione di tentativi ed errori e vede i sistemi politici come espedienti pragmatici dell'ingegno e della spontaneità umana. Ne limita il ruolo solo ad alcune delle sfere della vita delle persone, e riconosce quindi una varietà di livelli di impegno personale e collettivo, che restano del tutto al di fuori della sfera della politica. L'approccio della democrazia totalitaria si baserebbe, invece, sul presupposto di una verità unica ed esclusiva nella politica che diventa totalizzante per l'individuo.

⁴⁵ Angelo D'Orsi, *Norberto Bobbio*, in «Rivista Di Storia Della Filosofia» (1984-), vol. 63, no. 1, 2008, pp. 151-166, p. 151.

essenzialmente quelle filosofico-politiche», mantenendo l'attenzione alla semantica storica dei concetti e alla «[...] combinazione fra analisi teoretica e ricostruzione storica»⁴⁶.

Uno dei suoi allievi, e suo successore nella stessa cattedra di filosofia politica all'Università di Torino, Michelangelo Bovero, ha osservato che «[...] quasi tutti i lavori di Bobbio si fondano sulla individuazione di temi ricorrenti nella storia del pensiero, sulla ricostruzione dei loro sviluppi attraverso le varie epoche, sul chiarimento e sul confronto delle posizioni che in merito a esse hanno via via assunto gli autori che contano, da Platone a Max Weber»⁴⁷.

È Bobbio stesso a dirci che i suoi scritti di filosofia politica hanno sì un carattere storico, proprio perché hanno ad oggetto i grandi filosofi politici del passato, ma che «[...] non sono propriamente scritti di storia del pensiero politico, perché il loro scopo ultimo è la definizione e la sistemazione di concetti che avrebbero dovuto servire alla elaborazione di una teoria generale della politica.»⁴⁸.

I principali concetti e temi ricorrenti del Bobbio filosofo politico sono quelli che hanno accompagnato la riflessione occidentale sulla politica dalla antica Grecia ai giorni nostri, arricchendosi nella terminologia e mutando, talvolta in modo radicale, i significati precedenti.

Tra gli altri termini di cui Bobbio ha studiato la genealogia vi sono: autocrazia, cittadino, democrazia, diritti, diritto, dittatura, guerra, mutamento, oligarchia, pace, politica, popolo, potere, rivoluzione, società civile, sovranità, Stato.

Il lavoro analitico è partito spesso da concetti contrapposti, da diadi, per scavare nei concetti stessi, delimitarli e definirli: diritto/potere, democrazia/autocrazia, Stato/società civile, pace/guerra, stato di natura/società civile, dispotismo/libertà, regno della necessità/regno della libertà, preistoria/storia, società di classe/società senza classi, solo per ricordare quelle più significative.

Non a caso, nel primo saggio scritto da Bobbio sulla democrazia, nel luglio 1945 a poche settimane dalla fine della guerra, e che si intitola *Stato e democrazia*⁴⁹, già emerge un

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Michelangelo Bovero, *La teoria generale della politica. Per la ricostruzione del «modello bobbio»*, pp. 79-107, p. 79, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma-Bari 2005, con scritti di Gustavo Zagrebelsky, Massimo L. Salvadori, Riccardo Guastini, Michelangelo Bovero, Pier Paolo Portinaro, Luigi Bonanate.

⁴⁸ Norberto Bobbio, *De Senectute*, Einaudi, Torino, 1996, p. 87. Si tratta dello stesso testo pubblicato nella introduzione della bibliografia curata da Violi. Cfr. Carlo Violi, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, cit.

⁴⁹ Cfr. Norberto Bobbio, *Stato e democrazia*, in «Lo Stato Moderno», pubblicato in 3 puntate rispettivamente il 20 luglio, 5 agosto e 20 agosto 1945.

metodo analitico di delimitazione dei concetti, di chiarimento dei significati, di precisione e chiarezza linguistica, che resteranno una cifra comune lungo tutta la sua attività di studioso.

Con una formula da lui stesso definita ‘un po’ scherzosa’, Bovero osserva che «[...] la dicotomia è la forma trascendentale almeno prevalente o privilegiata del pensiero di Bobbio»⁵⁰, ancorché «[...] l'uso di schemi dicotomici è in Bobbio costante e rigoroso (direi sistematico), ma non rigido: non tale cioè da trascurare»⁵¹ il pensiero tricotomico. Bobbio stesso ci tiene a precisare che questo interesse specifico per le dicotomie «[...] non ci deve far dimenticare i fasti del pensiero tricotomico: basti pensare alle tre età del Vico, ai tre stadi di Comte, e, naturalmente, alle tre incarnazioni dello spirito oggettivo di Hegel»⁵².

E se nel testo prosegue citando l'uso triadico che ne fa Rousseau nel pensare stato di natura, società civile, sintesi di Stato di natura e di società civile nella società fondata sul contratto sociale, e quello che ne fa Engels nel «[...] dividere il corso della storia umana in tre grandi stadi - comunità primitiva, stato, società senza classi-, di cui l'ultimo è configurato come un ricorso del primo»⁵³, è un altro lo schema tricotomico cui più di altri ha dedicato la sua attenzione. Si tratta di quello che riguarda la triade democrazia, pace, diritti, a conferma di quanto i suoi singoli elementi fossero il cuore del sistema di valori posto alla base della sua visione di filosofia politica intesa nella accezione normativa di ricerca dell'ottimo Stato.

La proverbiale chiarezza espositiva è uno dei regali che ha lasciato a chi voglia misurarsi con la comprensione dei fenomeni politici. Bovero, usando una immagine ‘spinoziana’, che rimanda al doppio ‘lavoro’ di Baruch Spinoza quale filosofo e quale ottico levigatore di lenti, ha osservato che «[...] il lavoro principale di Bobbio è consistito nel forgiare lenti chiare, di trasparenza cristallina per osservare il mondo, allo scopo primario ed essenziale, anche se non unico di dissipare equivoci e confusioni».

Certo tale apparente chiarezza e forza dimostrativa, frutto di un pensiero analitico-dicotomico può dare adito, come ha dato in effetti, a critiche sostanziali. Il riferimento va alla critica che Roland J. Pennock fa al pensiero filosofico di Hobbes in quanto segnato da

⁵⁰ Bovero Michelangelo, *La teoria generale della politica. Per la ricostruzione del «modello bobbio»*, cit., p. 92

⁵¹ Ivi, p. 87

⁵² Bobbio Norberto, *Dalla struttura alla funzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 136-137.

⁵³ Ivi, p. 137

‘*confusing clarity*’⁵⁴, tale che, sotto la superficie della ‘chiarezza’, di pensiero ‘chiaro e distinto’, in realtà vi siano confusione, «[...] un insieme di definizioni e di dimostrazioni inconcludenti frutto [...] di un uso perverso della logica»⁵⁵.

Considerato il debito metodologico che Bobbio riconosce e rivendica nei confronti di Hobbes, «[...] il bersaglio sembra essere proprio il pensiero dilemmatico e dicotomico che tanto Bobbio ammirava in Hobbes»⁵⁶. Ermanno Vitale ha ritenuto quindi di non potersi sottrarre dal chiedersi se «[...] questa critica possa essere mossa anche a Bobbio»⁵⁷. Vitale ritiene che la critica, eventualmente, non tocchi il pensiero di Bobbio perché, pur con richiami hobbesiani, egli distinse bene «[...] i modelli teorici puri (si presentino come eminentemente descrittivi o prescrittivi, o come filosofie della storia) e le intricate vicende storiche, ossia il corso ineluttabilmente ambiguo degli eventi, i suoi compromessi, le sempre imperfette (almeno dal punto di vista del modello) realtà istituzionali che tale corso produce»⁵⁸.

La quarta ragione riguarda la visione di Bobbio del tema della salute della democrazia e del suo futuro. Nella premessa all’edizione del 1984 de *Il Futuro della democrazia*, si chiedeva se avesse un avvenire e quale fosse, per risponderci che «[...] posto che l’abbia vi rispondo tranquillamente che non lo so»⁵⁹, ricordando però che, in ogni caso, «[...] la democrazia non gode nel mondo di ottima salute, e del resto non l’ha mai goduta anche in passato, ma non è sull’orlo della tomba»⁶⁰.

Negli ultimi anni è «[...]» tornato spesso sul tema della democrazia in crisi o in trasformazione o in agonia o in inarrestabile progresso secondo i diversi punti di vista»⁶¹.

Approccio teorico ed esperienza biografica si intrecciano nella lettura di un processo storico che, nel corso del XX secolo, e malgrado «[...] le democrazie nel mondo di oggi non

⁵⁴ Pennock J. Roland. *Hobbes's Confusing 'Clarity'-The Case of 'Liberty'*, in «The American Political Science Review», vol. 54, no. 2, 1960, pp. 428–436. JSTOR, www.jstor.org/stable/1978303. Accessed 22 Aug. 2021.

⁵⁵ Ermanno Vitale, *Forme e livelli della razionalità in Hobbes*, in *Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, settembre 2008, <http://www.sifp.it/i-classici-the-classics/hobbes-2008/forme-e-livelli-della-razionalita-in-hobbes>.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, p. 4.

⁶⁰ *Ivi*, p.XIX.

⁶¹ Bobbio, Norberto, *De Senectude*, cit., p. 90

godano di ottima salute»⁶², ha comunque visto cadere, l'uno dopo l'altro, gli stati totalitari. «Elie Halévy, scrisse dopo la Prima guerra mondiale un libro intitolato, *L'ère des tyrannies*. Non penso di essere troppo temerario se dico che il nostro tempo potrebbe essere chiamato *L'ère des démocraties*»⁶³ e se non sia «[...] avvenuto il passaggio dall'era delle tirannie all'era delle democrazie»⁶⁴. Vi sono democrazie più solide o meno solide, più invulnerabili e più vulnerabili. Il modello ideale viene approssimato in gradi diversi, ma anche la democrazia più lontana dal modello «[...] non può essere in alcun modo confusa con uno stato autocratico e tantomeno con uno totalitario»⁶⁵.

Il pensiero di Bobbio ci accompagna in una visione realistica delle democrazie reali, aiutandoci a tenere sempre ben chiara la abissale differenza, teorica ma ancor più politico-politica, storica ed etica, tra la democrazia come viene vista da chi, come le madri disperate che all'aeroporto di Kabul hanno lanciato i propri figli oltre il muro sperando almeno per loro una qualche salvezza in un paese di democrazia occidentale, e chi pensa invece che le democrazie reali dell'Occidente siano oramai irrimediabilmente svuotate, tradite, puri fantasmi.

Ed è a questi critici iper-democratici, la cui pretesa di 'vera democrazia' raramente prende forme di una qualche determinatezza, che Bobbio si rivolge come «[...] coloro che questa nostra democrazia, sempre fragile, sempre vulnerabile, corrompibile e spesso corrotta, vorrebbero distruggere per renderla perfetta, coloro che, per riprendere la famosa immagine hobbesiana, si comportano come le figlie di Pelia che tagliarono a pezzi il vecchio padre per farlo rinascere»⁶⁶. Pensava avesse senso continuare il dialogo con i portatori di tali tesi, non disperando nella forza delle buone ragioni.

Riteneva, invece, fosse tempo perso dialogare con coloro che «[...] disdegnano e avversano la democrazia come il governo dei «malriusciti», la destra reazionaria perenne, che risorge continuamente sotto le più diverse spoglie ma con il rancore di sempre contro gl'«immortali principi»⁶⁷.

Quanto le trasformazioni delle democrazie siano sintomo di tradimento dei loro principi ispiratori, quanto di evoluzione per far fronte alle trasformazioni sociali mantenendo i principi e quanto, invece, di una distorta percezione della realtà in nome di principi 'ultra-democratici' non realistici, è tema che andrebbe approfondito e che eccede gli scopi del presente lavoro. Come ha spiegato ancora nel 1957 Giovanni Sartori nell'ormai classico

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p.XIII.

⁶⁴ Ivi, p.X.

⁶⁵ Ivi, p. 27-28.

⁶⁶ Ivi, p.XXV-XXVI.

⁶⁷ *Ibidem*.

Democrazia e definizioni, «Ciò che la democrazia 'è' non può essere disgiunto da ciò che la democrazia 'dovrebbe essere': anzi ne è strettamente condizionato»⁶⁸. Lo iato tra valore e fatto è ineludibile. Vi sono opzioni di valore tipiche, specifiche, sottese alla scelta della democrazia. «Un'esperienza democratica - e lo stesso vale per il liberalismo, il socialismo o altro- si sviluppa a cavallo del dislivello tra dover essere ed essere, lungo la traiettoria segnata da aspirazioni ideali che sempre sopravanzano le condizioni reali»⁶⁹.

Le due definizioni, quella descrittiva e quella prescrittiva, non possono stare l'una staccata dall'altra: «[...] nessuna città politica può essere intesa esclusivamente in termini prescrittivi o 'idealistici', né resa solo in termini di accertamento o 'realistici'»⁷⁰.

Se però dovessi definire in modo non realistico la democrazia, non troverei mai 'democrazie', «[...] 'realità democratiche'»⁷¹. Quindi, dice Sartori, a fianco di un «[...] cattivo realismo, all'altro estremo c'è un cattivo idealismo: il perfezionismo»⁷².

Oggi, dice Sartori (1993), il pericolo per una democrazia priva di nemici 'ufficiali', di principio, portatori di contro-ideali, viene dalla minaccia di chi reclama «[...] una 'vera democrazia' che scavalca e ripudia quella che c'è»⁷³, dalla denuncia fatta ad ogni occasione dal perfezionista del «[...] tradimento degli ideali»⁷⁴. Laddove la deontologia democratica assumesse un 'forma estrema', si troverebbe a lavorare «[...] contro la democrazia che ha generato, così incappando e inciampando in effetti invertiti, contrari agli effetti desiderati»⁷⁵. Sono concetti condivisi anche da Bobbio.

Quali, quindi, le trasformazioni che 'tradiscono' gli ideali democratici e determinano la crisi delle democrazie? Quali invece le crisi 'supposte' e supposte in nome di aspettative e visioni prescrittive del tutto irrealistiche, di ideali 'eccessivi'? Ma si può parlare di 'ideali eccessivi'? Possono essere limitati gli ideali? Si può pretendere che la pulsione utopica possa esser mantenuta nell'ambito del 'ragionevole'?

Sono domande prive di risposta, o meglio aperte ad un ventaglio tanto ampio di risposte quanto ampie sono le scelte di valore sottese, quella stesse scelte di valore che

⁶⁸ Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, 1957, p. 7.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Giovanni Sartori, *Democrazia cosa è*, Rizzoli, Milano 1993, p. 36.

⁷¹ Id., *Democrazia e definizioni*, cit., p. 11.

⁷² Id., *Democrazia cosa è*, cit., p. 44.

⁷³ Ivi, p. 57.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 55.

contribuiscono ad interpretare il mondo attraverso narrazioni che dando un senso ai fatti e, con ciò, costruendo gli stessi fatti.

La quinta ragione riguarda il tema della tensione evidente ed irrisolta che c'è, anche in Bobbio, tra il presupporre un uomo razionale alla base della fondazione etica della democrazia e la realtà dell'emergere continuo di passioni ed interessi particolari, la cui 'composizione' non si può dare per scontata e che mantiene sempre possibile il rischio di guerra civile. La neutralizzazione dei conflitti, il tenere nella latenza la loro conflazione, è uno degli scopi della democrazia, ma cronaca e storia mostrano che la 'risoluzione pacifica dei conflitti' è una eventualità contingente, possibile, auspicabile ma improbabile. Di certo non è un destino necessitato. Lo è perché è lo stesso presupposto ad essere problematico.

Bobbio ritiene che la ragione principale che motiva la difesa della democrazia «[...] come la miglior forma di governo o la meno cattiva, sta proprio nel presupposto che l'individuo singolo, l'individuo come persona morale e razionale, sia il miglior giudice del proprio interesse»⁷⁶ e che vi sia una competenza morale al di sopra della competenza tecnica quale «[...] presupposto ideale della democrazia»⁷⁷.

L'idea di un «[...] individuo razionale nel senso di essere in grado di valutare le conseguenze non soltanto immediate ma anche future delle proprie azioni, e quindi di valutare i propri interessi in relazione agli interessi degli altri, e con questi compatibili, in un equilibrio instabile ma sempre passibile di essere ristabilito attraverso la logica, caratteristica di un regime democratico del compromesso»⁷⁸, è una idea della ragione, una scelta di valore, una pretesa normativa. La morale razionale kantiana del dover essere con la sua antropologia positiva è alla base, come suo presupposto filosofico, della democrazia.

Bobbio si chiede se esista quest'uomo razionale, e si risponde che si tratta di un ideale-limite e che, «[...] proprio per questo anche la democrazia è un'ideale-limite»⁷⁹, consapevole di una tensione ineliminabile tra l'etica del dover essere di un soggetto razionale, educato a prendere decisioni universalizzabili, e che quindi contribuisce a dare carattere centripeto alla democrazia, e la realtà dell'uomo democratico reale le cui passioni ed interessi fanno prevalere spinte centrifughe.

La secolarizzazione ha implicato l'emergere di una pluralità di ragioni irriducibili, che non si limitano ai soli conflitti di interesse per la ripartizione delle risorse economiche, e

⁷⁶ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 378.

⁷⁷ Ivi, p. 379.

⁷⁸ Ivi, p. 378.

⁷⁹ Ivi, p. 379.

che non possono essere ‘composte’, ridotte ad unità, pacificate. Possono trovare composizioni e compromessi temporanei laddove si riesca a riconoscerne il rispettivo valore, in un quadro di totale contingenza che esclude *ab origine* ogni pretesa di verità, assolutezza, universalità. Ciò vale dentro gli Stati e le comunità politiche. Tra gli stili di vita degli Amish, dei mormoni nello Utah, dei fondamentalisti evangelici e la cultura e i costumi di chi vive a Castro, il quartiere gay di San Francisco, o i neri del Bronx a New York, ci sono muri. Radicali alterità valgono a maggior ragione al di fuori degli Stati che basano la narrazione della propria legittimazione sulla sovranità degli individui soggetti morali e liberi, come nei casi delle teocrazie islamiche dall’Iran all’Arabia Saudita, dall’Afghanistan al Sudan, o nella unicità del caso cinese di confucianesimo rimodellato dal partito unico.

Sono tensioni che rischiano di diventare *stasis* all’interno e guerra all’esterno, e che consumano nella realtà storica ogni idea di volontà generale, di bene comune, di una qualche idea di giustizia in grado di fondare norme e decisioni prodotte dalle democrazie reali. Lemmi del pensiero politico che deperiscono riducendosi giusto ad espressioni con pretesa persuasiva, meri miti oramai consunti di fronte a secolarizzazione e nichilismo. Agisce la volontà di potenza di ragioni (interessi, valori, stili di vita, ‘fedi’) non necessariamente componibili tra di loro, ognuna delle quali mantiene propri orizzonti di senso, proprie ideologie, propri miti fondativi. Comporle è uno sforzo titanico che lascia la democrazia sempre di fronte al rischio di anomia.

Bobbio vede questa tensione drammatica tra ciò che l’uomo razionale dovrebbe fare per il ‘buon vivere’ nella comunità politica e ciò che invece accade. Anche qui ‘alti e nobili ideali’ e ‘rozza materia’ inestricabilmente connessi. Ma la sua etica kantiana del dover essere, il programma di educazione dell’uomo, con la sua illusione illuminista di perfettibilità attraverso la ‘buona educazione alla democrazia’, rendono difficile dare un senso, e quindi comprendere, le alterità irriducibili che si giustappongono e che di continuo rischiano di trasformare la latenza dei conflitti in realtà. Illuminista sì, ma ‘illuminista pessimista’, per citare uno degli ossimori usati da Miguel Ruiz per descrivere alcuni paradossi del pensiero di Bobbio⁸⁰, e pessimismo sembra qui indicare un pensiero che, su questo aspetto, non riesce a dare un senso all’uomo ‘rozza materia’ che non si fa educare abbastanza per diventare il cittadino ‘buono’ della democrazia. Pessimismo che, come scrive lui stesso, non «[...] è una filosofia, ma uno stato d'animo»⁸¹ relativo all’umore e

⁸⁰ Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México 1994. I dieci paradossi che descriverebbero Bobbio sono: filosofo positivo, illuminista pessimista, realista insoddisfatto, analitico storicista, storico concettualista, giuspositivista inquieto, empirista formalista, un relativista credente, socialista liberale, tollerante intransigente. La replica di Bobbio a Ruiz Miguel (e agli altri relatori) è contenuta nell’*Epílogo para españoles* che chiude il volume degli atti ed è tradotto in italiano col titolo *Risposta ai critici* ora in Bobbio Norberto, *De senectute*, cit., pp. 143-154.

⁸¹ Norberto Bobbio, *De Senectute*, cit., p. 12.

non al concetto. Resta solo l'umore, sentimento del tutto a-teoretico, di fronte al silenzio del concetto che non riesce a dar conto di 'ragioni' altre.

Diversi dal suo sono i filoni di pensiero che tematizzano le aporie della democrazia, ma sono estranei alla sua visione. Si limita quindi ad evocare, come già fece György Lukács, 'la distruzione della ragione'⁸², ad esorcizzare come mero 'irrazionalismo' il pensiero nichilista di Friedrich Nietzsche e a ridurre Martin Heidegger con il suo pensiero a «principe delle tenebre»⁸³.

Infine, c'è la ragione che riguarda la eventuale 'classicità' del pensiero di Bobbio stesso, da pensarsi adottando lo stesso schema che lui ha applicato ai suoi classici. Due le domande complementari cui si cercherà di dare risposta. L'una relativa alla capacità di presa del pensiero di Bobbio sulla realtà che lui ha vissuto, in termini di categorie, giudizi, concetti, comprensione dei fenomeni. L'altra, più ambiziosa ed arrischiata, puntando a capire se i fenomeni palesi nel terzo decennio del XXI secolo, e già presenti *in nuce* nella fase della sua tarda maturità, possano avvalersi o meno, e in che misura, del suo orizzonte concettuale. Mi riferisco alla globalizzazione, al populismo, alla sfida ecologica, al fondamentalismo religioso.

Si cercherà di adottare lo stesso approccio rigoroso e quasi asettico da lui applicato ai testi degli innumerevoli autori da lui studiati con una analisi critica che individui ciò che è vivo e ciò che è morto del suo pensiero.

x. Schema della tesi

Nel primo capitolo, *Per una democrazia integrale (1945-46)*, vengono ripercorsi i testi scritti da Bobbio nel biennio 1945-46. Dai testi emergono una visione di democrazia integrale, un approccio personalistico e una concezione fortemente manichea. La dimensione normativa del suo pensiero in quegli anni ha una accentuata tensione etica, tutta centrata sul 'dover essere' della democrazia unita ad una scarsa attenzione alle sue dinamiche reali.

Il capitolo secondo, *La democrazia e le libertà (1951-55)*, analizza uno dei testi fondamentali di Bobbio, *Politica e cultura*, raccolta di saggi scritti tra il 1951 e il 1955 sui temi del ruolo degli intellettuali e della libertà nel suo rapporto con la democrazia. Gli interlocutori sono i comunisti, in particolare quelli italiani, e Benedetto Croce.

Nel terzo capitolo, *Oltre il mito della democrazia come autogoverno (1959)*, il confronto è con le tesi esposte da Bobbio durante una conferenza tenuta a Brescia nel 1959, nel

⁸² Cfr. György Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino, 1956.

⁸³ Norberto Bobbio, *De Senectute*, cit., p. 118.

corso della quale comincia ed esprimere una delusione per quello che la democrazia reale era diventata in Italia, ben diversa dalle sue aspettative. Analizzandone gli sviluppi, mostra anche un sostanziale arricchimento della sua concezione che comincia a tenere in maggior conto, rispetto alle elaborazioni degli anni precedenti, un autore quale Kelsen.

In *Socialismo, democrazia, pluralismo (1975-76)*, quarto capitolo, i temi affrontati sono quelli del rapporto tra democrazia e socialismo e il carattere pluralista delle democrazie. Gli interlocutori sono, almeno in parte, gli stessi comunisti italiani, con posizioni che, rispetto al confronto degli anni '50, si sono avvicinate a quelle di Bobbio sui temi della libertà e della concezione della democrazia.

Il quinto capitolo, *Democrazia tra idea normativa e realtà (1978-89)*, descrive il pensiero della maturità di Bobbio sulla democrazia, quella che è la sua 'teoria della democrazia', attraverso il confronto con i classici del '900 che hanno contribuito a formarne il pensiero e con la individuazione degli elementi necessari ad identificare un regime democratico sia in termini di valori che di istituzioni. Il capitolo ripercorre inoltre il dibattito su quelle che lui ha chiamato le 'promesse non mantenute della democrazia', indagando sullo scarto tra 'democrazia ideale' e realtà.

Nel capitolo sesto, *Lo stretto legame tra democrazia, diritti, pace*, viene indagata la stretta connessione che Bobbio ritiene esistere tra i tre elementi perché vi possa essere un effettivo regime democratico.

In *Le nuove sfide dopo il crollo del comunismo reale (1989-2001)*, capitolo settimo, ci si confronta con le tesi di Bobbio sulle implicazioni di filosofia politica derivanti dal fallimento del comunismo reale, con le conferme di molta parte delle tesi da lui sostenute per una vita e con aggiustamenti e correzioni introdotti a seguito di quanto accaduto.

Nell'ottavo ed ultimo capitolo, *La democrazia dell'alternanza in Italia (1984-2001)*, vengono discusse le tesi di Bobbio riguardo a due temi rilevanti e in qualche modo correlati. Il primo è la necessità di definire un criterio univoco di distinzione tra destra e sinistra che, dopo il 1989, lui sente come necessaria per evitare che il crollo del comunismo porti anche ad affossare l'impegno a rendere gli uomini meno 'diseguali'. Il secondo riguarda la discontinuità politica a seguito dell'affermazione di Forza Italia alle elezioni del 1994, con un cambiamento che modifica significativi aspetti della costituzione materiale.

1 - Per una democrazia integrale (1945-46)

Il saggio che Bobbio pubblica nell'estate del '45, *Stato e democrazia*¹, è il suo «[...] primo scritto teorico sulla questione democratica»², quando della democrazia aveva una «[...] concezione etica, fondata su riconoscimento dell'uomo come persona»³. È un testo che risente del clima di soddisfazione per la fine della guerra e delle grandi speranze che si erano aperte per la ricostruzione dell'Italia basate sulla costruzione di una reale democrazia: «[...] la situazione storica odierna non potrebbe essere più favorevole per l'intrapresa della nuova democrazia»⁴.

Dal 25 aprile, data della Liberazione, erano passati meno di 3 mesi, ed egli univa l'impegno di professore di filosofia del diritto all'Università di Padova alla militanza in quel Partito d'Azione la cui breve stagione nella storia dell'Italia è stata tanto effimera sul piano politico quanto influente sulla vita intellettuale e civile del Paese, grazie ai contributi di molti dei suoi esponenti, a cominciare dallo stesso Bobbio.

Stato e democrazia esprime la visione della democrazia che aveva allora in mente il Partito d'Azione, come Bobbio ricorderà tanti anni dopo, l'idea cioè di una «rivoluzione democratica, [...] potrei definirla oggi 'democrazia integrale'»⁵, che, pur nella sua vaghezza, rappresentava ambiziose e legittime aspirazioni. La democrazia avrebbe dovuto essere «[...] non soltanto formale ma anche sostanziale, non soltanto strumentale ma anche finalistica, non soltanto come metodo ma anche come insieme di principi ispiratori inderogabili»⁶.

Per Bobbio, le formulazioni teoriche di Stato totalitario proprie delle teorie giuridiche e politiche del fascismo in Italia e del nazismo in Germania, avevano un carattere antitetico, almeno ad un primo sguardo.

¹ Norberto Bobbio, *Stato e democrazia*, cit.

² Id., *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 88.

³ *Ibidem*.

⁴ Norberto Bobbio, *Stato e democrazia*, cit.

⁵ «Per noi L'Italia non era mai stata una democrazia compiuta, tanto che il programma del Partito d'Azione poteva essere riassunto in due sole parole «rivoluzione democratica», Bobbio Norberto, *Autobiografia*, cit., p. 87.

⁶ Norberto Bobbio, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 110.

Il fascismo considerava lo Stato come ente superiore agli individui, sia presi singolarmente che nel loro complesso, in quanto portatore di personalità morale oltretutto giuridica, avente dignità ed autonomia proprie, «[...] di fronte alla quale la personalità degli individui è deficiente e viziata, bisognosa a sua volta di un'integrazione in un ente sopraordinato e infallibile»⁷.

La giustificazione teorica di tale affermazione, frutto della esigenza pratica di dominio, fu la teoria hegeliana dello stato etico, nella sua interpretazione da parte di Giovanni Gentile.

In questa visione lo Stato non è sottoposto alle leggi della morale o del costume degli individui, ma anzi è portatore di una sua morale. Inoltre, la morale dello Stato è superiore a quella degli individui che quindi attuano la propria «[...] soltanto volendo quello che vuole lo Stato»⁸.

All'opposto in Germania «[...] la dottrina dello Stato etico non ebbe, nel movimento nazionalsocialista, né propugnatori né difensori»⁹ e ciò malgrado la tradizione hegeliana non solo fosse di casa ma avesse influenzato in senso sostanzialmente autocratico le dottrine degli scrittori di diritto pubblico (Gierke, Jellinek). Lo Stato veniva svalutato rispetto al popolo, ridotto ad apparato, «[...] cieco meccanico esecutore della volontà di una persona autoproclamatasi interprete infallibile del popolo»¹⁰. Questa persona era interprete della volontà del popolo. Stato quindi come macchina esecutiva tra il capo e il popolo, ente astratto tra persone reali con una funzione di mero strumento.

Il fascismo accresceva in modo artificioso dignità e maestà dello Stato. Il nazismo lo giustificava spersonalizzandolo e degradandolo. Strade distinte ma che portano comunque alla separazione degli individui-sudditi dallo Stato, che viene visto come ente a sé stante. Si tratterebbe, per Bobbio, di un carattere comune delle teorie dell'assolutismo statale in tutte le epoche. L'una è la concezione dello Stato-divinità, l'altra quella dello Stato-macchina.

La divinizzazione dello Stato con la statolatria che ne deriva serve per tenere lontani i sudditi e, insieme, per pretendere da loro «[...] cieca ed assoluta obbedienza agli ordini che vengono emanati in nome di tale maestosa e sublime divinità»¹¹.

Lo Stato-macchina diventa invece uno strumento docile e potente di cui solo chi lo controlla conosce i meccanismi e le regole di comando, facendo sì che «[...] la massa dei

⁷ Bobbio Norberto, *Stato e democrazia*, cit.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

sudditi la quale non ha contatto con quelle leve e non conosce quel funzionamento, in completa balia dei suoi guidatori, sia schiacciata e stritolata, quasi fosse la materia prima che questa macchina elabora per trarne i prodotti necessari a seconda delle circostanze, ora soldati, ora operai, ora spie, ora sicari non uomini ma utensili»¹². In altre parole, «[...] non uomini, ma ingranaggi»¹³. Tuttavia queste due concezioni dello Stato sono meno lontane di quanto non appaia perché portano allo stesso risultato, ovvero alla entificazione dello Stato, cioè a considerarlo un ente a sé stante: «Entrambe le concezioni, tanto quella dello Stato macchina, quanto quella dello Stato divinità, si possono ritrovare nelle teorie politiche che accompagnano la formazione dello Stato moderno, cioè dello Stato unitario ed accentrato che sorge dalla dissoluzione dello Stato feudale»¹⁴.

Per Bobbio lo Stato moderno, dopo essere sorto come Stato-macchina si è andato consolidando come Stato-divinità, con una evoluzione che ha visto la convergenza degli aspetti di divinizzazione e meccanizzazione. Controllo della ‘macchina’ e principio della sovranità personale assoluta che non conosce alcun superiore ad eccezione di Dio, si sono andati intrecciando, realizzando quella «[...] perfetta compenetrazione tra principe e stato, tra sovranità e apparato esecutivo, in cui consiste l'essenza e la forza della monarchia assoluta»¹⁵. È una convergenza che consolida lo Stato nell'epoca del dispotismo, definito qui il ‘dispotismo’ come lo stato con una «[...] sua personalità distinta a quella dei sudditi a cui sovrasta»¹⁶, sia esso lo Stato-cosa o lo Stato-Dio o anche la combinazione di entrambi. La entificazione dello Stato è quindi la formula del dispotismo nel solo significato che gli si può attribuire, come «[...] separazione senza comunicazione né ricambio tra Stato e sudditi, tra dominatori e dominati»¹⁷. Stato-macchina e Stato-divinità vanno quindi visti come aspetti diversi dello stesso fenomeno storico, se non altro dal punto di vista degli effetti che producono.

I riferimenti teorici richiamano il pensiero di Hobbes, Hegel e Marx. Nella fondazione dello Stato assoluto di Hobbes sono evidentissimi, secondo Bobbio, i due momenti della divinizzazione e della meccanizzazione dello Stato che vivono in pacifica convivenza sul terreno della sua giustificazione.

È con la crisi dell'Illuminismo e l'emergere delle prime dottrine dello Stato democratico contrapposto allo Stato dispotico che le teorie dello Stato-divinità e Stato-macchina potranno apparire il rovesciamento l'una dell'altra. I poli sono rispettivamente Hegel che

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

«[...] rappresenta l'estrema fase del processo di divinizzazione dello Stato ed è Stato-Dio che non contiene più in sé alcun elemento meccanico, perché questo si ritrova, se mai, nella società civile che precede lo Stato»¹⁸, e Marx con la sua concezione dello Stato come strumento di classe che è Stato-macchina da cui è stato espunto ogni elemento divino.

Il superamento della teoria del dispotismo, non poteva che avvenire sulla base di una concezione giusnaturalistica, che presuppone l'esistenza di diritti naturali dei sudditi che preesistono allo Stato e che sono alla base della dottrina contrattualistica dello Stato e servono quale fonte di legittimazione del potere sovrano, sia esso una singola persona fisica oppure una molteplicità di persone. Per dirla con Machiavelli: che si tratti di un principato o si tratti di una repubblica.

La legittimazione contrattualistica del sovrano ha due facce: da un lato c'è il *pactum societatis*, cioè il patto associativo che consente di trasformare una moltitudine dispersa in un popolo, dall'altro il *pactum subjectionis* che prevede l'alienazione della libertà del popolo a favore del sovrano.

Ma, dice Bobbio, il patto di sottomissione sovrapponendosi al patto associativo, e «[...] ammettendo l'alienazione da parte del popolo della sua libertà, finiva per distruggere l'efficacia del secondo, e quindi la ragione stessa della concezione contrattualistica»¹⁹, perché presuppone la entificazione dello Stato e la separazione tra popolo e sovrano, sudditi e capo, dominati e dominatori, caratteristica essenziale di uno Stato non democratico. Risolvendo *in toto* il patto associativo all'interno del patto di subordinazione, per il Bobbio del '45, Hobbes restava all'interno delle teorie del dispotismo²⁰.

È con Rousseau che si supera la teoria del dispotismo, eliminando il patto di subordinazione che viene sussunto all'interno del patto associativo dando vigore ed efficacia al fondamento democratico dello Stato. Il patto associativo assume quindi «[...] il valore di fondamento unico ed esclusivo della sovranità»²¹.

Così lo Stato sorgeva dal popolo, diventando non più un ente distinto e separato logicamente dal popolo stesso e con la volontà del popolo unificata nello Stato come volontà generale. Lo Stato si identifica con la volontà generale e quindi lo Stato è il popolo. Scompare la separazione tra dominati e dominatori e ciascun cittadino è, al tempo stesso, governante e governato. Per Bobbio è la rimozione di questa scissione che rende il pensiero di Rousseau «[...] la prima e più coerente teorizzazione dello Stato democratico moderno

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. paragrafo più avanti sulla lettura bobbiana di Hobbes nell'articolo cui ci si riferisce qui.

²¹ Bobbio Norberto, *Stato e democrazia*, cit.

[...] come lo Stato in cui il potere direttivo ed esecutivo non è entificato in una persona superumana o in un apparato subumano, a cui gli uomini si debbano inchinare come schiavi o da cui debbano essere utilizzati come strumenti, ma è la manifestazione più diretta e legittima della volontà degli individui, mutuamente collegati in una collettività»²².

Non sfugge a Bobbio che in Rousseau vi è una astrattezza ideologica nella soluzione proposta né che meriti la ben più rilevante critica di dare «[...] adito all'accusa di condurre al dispotismo in modo altrettanto inevitabile delle dottrine che essa stessa aveva voluto eliminare»²³.

Sarebbero state più le dottrine liberali di Locke e Montesquieu ad ispirare l'indebolimento dell'assolutismo monarchico, lungo la strada dello smantellamento graduale del vecchio Stato che si poteva rendere inoffensivo, strada i cui cardini erano la dottrina della divisione dei poteri e quella che riconosceva all'individuo diritti naturali imprescrittibili. In tal modo veniva affermata una sfera di libertà individuale irriducibile e non subordinabile ad un potere coattivo esterno, sottraendo allo Stato una larghissima parte dei suoi poteri tradizionali, aprendo quindi lo spazio alla tolleranza religiosa e alla libertà di pensiero, nonché al liberismo economico.

Peraltro, per quanto ne riducesse i poteri, il liberalismo non era in grado di eliminare lo Stato e non riuscì a rimuovere del tutto una sua entificazione residua finendo quindi «[...] per addomesticare, ma non per uccidere il vecchio leone, il quale continuò di tanto in tanto a scuotere fieramente la criniera per dimostrare la sua maestà»²⁴.

Per Bobbio, la teoria politico-giuridica liberale consolida il distacco tra la sfera pubblica e quella privata degli interessi e quindi non risolve il contrasto tra Stato ed individuo, mantenendo quindi la entificazione dello Stato che caratterizza e fonda lo Stato pre- e antidemocratico. In questo modo lo trasforma, pure al di là delle intenzioni dichiarate, con una conseguenza obbligata, in un «[...] docile strumento della potenza di chi arriva per primo a mettervi sopra le mani non tanto forte egli stesso da prendere le redini, ma non così debole che non possa tirare esso solo il carrozzone laddove al guidatore piacerà di condurlo»²⁵.

Lo Stato democratico, invece, è l'opposto dello Stato entificato, è la formula per liberarsi dallo Stato totalitario ed è definito e delimitato da una serie di attributi positivi e negativi che indicano ciò che deve e non deve essere.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

In positivo, uno Stato democratico prevede in primo luogo di essere il punto di incontro delle volontà dei cittadini per quanto riguarda i temi della convivenza sociale. Inoltre, è «[...] un complesso di relazioni di persone individuali, e il punto in cui la mia volontà si scontra con quella dell'altro e diventa volontà sociale, e riporta lo Stato alla sua funzione essenziale, che è quella di essere la manifestazione più completa e più ampia, più diretta e genuina della volontà sociale»²⁶.

In terzo luogo, Stato democratico è il popolo stesso nel momento in cui produce le leggi. Infine, è «[...] la volontà dominante nell'atto di fare le leggi, cioè nell'atto di esercitare la sua sovranità»²⁷.

In tal modo si supera il distacco tra il singolo individuo e lo Stato, perché la democrazia è la sua costruzione dal «[...] basso per opera del popolo costruttore»²⁸, frutto della «[...] costante e ininterrotta costruttività degli uomini, che creano con il loro ingegno e con il loro lavoro il progresso civile»²⁹, umanizzando con ciò lo Stato.

qui si vuol parlare semplicemente dello Stato degli uomini, nel senso più sobrio e più limpido della parola, dello Stato che, essendo l'edificio che gli stessi uomini si sono costruiti per abitarvi, non deve essere per loro né un castello incantato né una prigione³⁰.

Al di fuori rimane confinato il negativo, ciò che lo Stato non è o meglio, ciò che non deve essere. Non gli si possono attribuire sentimenti, passioni, opinioni. Non è un idolo cui dover ubbidire nelle più varie circostanze. Non è uno strumento di cui servirsi per qualsiasi uso. Soprattutto non è «un ente collettivo personificato»³¹, così come «non è qualcosa che sussista al di fuori di noi»³². Infine, non è un meccanismo «[...] a cui si possa trasmettere o da cui si possa ricevere un moto»³³.

Il dispotismo, per Bobbio, si alimenta della opinione ufficiale e della morale di Stato, mentre la democrazia sia basata sul costume e la pubblica opinione, che ne sono specchio e garanzia. In tal senso, lo Stato è «[...] il complesso delle istituzioni in cui la volontà dei singoli trova la via per trasformarsi in volontà generale»³⁴.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

Bobbio auspica una sostanziale discontinuità e quindi la costruzione di uno nuovo Stato, perché ritiene non basti l'estensione del vecchio Stato liberale in quanto quello non ha saputo portare alla democrazia bensì al «[...] frutto amaro ed aspro dello Stato totalitario»³⁵.

Lo lotta per la libertà diventa lotta del popolo per costruire dalle fondamenta e dal basso le nuove istituzioni popolari, estendendo la «democrazia indiretta» che, nel vecchio Stato liberale, limitava il governo da parte del popolo alla rappresentanza nazionale e alle elezioni. Ciò non basta perché serve introdurre anche la democrazia diretta.

L'idea di rappresentanza non viene eliminata ma semmai diffusa vivificando lo Stato, cioè la «... volontà generale proponente e deliberante», attraverso il suo decentramento e moltiplicando gli istituti rappresentativi «[...] in ogni piccolo centro abitato, in ogni officina, ovunque si lavora e si costruisce».

Bobbio chiama 'democrazia diretta' questa articolazione delle sedi di decisione politica e la vede come il modo per assicurare una collaborazione effettiva di tutti i cittadini attivi nella gestione della cosa pubblica.

Il senso della auspicata 'democrazia diretta', di evidente ascendenza rousseauiana, vuole rifuggire dall'approccio ideologico ed astratto di Rousseau, ed ambire a stare sul terreno concreto. Ancorché Bobbio sia molto parco nel ricordare gli specifici riferimenti e le fonti di ispirazione delle sue idee³⁶, sembrano qui evidenti le ispirazioni che vengono, oltreché da Rousseau, dal pensiero federalista di Carlo Cattaneo³⁷ e dalle suggestioni del Tocqueville fine analista della democrazia americana e della sua costituzione materiale³⁸ e, ovviamente, dal filone di pensiero liberalsocialista di Carlo Rosselli e Guido Calogero.

Questa idea di 'democrazia diretta', con le sue dimensioni sostanziali, finalistiche, con principi ispiratori inderogabili, ancorché piuttosto vaga, pare essere alquanto diversa da quella concezione procedurale della democrazia fatta propria dal Bobbio della maturità.

È da capire quanto la netta prevalenza della dimensione normativa, presente nei testi di questi anni, si mantenga nel Bobbio più maturo attento, in seguito, sempre più alle regole e procedure formali della democrazia e alle sue istituzioni. In particolare, andrà indagato

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori: Capire e cambiare la politica*, Bocconi Editore, Milano 2019.

³⁷ Carlo Cattaneo è stato uno degli autori che Bobbio ha studiato a fondo ed ha amato. Si veda la raccolta di saggi pubblicati in Norberto Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1994.

³⁸ Cfr. Alexis (de) Tocqueville, *La democrazia in America* (1835, 1840), Rizzoli, Milano 1982, edizione 1992.

quanto, nella sua visione successiva, egli conservi quella dimensione valoriale così fortemente accentuata negli anni '45-'46 e, nel caso, cogliere l'evoluzione del pensiero.

A questa nuova democrazia non si può che arrivare grazie al socialismo e alla forza del proletariato, energia nuova che si presenta sulla scena della storia e che è quindi il soggetto storico della costruzione del nuovo Stato. Tra socialismo e democrazia il legame è indissolubile nel senso che «[...] solo il socialismo attua la democrazia radicale e solo la democrazia dà la prova della maturità del socialismo».

Bobbio non nega che ci possano essere uno Stato socialista non democratico (URSS) o una democrazia non socialista, ma ritiene che questi siano fatti contingenti, e, in particolare, la identificazione tra socialismo e Stato totalitario è soltanto una constatazione storica limitata e non corrisponde ad una necessità teorica. Non ci sarebbe, insomma, contrasto di principio tra socialismo e democrazia che, invece, sono l'uno la attuazione dell'altra.

D'altra parte, anche la società borghese, quando si era sentita minacciata, aveva conservato solo i propri privilegi di classe chiudendosi nella roccaforte dello stato totalitario.

Allo stesso modo, lo Stato totalitario è stata la fortezza della «società proletaria, al suo primo affacciarsi alla ribalta del potere politico»³⁹ a fronte delle minacce dei suoi «nemici agguerriti e implacabili»⁴⁰ che hanno tentato di impedirne la nascita e lo sviluppo.

Il democratico radicale che è il Bobbio dell'immediato dopoguerra, quando i rapporti politici di forza in Italia non erano ancora stati misurati dal consenso elettorale, ed è grande la sua fiducia per il possibile ruolo di rinnovamento delle forze che rappresentano il proletariato, osserva che maturità o immaturità del proletariato, la sua forza o debolezza, si misureranno sul terreno della instaurazione in Italia di un nuovo stato totalitario o di uno stato democratico.

In questa chiusura del saggio c'è, *in nuce*, un confronto teorico e politico con le forze e il pensiero che stavano dietro al «proletariato», ovvero il Partito Comunista Italiano e il marxismo che avrebbe caratterizzato nei decenni a venire il contributo di Bobbio alla vita culturale e civile dell'Italia.

Stato e democrazia può essere considerato la cornice di teoria politica di Bobbio nell'immediato dopoguerra e quindi la chiave di lettura degli altri suoi testi sul tema della democrazia scritti tra il '45 e il '46. Si tratta degli articoli pubblicati su *Giustizia e Libertà*, giornale del Partito d'Azione, della recensione del libro di Karl Popper *La società aperta*

³⁹ Norberto Bobbio, *Stato e democrazia*, cit.

⁴⁰ *Ibidem*.

*e i suoi nemici*⁴¹ pubblicato sulla rivista *Il Ponte* e del testo della prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico all'Università di Padova di fine '46 sul tema *La persona e lo Stato*. I temi sono l'autogoverno, il carattere non solo formale della democrazia, l'educazione dei cittadini, il costume democratico, il ruolo dei partiti politici.

1.1 Autogoverno

«Il federalismo è il principio più profondamente innovatore dell'età contemporanea. Il federalismo attua nell'ambito della società civile l'accordo tra il potere centrale e i gruppi periferici con un maggior rispetto delle autonomie delle singole parti rispetto al tutto e con un minore rafforzamento del tutto rispetto alle parti»⁴².

L'ispirazione a Cattaneo è chiara e riconosciuta, il cui insegnamento, dirà Bobbio, stava nella «sua polemica contro lo Stato accentrato sul modello napoleonico»⁴³, considerato come una delle condizioni che avevano favorito l'avvento del fascismo.

Non ci si può accontentare del suffragio universale come nel corso del XIX secolo, perché della democrazia ne è solo uno strumento ma non l'essenza. La democrazia odierna progredisce «non tanto in proporzione l'estensione meramente quantitativa del suffragio quanto proporzionalmente al moltiplicarsi delle istituzioni di autogoverno»⁴⁴.

La pratica dell'autogoverno è la libertà intesa come esercizio del potere dal basso, che è il concetto di federalismo di Cattaneo inteso come «teorica della libertà».

L'attenzione prevalente, se non esclusiva, è su una delle due dimensioni della libertà politica, quella libertà positiva che consiste nell'obbedire alle leggi che la comunità si è data. Pare assente l'altra dimensione della libertà politica, quella libertà negativa intesa come libertà dallo Stato, come limite invalicabile che lo Stato deve rispettare nei confronti del singolo cittadino. Questa distinzione tra le due libertà non era allora del tutto chiara a Bobbio e lo sarebbe diventata quando il dibattito sulla libertà sarebbe passato dal confronto con il fascismo a quello con il comunismo.

Che le due libertà siano mutualmente connesse ed entrambe necessarie per una democrazia effettiva, fu una acquisizione successiva. Lo stesso Bobbio non esclude di aver dato più rilievo alla libertà come autonomia, quale reazione allo Stato autoritario di cui ci si era liberati, sulla base della contrapposizione tra autocrazia e democrazia proposta da

⁴¹ Cfr. Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), cit.

⁴² Norberto Bobbio, *Le due facce del federalismo* in *Giustizia e Libertà*, 7 giugno 1945 ristampato in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., p. 7-10, p. 7.

⁴³ Ivi, p. 103.

⁴⁴ Ivi, p. 15.

Kelsen e da lui fatta propria, a sua volta ispirata alla distinzione kantiana tra autonomia ed eteronomia⁴⁵.

Bobbio ricorda però anche come allora egli sostenesse una concezione etica della democrazia, alla quale avrebbe poi sovrapposto quella procedurale attinta da Kelsen. La concezione etica è fondata sul rispetto dell'uomo come persona che «precede la nascita dell'organizzazione statale, e, proprio perché non ne dipende, ne segna i limiti. La concezione personalistica della democrazia per cui l'individuo viene prima dello Stato, implica il riconoscimento e quindi la protezione dei diritti che appartengono alla persona in quanto tale»⁴⁶.

Seppur non del tutto chiara la distinzione tra libertà positiva e libertà negativa, e con un lessico diverso, in realtà Bobbio rivendicherà una continuità sostanziale di pensiero nell'aver considerato i «diritti propriamente detti personali, i diritti civili, che insieme costituiscono il contenuto specifico della cosiddetta libertà negativa o libertà dallo stato»⁴⁷.

1.2 Una democrazia non solo formale

A fianco del valore positivo di una democrazia non solo formale, in quanto attuazione della idea di libertà come autonomia, c'è, per così dire, un valore ulteriore di natura difensiva contro il rischio di ritorno alle esperienze totalitarie: «Non si combatte per un metodo elettorale, non si sacrifica la roba e la vita per un espediente di governo»⁴⁸.

La tragedia della Repubblica di Weimar che ha consentito l'andata al potere del nazismo in Germania nel 33 «[...] è un esempio evidentissimo di democrazia strumentale»⁴⁹ i cui nefasti risultati «[...] sono stati resi possibili dalla precedente concezione puramente formale della democrazia»⁵⁰, in cui la democrazia era rimasta negli articoli della Costituzione di Weimar ma non era entrata nel costume. Sradicata come era dal costume rimase lettera morta. Il costume democratico sostiene le istituzioni democratiche che, a loro volta, lo rafforzano: costume e istituzioni si tengono assieme come due facce di una stessa medaglia.

⁴⁵ Ivi, p. 105.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 26.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Se fare una costituzione democratica è relativamente facile, far sì che essa resista agli «[...] agli urti del tempo è cosa malagevole e difficile»⁵¹. Sarebbe illusorio attribuire alla sola forma giuridica il suo successo o l'insuccesso. Una forma politica priva di contenuto sociale non può dare stabilità agli squilibri e porre riparo ai malanni. Occorre una riforma radicale dello Stato in grado di trarre a sé tutte le classi sociali le quali, avendo interesse per la democrazia, la difenderanno. Se invece, all'opposto, si dovessero dividendo gli operai dai ceti medi, questi ultimi sarebbero spinti «[...] inesorabilmente verso la politica della reazione»⁵².

Bobbio, parlando di Weimar e pensando all'Italia, ricorda come forma politica e società con i suoi molteplici interessi e valori, vadano pensati assieme per costruire uno Stato democratico che possa durare nel tempo ed evitare derive totalitarie come quelle appena lasciate alle spalle. Vede due possibili esiti. Da un lato la vittoria delle «[...] nuove forze sociali che premono dal basso per la riforma dell'ordinamento statale»⁵³ in libera e leale lotta democratica e allora la democrazia «[...] avrà qualche seria probabilità di costituire un organismo statale saldo e duraturo»⁵⁴, e sarà «[...] non più soltanto politica ma anche necessariamente economica, non più borghese o di centro ma popolare»⁵⁵. Dall'altro, nel caso di vittoria delle forze conservatrici, «[...] si avrà una democrazia di nome, e un governo, nella migliore delle ipotesi, paternalistico di fatto»⁵⁶.

La sua preferenza al riguardo è netta: «Oggi, in Italia, solo un'unione stretta e attiva tra i partiti che sono in contatto con le forze sociali in movimento d'ascesa, dei partiti della sinistra, può assicurare una democrazia reale e duratura»⁵⁷. La scelta di valore è chiara, ancorché scarsamente determinata nelle sue forme ed è quella di una «[...] democrazia non formale, ma reale, socialista e liberale ad un tempo; non dittatura del proletariato ma democrazia progressiva»⁵⁸. Non manca, al Bobbio militante provvisorio di un partito politico durato lo spazio di una stagione, il conforto nel vedere un analogo percorso da parte del «...comunismo, partito da ben altro lido è giunto oggi allo stesso porto: non dittatura del proletariato, ma democrazia progressiva»⁵⁹.

⁵¹ Ivi, p. 33.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, p. 41.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 41-42.

⁵⁷ Ivi, p. 42.

⁵⁸ Ivi, p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*.

1.3 Costume democratico e educazione dei cittadini

La garanzia di durata di ogni costituzione è data dal suo radicamento nel costume di un popolo, intendendo per costume la convinzione che essa risponda alle esigenze di libertà e giustizia che esso ha maturato in un determinato periodo della sua storia. Una costituzione sradicata dal costume rimane lettera morta come troppe volte si è visto: «[...] la storia delle costituzioni scritte, un secolo e mezzo di storia, è una storia di fallimenti, di illusioni cadute, di errori generosi o perversi: carte costituzionali concesse dai re ai loro popoli e poi ritolte, giurate poi spergiurate; costituzioni votate da assemblee di rappresentanti del popolo e poco dopo annullate da nuove forze politiche in ascesa»⁶⁰.

Ciò, se possibile, è ancora più vero nel caso di istituzioni e costituzioni democratiche che richiedono un uomo libero e responsabile che è al tempo stesso premessa ed esito di istituzioni democratiche in grado di avere durata. Costume ed istituzioni democratiche sono due gambe che si sorreggono a vicenda.

La democrazia non si riduce a metodo per selezionare la classe politica, «mero strumento di governo, per quanto più rispettoso della persona umana del metodo autocratico»⁶¹, ma ha un proprio fine che è l'educazione dei cittadini alla libertà perché solo l'uomo libero è responsabile. Tuttavia questa libertà dell'essere umano non è data a priori, sembra piuttosto essere, per Bobbio, l'esito possibile, gradito e ricercato, di una società nella quale vi siano condizioni culturali, economiche e politiche che lo conducano, anche suo malgrado, ad «[...] acquistare coscienza del proprio valore di uomo, e quindi delle proprie possibilità e dei propri limiti nel mondo degli altri uomini»⁶².

Libertà, responsabilità, democrazia sono quindi elementi che si richiamano l'un altro e che richiedono istituzioni «[...] che garantiscano quelle condizioni economiche e sociali indispensabili perché la massa informe e inerte delle vittime dei succubi della volontà di potenza si articoli in una molteplicità di persone coscienti del proprio valore e dei propri limiti, non ulteriormente assoggettabili all'arbitrio di coloro che detengono un potere incontrollato»⁶³. L'educazione del cittadino diventa quindi un aspetto costitutivo della democrazia da costruire.

1.4 La lezione di Londra sul ruolo dei partiti

Che i moderni partiti politici fossero un elemento connesso alla dimensione di massa della politica nel suo evolvere dallo Stato liberale verso lo Stato democratico, era già stato

⁶⁰ Norberto Bobbio, *Istituzioni e costume democratico*, cit. p. 32.

⁶¹ Ivi, p. 29.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, pp. 29-30.

analizzato e teorizzato da vari autori. Con impostazioni diverse e talora contrapposte, da Robert Michels a Gaetano Mosca, da Max Weber a Hans Kelsen, il ruolo dei partiti politici nella prima parte del '900 viene riconosciuto come un portato necessario delle democrazie, un destino della politica nella fase di irruzione delle masse nell'agone politico.

Il primo contributo che Bobbio porta su questo tema è frutto anche di un viaggio di studio fatto in Inghilterra proprio per capire meglio le dinamiche reali di un sistema democratico che si era oramai andato consolidando e dal quale voleva prendere ispirazione per l'Italia. Le sue valutazioni verranno illustrate in una conferenza a Roma⁶⁴.

L'insegnamento che ne trae è quello che vede i grandi partiti, organizzati su basi democratiche, necessari alla vita delle democrazie. Le democrazie stesse hanno prodotto i partiti organizzati, in quanto l'allargamento del suffragio universale ha «[...] reso inevitabile la formazione di grandi e bene organizzate associazioni politiche»⁶⁵. A determinare il fenomeno nuovo «fu un mutamento istituzionale: l'estensione del suffragio a sempre più vaste categorie di cittadini»⁶⁶. Di partiti ce ne sono sempre stati in tanti regimi politici, però il partito «[...] organizzato in associazione, con i suoi statuti e i suoi regolamenti, con i suoi organi e i suoi aderenti, è un fenomeno originario dello Stato democratico moderno»⁶⁷. Quindi, «[...] organizzazione di partito e stato democratico possono dirsi strettamente connessi»⁶⁸, legati a filo doppio.

L'affermarsi del ruolo dei moderni partiti organizzati ha trasformato, di fatto, un sistema politico quale quello inglese che pure è prova di una costituzione scritta («la costituzione inglese è un prodotto naturale e inconscio della storia stessa del popolo inglese»⁶⁹) e quindi ha «[...] questa specie di costituzione perenne»⁷⁰, in una diversa costituzione materiale⁷¹ che non è più «[...] un regime parlamentare nel senso rigoroso della parola nel significato rigoroso della parola»⁷². Il Parlamento ha smesso di essere una assemblea sovrana. Si è ridotto ad essere un luogo di soli dibattiti. Parla ma non decide.

⁶⁴ Norberto Bobbio, *I partiti politici in Inghilterra*, conferenza tenuta a Roma il 7 aprile 1946, ora in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., pagg. 47-71.

⁶⁵ Ivi, p. 56.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 47.

⁷⁰ Ivi, p. 69.

⁷¹ Il concetto di 'costituzione materiale' è stato introdotto dal giurista e costituzionalista Costantino Mortati (1891-1985).

⁷² Norberto Bobbio, *I partiti politici in Inghilterra*, cit., p. 52.

I partiti tradizionali durante la stagione liberale con limitato suffragio elettorale, si formavano tipicamente in Parlamento entro cui si sviluppava la loro azione politica o, quantomeno, il Parlamento era la sede in cui si prendevano di fatto le decisioni. La discussione avveniva all'esterno: sui giornali, nei circoli, nella opinione pubblica, che, però, non determinavano le decisioni pur contribuendo ad influenzarle. Adesso, invece, la politica del partito laburista si decide nelle sedi di partito e nei congressi delle Trade Unions, e quindi al di fuori dal Parlamento, mentre al suo interno si discute soltanto di decisioni prese altrove.

Il Governo si appoggia su una organizzazione che è extraparlamentare, ovvero il partito che a sua volta, usando la sua disciplina interna, controlla la Camera dei Comuni. Non è più quindi la Camera dei Comuni che controlla il Governo. Come conseguenza il «[...] centro politico del paese si è spostato in basso verso il corpo elettorale, o per meglio dire verso i partiti che lo dirigono, in alto verso il governo che è l'emanazione del partito di maggioranza»⁷³, creando con ciò un tipo nuovo di 'Stato dei partiti'.

1.5 Lo Stato e la condizione umana

La prolusione tenuta da Bobbio per la inaugurazione dell'anno accademico dell'Università di Padova del novembre 1946 e intitolata *La persona e lo Stato*⁷⁴, la prima tenuta dopo la caduta del fascismo, può essere considerata lo sviluppo e l'epilogo delle idee inizialmente illustrate in *Stato e democrazia*⁷⁵ e della fase personalistica del suo pensiero basata sull'idea che il riconoscimento dell'uomo come persona stia alla base della concezione etica della democrazia.

Per Pier Paolo Portinaro, la prolusione di Padova riflette il progetto del Bobbio del 1946 di 'umanizzazione dello Stato' che sarebbe dovuto passare attraverso liberalismo, democrazia, federalismo e socialismo. Il liberalismo quale dottrina di limitazione dell'invadenza dello Stato, la democrazia come strada per rendere coincidenti volontà di tutti con quella generale, il federalismo per creare una organizzazione autonomista dello Stato disarticolando e riorganizzando quello esistente e, infine, al socialismo per una «[...] effettiva redistribuzione dei poteri sociali entro la cornice istituzionale democratica»⁷⁶.

⁷³ Ivi, p. 54.

⁷⁴ Bobbio Norberto, *La persona e lo stato*, prolusione inaugurale alla inaugurazione dell'anno accademico dell'Università di Padova letta il 6 novembre 1946, pubblicata nell'annuario dell'Università di Padova, Successori Penada Stampatori, Padova 1948, riprodotta in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., pp. 72-86.

⁷⁵ Cfr. Norberto Bobbio, *La persona e lo stato*, cit.

⁷⁶ Pier Paolo Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 10-11.

La civilizzazione avviene con la liberazione progressiva dagli idoli rendendo chiara la loro origine e funzione umane.

Lo Stato è uno degli idoli contemporanei più persistenti e maligni. I due modi prevalenti di raffigurazione dello Stato moderno - divinità o macchina, persona o strumento - mancano l'essenziale, cioè l'uomo.

Per liberarsene occorre mostrare che lo Stato è una pura creazione dell'uomo sociale, cioè di quello che «[...] si vincola e non può non vincolarsi con gli altri uomini insieme con lui coesistenti»⁷⁷. Dato che lo Stato totalitario è la rinascita dello Stato tribale in cui l'uomo è del tutto assorbito dalla comunità e le sue opinioni sono soltanto quelle imposte dalla tradizione ed egli stesso ha solo una «pallida consapevolezza della propria personalità»⁷⁸, si può pensare che «una dottrina dello Stato valida a giustificare il moderno totalitarismo non sia in grado di rispondere alla domanda oggi più che mai urgente intorno al posto dell'uomo-persona nella società»⁷⁹.

Primo dovere per la ricostruzione di uno Stato democratico è di ricondurre lo Stato, «supremo tra gli dei terreni, questa *machina machinarum*, al livello della condizione umana»⁸⁰, superando un'età che ha visto l'uomo «...ora accecato da una volgare idolatria di dei terreni, ora soverchiato dalla potenza di una tecnica di cui si è lasciato sfuggire il dominio»⁸¹.

Compito di chi si preoccupa del problema dello Stato dovrebbe oggi essere, dice Bobbio, quello di «[...] ribassare il *Leviatano*, e nell'innalzare la *machina machinarum* a livello dell'uomo»⁸². Il pensiero politico moderno ci aveva già provato ma muovendosi lungo due strade che si sono rivelate incomplete ed imperfette per la umanizzazione dello Stato, incapaci di sconfiggerne la duplice entificazione come Stato etico e Stato macchina, dimensioni che hanno in comune l'elemento del distacco dello Stato dell'uomo.

Il liberalismo ha ritenuto che per liberare l'uomo bastasse limitare potenza ed invadenza dell'apparato dello Stato. La democrazia, invece, ha ritenuto che la sua liberazione potesse avvenire soltanto riformando il sistema di formazione della volontà dominante «[...] estendendola fino a farla coincidere con la volontà di tutti»⁸³. Per il liberalismo c'è una irriducibilità dell'uomo nella sua totalità allo Stato e questa è una premessa che ha

⁷⁷ Norberto Bobbio, *La persona e lo Stato*, cit., p. 85-86.

⁷⁸ Ivi, p. 79.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. 86.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 80.

⁸³ *Ibidem*.

elaborato il pensiero giusnaturalistico. Ogni affermazione di liberalismo presuppone quindi una dichiarazione dei diritti naturali dell'uomo, cioè la proclamazione di diritti dell'individuo che sono precedenti allo Stato e che questo non può né violare né usurpare.

Il liberalismo ha però tradito le proprie premesse teoriche, dato che dietro alla sua richiesta di limitazione dei poteri dello Stato stava certamente una «[...] essenziale ma generica difesa della personalità umana»⁸⁴, ma anche la difesa di interessi espressione di quelle classi interessate a limitare i poteri dello Stato «[...] nella sfera dell'azione esterna dell'uomo, degli interessi economici, del benessere materiale»⁸⁵. La libertà di commercio venne veicolata dalla libertà di coscienza, di culto, di pensiero, e i «[...] giusnaturalisti aprirono la strada ai fisiocrati; i puritani delle colonie americane furono lo schermo dietro cui si appostò la ricca borghesia dell'Europa continentale»⁸⁶. L'esito di questo percorso fu che lo Stato venne via via svuotato, ridotto a mero e impotente guardiano di contese gigantesche che si svolgevano al suo esterno, finendo per sommergere il valore universale dell'uomo e la dignità della persona. «L'errore del liberalismo, fu di considerare lo stato unilateralmente come alcunché di meccanico...»⁸⁷. La critica di Bobbio è alla riduzione meccanicistica dello Stato, sulla base di una concezione puramente astratta ed intellettualistica, che non vede come lo Stato sia nella realtà la «[...] più alta espressione storica dell'uomo collettivo»⁸⁸. Questa riduzione è responsabile del ritorno dell'uomo allo stato primordiale, e fa «[...] riapparire dietro la storia la preistoria, dietro la società civile lo stato di natura»⁸⁹. Lo stato di natura, con l'idea che si tratti di uno stato di guerra di tutti contro tutti dal quale si debba uscire, è stato un elemento fondante delle teorie giusnaturalistiche che sono alla base del pensiero politico liberale ma ora, con un «[...] fatale ricorso storico»⁹⁰, ne diventa anche il punto di arrivo.

Se lo stato di natura era un puro esercizio di ragione per gran parte dei giuristi e filosofi politici che hanno sviluppato il modello giusnaturalista, diventa ora la chiave di interpretazione della vicenda storica in quanto lo stato di guerra di tutti contro tutti «[...] apparve realmente nel più recente passato, nella sfera dei rapporti internazionali e dei rapporti economici»⁹¹. Questo esito, che rimanda chiaramente seppur in controtendenza alle due guerre

⁸⁴ Ivi, p. 81.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, p. 81.

⁸⁷ Ivi, p. 82.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

mondiali del XX secolo e all'era delle dittature fasciste e nazista, viene considerato da Bobbio «[...] il più manifesto e mortifero risultato dello Stato liberale»⁹².

Le teorie democratiche sono l'altra strada per umanizzare lo Stato. Se per il liberalismo lo Stato è una macchina cui limitare le funzioni per renderla inoffensiva, per il pensiero democratico la via per rendere meno oppressiva la volontà dominante dello Stato è quella di allargarne la base fino a farla coincidere con la volontà di tutti. Che gli uomini siano uguali per natura ne è una premessa necessaria e ciò implica che la partecipazione attiva alla direzione dello Stato sia un dovere, un vero e proprio obbligo e non solo una necessità e un diritto. Cittadinanza significa che l'individuo in quanto tale è portatore di un «interesse collettivo che lo rende partecipe dello Stato»⁹³ e in forza di questo deve contribuire alla formazione della volontà generale. Si tratta di un diritto-dovere, o dovere-diritto per meglio accentuare l'elemento che pare prevalente, a cui non ci si può sottrarre così come altri, con la violenza, non devono impedirne l'esercizio.

L'idea di democrazia contiene però anche un rischio latente ma permanente che minaccia di spersonalizzare l'uomo quando la partecipazione politica diventa totale. Quando cioè lo Stato pretende dall'individuo più di quanto questo non debba dare, un impegno totale e anche l'anima, rischiando di trasformarsi nuovamente in un idolo che divora gli uomini. C'è qui la tensione irrisolta ed irrisolvibile tra il principio radicale della perfetta democrazia, quello della perfezione della volontà generale, che eccede e sublima la somma della volontà degli individui che ad essa si devono piegare e lo spazio autonomo, irriducibile del singolo individuo all'interno di una comunità di cui comunque è sovrano. Aporia costitutiva della idea radicale di democrazia.

Per il Bobbio 'personalista' di quegli anni, «[...] l'uomo, in quanto diviene persona, sorpassa continuamente lo Stato, e quindi non può essere racchiuso integralmente nei limiti dello Stato, perché ne va della sua possibilità stessa di allargare gli orizzonti della propria umanità, di irrobustire la propria personalità morale che si perfeziona soltanto nella libertà incondizionata della coscienza»⁹⁴.

Se nell'esperienza politica liberale c'è sempre il rischio dell'anarchia per la confusione tra le esigenze della coscienza e quelle della vita esterna, che porta ad una «[...] illecita estensione della 'libertà dallo Stato'»⁹⁵, nella democrazia «[...] affiora continuamente il

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Ivi, p. 83.

⁹⁵ *Ibidem.*

pericolo di un assorbimento totale della persona nello Stato»⁹⁶ con una politicizzazione degli ambiti economici, religiosi, spirituali. Nella democrazia ci può quindi essere un pericolo permanente di totalitarismo, come nell'antica Grecia, con la sua «riduzione della morale a politica, dell'individuo a cittadino, con quella partecipazione di tutto l'individuo allo Stato, che fa condannare a morte il primo uomo della Grecia come l'ultimo cittadino»⁹⁷.

Totalitarismo è la politicizzazione totale della vita dell'uomo, l'inserimento dello Stato nella sfera personale degli individui senza lasciare alcuna dimensione della vita dell'individuo che il potere pubblico non voglia determinare: cultura, arte, filosofia, religione, oltre ad affetti e averi. Per Bobbio, è Rousseau con il suo modello «[...] più perfetto di Stato democratico, [a porre] in sostanza le fondamenta di uno Stato assoluto»⁹⁸, in linea qui con il giudizio di Popper in *La società aperta e i suoi nemici*, pubblicato l'anno precedente e da Bobbio stesso recensito pochi mesi prima⁹⁹.

Della parte critica del libro di Popper, Bobbio si disse convinto solo parzialmente. Come noto, Popper inserì Platone, Rousseau e Marx nel filone del pensiero totalitario sottoponendoli ad una critica demolitrice con una consistenza teorica e aderenza ai testi molto discutibile e contestata¹⁰⁰. Qui interessa il giudizio del Bobbio di allora, che si ritrova nel rifiuto della utopia platonica, e, par di capire ancorché non lo citi espressamente, anche nel giudizio su Rousseau come si vedrà nella prolusione del novembre 1946, ma non nella «demolizione altrettanto severa dell'intera opera di Marx»¹⁰¹.

A sedurre Bobbio fu piuttosto la parte costruttiva, dedicata a descrivere e giustificare la società aperta contrapposta alla società chiusa: «[...] la democrazia, cioè la società

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 84.

⁹⁹ Bobbio Norberto, *Società chiusa e società aperta*, in «Il Ponte», II, n.12. 1946, rist. in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., pp. 87-97.

¹⁰⁰ Tra gli altri, per la brutalità del giudizio, si veda Luciano Canfora, in una intervista su «Il Corriere della Sera», ad una domanda sulla lettura di Popper del pensiero di Platone, Rousseau e Marx come ispiratori del filone culturale del totalitarismo e delle società chiuse, con una durezza insolita ha osservato che «Popper non se lo fila più nessuno. Ha fatto il tempo suo, ha detto sciocchezze che hanno abbagliato un po' di persone, ma poi è finito. Esistono i testi, se uno legge Platone, c'è l'esatto contrario. Quando uno è ignorante è ignorante». Intervista a Luciano Canfora, «*Quel giacobino di Draghi*». Luciano Canfora, *la Rivoluzione francese e la confusione presente*, Il Corriere della Sera, 21 aprile 2021.

¹⁰¹ Norberto Bobbio, *La società aperta e la persona*, in Id., *Tra due repubbliche*, cit., p. 126.

aperta»¹⁰² è quella in cui il singolo individuo assume una «[...] responsabilità personale e dove la molla della vita sociale è l'iniziativa morale e singolare, [e che] rivendica un'economia antimonopolistica, avversa ai privilegi dei gruppi, ha bisogno di una struttura non monistica ma pluralistica del diritto, esige una religiosità interiore che sgorgi dall'intimità della coscienza»¹⁰³. La società aperta abbraccia tutta l'umanità e si costruisce «sull'intelligenza degli uomini che hanno acquistato consapevolezza del potere critico della propria ragione e l'esercitano per svelare l'inganno e l'inconsistenza dei miti, per distruggere l'autorità e il terrore delle superstizioni selvagge»¹⁰⁴. In quanto tale è «[...] razionale e critica, continuamente in progresso»¹⁰⁵, ed è l'opposto del misticismo.

Di contro alla diade democrazia-società aperta sta l'altra diade società chiusa-totalitarismo, cui corrispondono i rispettivi caratteri di 'civile' e 'barbaro', con uno schematismo manicheo che vede solo due polarità estreme prive di gradazioni intermedie. I due poli non sono visti come concetti limite, come idealtipi, ma come uniche realtà storiche effettuali sui quali viene espresso un giudizio di natura etica, il bene versus il male, prima ancora che una valutazione teorico-politica.

Lo «Stato totalitario è una società chiusa»¹⁰⁶ che si fonda «[...] essenzialmente sulla rigidità dei costumi appoggiati ad un'autorità d'ordine religioso»¹⁰⁷, su una dimensione comunitaria tribale, «[...] essenzialmente un'organizzazione militare e guerriera, che non si giustificerebbe, anzi sembrerebbe addirittura mostruoso, se il suo scopo ultimo non fosse rappresentato dalla preparazione e dalla condotta della guerra»¹⁰⁸.

Da un lato c'è la visione della società fatta di individui, dall'altra c'è la comunità, con la distinzione tra una associazione convenzionale ed artificiale che si unisce per perseguire fini comuni e un gruppo che ha pretese di naturalità, ancorché più precisamente si dovrebbe dire di una naturalità come esito del processo storico che ha formato l'unità di quella specifica comunità sulla base di vincoli di razza, sangue, nazione. Nel caso delle società chiuse la comunità, intesa in questo senso fortemente identitario e non puramente classificatorio, fa scomparire l' 'io' dell'individuo nel 'noi' di una collettività indistinta, caricandosi di significati magici e mistici che si contrappongono all'idea di società «[...] spregiativamente considerata come unione meramente meccanica, o atomistica, di

¹⁰² Ivi, pag. 97.

¹⁰³ Ivi, pag. 92.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ Ivi, p. 94.

individui egoisti e asociali»¹⁰⁹. La ‘barbarie ritornata’, leggi i regimi fascisti e il nazismo, avevano usato questa polemica antilluministica, questo ‘misticismo pagano’, per proclamare la superiorità della comunità così intesa nei confronti della concezione individualistica della società vista come disvalore da eliminare, in nome della «[...] rivalutazione della tribù contro lo Stato moderno, della concezione olistica della società contro quella individualistica»¹¹⁰.

La società chiusa è un pericolo che incombe sempre perché è la tentazione perenne «[...] di quell'uomo primitivo che sonnecchia in ciascuno di noi e si desta e si scatena nei momenti di sconquasso sociale»¹¹¹ e rischia di farci ignorare che gli altri non sono soltanto «[...] i miei figli, quelli della mia terra e della mia razza, ma tutti gli uomini indistintamente»¹¹².

A questa visione Bobbio contrappone l'appello alla coscienza morale propria della concezione illuministica, quella consapevole della legge universale che unisce tutti gli uomini al di sopra delle differenze sociali e in grado di far prevalere la ragione sull'oscurità dell'istinto, ‘l'intelligenza moderatrice’ sulla ‘passione sconvolgitrice’, il «[...] sapere scientifico sulle più screditate superstizioni, [...] l'obbedienza ai principi di un'educazione civile sull'abbandono al furore cieco del fanatismo»¹¹³. Ancora il bene e il male, il giusto e lo sbagliato, la luce e le tenebre. In mezzo, nulla.

La democrazia quindi, per essere tale, deve essa stessa essere la società aperta contrapposta a quella chiusa, altrimenti si ridurrebbe ad essere nulla più che un inganno, «[...] forma senza contenuto, [...] falsa democrazia, [...] democrazia ingannevole e insincera»¹¹⁴. Il *prius* deve essere la società aperta di cui la democrazia diventa il rivestimento formale. Implicito anche se non detto, è che una società chiusa non può dare vita ad uno Stato democratico. Gli elementi costitutivi di uno Stato democratico devono essere il suffragio universale, la garanzia dei diritti dell'individuo, il controllo dei poteri pubblici, l'autonomia degli enti locali, il tentativo di organizzazione internazionale degli Stati¹¹⁵. Questi elementi si basano sulla convinzione che l'uomo sia il fine e non un mezzo, e che quindi

¹⁰⁹ Ivi, p. 88.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Ivi, pag. 95.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, p. 95.

¹¹⁴ Ivi, p. 96-97.

¹¹⁵ Ivi, p. 96.

una società è «[...] tanto più alta e civile quanto più accresce e rinvigorisce, e non avvilita o mortifica, il senso della responsabilità individuale»¹¹⁶.

Detto diversamente: «[...] l'uomo, il singolo, la persona nella sua dignità e nella sua inviolabilità»¹¹⁷ è ciò che emerge «[...] sotto la caligine delle superstizioni sociali»¹¹⁸ nella aspirazione alla società aperta che rompe lo «[...] spirito esclusivistico di ciascun gruppo»¹¹⁹ e che è il presupposto della democrazia come ordinamento giuridico, politico e sociale, cioè della costituzione materiale di uno Stato democratico, nel senso hegeliano di *Verfassung*. Per questo Bobbio, riprendendo un tema ricorrente nei suoi testi scritti nel biennio 1945-46, richiama alla necessità, per la democrazia, di contenuti sostanziali: «[...] purtroppo, una concezione meramente formale e strumentale della democrazia prevale ancora oggi nel mondo»¹²⁰.

1.6 Un pensiero ancora in formazione

Il Bobbio che scrive sulla democrazia nell'immediato dopoguerra sconta un pensiero ancora in formazione, fortemente segnato dall'esperienza della dittatura fascista e della sua caduta e dalle speranze, in parte anche palingenetiche, di quella fase storica di *statu nascendi* che fu la costruzione della Repubblica Italiana. Inevitabile quindi vi siano elementi del pensiero di allora caduchi che poi non riprende quando non rovescia del tutto accanto a idee che si sarebbero poi andate sviluppando e che avrebbero acquisito ben altra solidità e maturità.

1.6.1 Prima lettura di Hobbes

È il giudizio su Hobbes quello che, forse, mostra la discontinuità più netta tra il Bobbio dell'immediatissimo dopoguerra e quello degli anni a venire. La lettura qui del pensiero di Hobbes e delle tematiche giusnaturalistiche, è ancora acerba, molto lontana della profondità analitica di cui Bobbio avrebbe poi dato prova, che lo portò a mutare radicalmente il suo giudizio e riconoscendo anzi a Hobbes il ruolo di fondatore concettuale dello Stato moderno.

Tra definirne la dottrina politica una «[...] perfetta giustificazione dello Stato totalitario»¹²¹ nel saggio dell'estate 1945 e il ricordare, nel 1989, come incombesse «[...] su di lui in quegli anni l'accusa, a dire il vero senza alcun fondamento, di essere stato un

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibidem.*

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ Norberto Bobbio, *La persona e lo Stato*, cit., pag.79.

anticipatore dello stato totalitario»¹²², c'è, in tutta evidenza, una radicale differenza di interpretazione. Nella sua interpretazione del 1945 Bobbio trasforma il teorico dello Stato assoluto in quello dello Stato totalitario con un cortocircuito logico e una mancanza di distinzione tra i due concetti che stupisce in un pensatore che, come lui, ha fatto della finezza analitica e concettuale la cifra di un metodo di studio.

Dico 'immediatissimo dopoguerra' perché, già tre anni dopo, nel 1948, Bobbio traduce il *De Cive (Elementi filosofici sul cittadino)* di Hobbes, cui antepone una *Introduzione*¹²³ che contiene, *in nuce*, degli elementi della lettura del filosofo inglese che svilupperà nel corso degli anni a venire, a partire dal riconoscimento del pensiero politico di Hobbes quale espressione della «[...] prima moderna teoria dello Stato moderno»¹²⁴, e, usando un linguaggio hegeliano, osserva come, per la prima volta lo Stato moderno, «[...] acquista piena coscienza di sé stesso o, se si preferisce, che la teoria politica di Hobbes è l'autocoscienza dello Stato moderno»¹²⁵.

Egli ritiene che tale teoria dello Stato moderno, sia il frutto di «[...] un pensiero di eccezionale portata storica»¹²⁶, tale da scagionare «[...] il gran padre del *Leviathan* dalle sinistre intenzioni che gli sono state in tutti i tempi e anche in tempi a noi vicini con troppa insistenza attribuite» e che lui stesso, poco prima, era sembrato attribuirgli.

Due sono, nella sostanza, i principi fondamentali dello Stato moderno. Da un lato, «[...] l'unità politica, ottenuta attraverso l'unificazione degli ordinamenti giuridici inferiori e superiori allo Stato, nell'unico ordinamento dello Stato»¹²⁷, dall'altro «l'unità giuridica, perseguita attraverso l'unificazione delle fonti del diritto, nella fonte di esclusiva derivazione statale, cioè nella legge»¹²⁸.

Per Bobbio,

¹²² Id., *Premessa* a Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, ebook. Il suo primo scritto hobbesiano era stata la recensione del libro di Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, apparsa sulla «Rivista di filosofia» nel 1939. Id., *Prefazione* a Thomas Hobbes, *De Cive*, Utet, Torino 1948, trad. italiana Norberto Bobbio, edizione originale inglese 1642. Si veda anche la disamina che Bobbio farà sulle diverse interpretazioni del pensiero di Hobbes in Id., *Hobbes* in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Editrice La Scuola, Brescia 1974. I saggi più rilevanti di Bobbio su Hobbes sono stati raccolti in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

¹²³ Norberto Bobbio, *Introduzione al De cive*, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Id., Utet, Torino 1948, pp. 9-40.

¹²⁴ Id., *Introduzione al De cive*, cit., p. 9.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

Thomas Hobbes è il grande teorico, il più lucido, il più conseguente, il più accanito, sottile e temerario teorico della unità del potere statale. Tutta la sua filosofia politica ha un unico motivo polemico: la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o innovatrici, conservatrici o rivoluzionarie, ispirate da Dio o dal demonio, che impediscono la formazione di quella unità. Ha una unica meta: la dimostrazione, stringente come una morsa, rigorosa come un calcolo matematico, che l'unità politica corrisponde alla più profonda costituzione della natura umana ed è, quindi, come una legge naturale, assoluta e inderogabile¹²⁹.

Hobbes sarà sempre più visto da Bobbio come un pensatore conservatore ma non uno totalitario. Come aveva osservato Carl Schmitt in un testo da lui recensito nel 1939¹³⁰, il Leviatano non aveva «[...] nulla di mostruoso: era puramente e semplicemente, in un'età dominata dalla concezione meccanicistica dell'universo, una grande macchina, la *machina machinarum*»¹³¹. Il totalitarismo presuppone il concetto di Stato-tutto per arrivare al quale sarà necessario passare per «[...] la concezione organica del popolo degli idealisti tedeschi. Il presupposto filosofico dello Stato totalitario è la 'totalità etica' di Hegel, non la '*persona civilis*' di Hobbes. Per Hobbes prima dello Stato non vi è un popolo, meno ancora una *Volksgemeinschaft*, ma soltanto una moltitudine»¹³².

Hobbes, diventerà uno dei due autori di riferimento, assieme a Kelsen, di Bobbio. Egli ne ha riconosciuto l'influenza «[...] più dalla parte del metodo che dalla parte del contenuto»¹³³. Il debito ammesso riguarda tre idee di Hobbes: «[...] l'individualismo, il contrattualismo e l'idea della pace attraverso la costituzione di un potere comune»¹³⁴, cui aggiunge «[...] un certo pessimismo sulla natura umana e sulla storia»¹³⁵. Tralascia di ricordare un altro contributo non può essere sottaciuto, quello del realismo politico che trova in Hobbes uno dei massimi esponenti di sempre.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Cfr. Norberto Bobbio, recensione a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, cit.

¹³¹ Id., *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino, volume IV, tomo I, 1980, p. 311.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Norberto Bobbio, *De Senectude*, cit., p. 117.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

1.6.2 Il temporaneo ottimismo antropologico

È stato usato, per definire la visione di Bobbio, l'ossimoro 'illuminista pessimista', da lui stesso condiviso¹³⁶. L'ossimoro potrebbe restare confinato nell'ambito dei sentimenti morali se non fosse che la dimensione pessimistica di allora, diventata poi negli anni una delle cifre della sua visione della storia e dell'agire umano, è decisamente sfocata, tanto sfocata da dare l'impressione, piuttosto, di un approccio illuministico senza aggettivi e quindi *naturaliter* positivo. Il tema è quello della visione dell'uomo che emerge nei testi del biennio 1945-46, che, pur non specificata in una qualche determinazione o qualificazione, pare essere chiaramente assunta all'interno di una antropologia positiva, che dell'uomo universale astratto posto alla base del 'nuovo Stato democratico' vede una positività morale senza residui.

Sembra un presupposto di positività antropologica che non ha ancora fatto del tutto i conti con il Kant che vede l'uomo fatto come un legno storto da cui non può uscire nulla di dritto¹³⁷. È il Kant che non trattiene il proprio sdegno quando guarda al «[...] fare e omettere»¹³⁸ degli uomini che «[...] non agiscono in modo meramente istintivo, come animali, ma neppure interamente secondo un piano stabilito come cittadini del mondo razionali»¹³⁹. Nelle loro azioni, «[...] anche se di quando in quando nel caso singolo c'è una apparenza di sapienza, in generale tutto si trova infine intessuto di follia, di vanità infantile e spesso anche di infantile malvagità e distruttività; per questo alla fine non si sa che concetto farsi del nostro genere così borioso per i propri privilegi»¹⁴⁰.

Sembra che Bobbio non abbia ancora assorbito del tutto le idee dei pensatori realisti che tanto segneranno il suo pensiero, da Machiavelli a Hobbes, da Hegel a Marx, da Mosca a Pareto, da Weber a Croce, solo per ricordarne alcuni. Di certo nel biennio 1945-1946, per lui, la storia non è solo un 'enorme mattatoio' come dirà, citando Hegel, in una intervista

¹³⁶ Tra i tanti riferimenti basti quello in una lettera a Matteucci del 1963: «questo pessimismo che credo sia la nota dominante della mia vita morale», Bobbio Norberto, *Lettera di Norberto Bobbio a Nicola Matteucci*, 27 luglio 1963, riprodotta in Costanza Broglio Margiotta, *Bobbio e Matteucci su costituzionalismo e positivismo giuridico. Con una lettera di Norberto Bobbio a Nicola Matteucci*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», Fascicolo 2, dicembre 2000, p. 417

¹³⁷ Cfr. Immanuel Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* (1784), in Immanuel Kant, *Sette scritti politici*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, <http://digital.casalini.it/9788866550006>, pp. 27-39.

¹³⁸ Ivi, p. 28.

¹³⁹ Ivi, p. 27.

¹⁴⁰ Ivi, p. 28.

del 2001¹⁴¹, malgrado si sia appena usciti dalla Seconda Guerra mondiale. Prevalgono in lui ottimismo e speranza di poter costruire un futuro migliore attraverso la instaurazione di regimi democratici,

Il soggetto 'uomo' che Bobbio evoca è astratto ed astorico, *noumeno* kantiano. L'impressione è che egli pensi (si illuda?) che i molteplici e conflittuali valori ed interessi degli uomini in carne ed ossa, possano essere, se non sublimati, del tutto neutralizzati dando vita allo Stato democratico dopo la liberazione dalla dittatura. Il suo atteggiamento di fronte alla storia diventerà via via più pessimistico abbandonando la nota di antropologia positiva che prevale in lui nell'immediato dopoguerra.

1.6.3 Manicheismo e riduzione al solo valore

Colpisce in Bobbio, nei testi del biennio 1945-46, una accentuata dose di manicheismo, una visione in cui prevalgono le alternative secche. È un approccio che può forse servire per affermare in modo apodittico la visione normativa propugnata, ma che mostra uno schematismo con una debole presa sulla realtà a partire da una visione scarsamente realistica del comportamento degli uomini in carne ed ossa che è ben diverso da quello dell'uomo noumenico ipotizzato.

C'è la perorazione di una idea di 'ottimo Stato', la vera democrazia, in termini di valore, ma poco o nulla determinata in termini di ordinamenti, procedure, istituzioni.

Manca la tensione tra valore e fatto, tutto è ridotto a solo valore, rimanendo quindi sul piano di una astrattezza ineffettuale. Non sono ancora maturi, in Bobbio, il sano realismo, nonché la maestria nell'analisi concettuale e nelle distinzioni, l'attenzione a capire le differenze sviscerando i concetti più che a proporre sintesi, a studiare l'etimo di lemmi e parole del linguaggio politico nel corso dei secoli e millenni.

¹⁴¹ Cfr. Norberto Bobbio, *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, (a cura di A. Papuzzi), in «La Stampa», 9 febbraio 2001. Questa la risposta di Bobbio ad una delle domande di Rutelli: «[...] sono portato a guardare più agli aspetti negativi che quelli positivi nel corso della storia. Sono un pessimista esistenziale, e anche storico; ho una visione pessimistica della storia. Lei sa che mi piace ripetere ciò che ha detto Hegel sul senso della storia: un enorme mattatoio. Rifletta su questa parola: matt-la-to-io (NdA: trattini inseriti nel testo originale)».

2 – La democrazia e le libertà (1951-55)

2.1 Politica e cultura

Dovendo scegliere tra i temi contenuti nei saggi pubblicati in *Politica e cultura*¹ non c'è dubbio che il tema della libertà politica e quello della democrazia siano quelli che conservano la maggiore attualità. Quanto il concetto di democrazia fosse in Bobbio allora maturo, o quanto invece fosse ancora una teoria allo stato di abbozzo, come ha scritto Franco Sbarberi nella introduzione alla edizione del 2005², è opinabile. Certo è che si trattò di un libro che riscosse immediatamente uno straordinario successo di critica (più di cento le recensioni tra il '55 e il '56) e che ebbe allora e per molti anni, un rilevante impatto nel dibattito politico e culturale, impatto ed attualità che conserva ancora oggi³.

¹ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955. Si tratta di una raccolta di saggi, parte dei quali in risposta ad interventi degli intellettuali comunisti Ranuccio Bianchi Bandinelli e Galvano Della Volpe e di Roderigo di Castiglia, *nome de plume* di Palmiro Togliatti, segretario del PCI, scritti tra il 1951 e il 1955, e quindi in un periodo che comincia nella fase di più dura contrapposizione tra il blocco occidentale e quello sovietico, e che vede, nell'anno di pubblicazione del libro, un allentamento della tensione che apre speranze e incoraggia quel dialogo tra visioni diverse ed antitetiche che è la cifra del libro. A commento del libro esiste una vasta bibliografia che, solo negli anni '50, conta oltre 100 titoli. Tra i commenti più recenti segnalo Danilo Zolo, *Norberto Bobbio: l'alito della libertà e i rischi della democrazia*, «Iride», a. XVII, fascicolo 1, aprile 2004; Pietro Costa, *Una filosofia militante? Rileggendo 'Politica e cultura' di Norberto Bobbio*, «Iride», Fascicolo 3, dicembre 2005; Thomas Casadei, *Dialogo, libertà, intellettuali (e militanza): note intorno alla nuova edizione di Politica e cultura di Norberto Bobbio*, «La Cultura», Fascicolo 2, agosto 2006; Sergio Filippo Magni, *Libertà negativa e positivo in Bobbio. Alcune considerazioni*, «Filosofia politica», Fascicolo 1, aprile 2001.

² Franco Sbarberi, *Introduzione a Norberto Bobbio, Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1995, edizione 2005. Questa edizione contiene anche, in appendice e non presente nella edizione del 1955, il saggio Norberto Bobbio, *Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria*, pubblicato originariamente in «Nuovi Argomenti», IV (luglio-ottobre 1956), n.21-22, pp. 1-30.

³ Tra chi ne ha riconosciuto il debito culturale anche a distanza di tanti anni vi sono Giovanni Sartori («Quel libro (*Politica e cultura*), quella splendida raccolta di saggi, è uno dei libri che mi hanno più influenzato», Giovanni Sartori, *Norberto Bobbio e la scienza politica in Italia*, in «Rivista italiana di scienza politica», Fascicolo 1, aprile 2004, pp. 8-9.), Danilo Zolo («*Politica e cultura* di Bobbio [è] uno dei frutti più sani della tradizione intellettuale europea», Id., *L'alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 25), Giorgio Napolitano. Napolitano, da Presidente della Repubblica, ebbe a ricordare l'insegnamento di Bobbio nel centenario della nascita. Portando la testimonianza di quanto fosse difficile per lui, giovane dirigente del Pci negli anni '50 a cogliere la sua lezione in tema di

Il confronto è anzitutto con i comunisti e marxisti italiani, ma anche con Benedetto Croce e la sua concezione della libertà, concezione alquanto lontana da quella di buona parte della tradizione del pensiero liberale, almeno di quello internazionale.

La distinzione tra comunisti e marxisti potrebbe apparire un puro artificio visto che i vari Ranuccio Bianchi Bandinelli, Galvano Della Volpe, Palmiro Togliatti, che si trovarono ad interloquire con Bobbio, consideravano i due concetti di ‘comunista’ e di ‘marxista’ del tutto sovrapposti, con un identico spazio semantico. Ed ancor più potrebbe sembrare un artificio considerando come il Pci di Togliatti non si definiva un partito marxista avendo anzi favorito l’ingresso nel partito anche di chi marxista non era, a cominciare da intellettuali di formazione e convinzioni cattoliche, dando così vita a quello che fu definito catto-comunismo. Tra gli altri vanno ricordati, al riguardo, Felice Balbo, Franco Rodano, Adriano Ossicini.

L’artificio della distinzione qui proposta è utile ad evitare gli equivoci e le volute incomprendimenti di chi avrebbe allora, e nei decenni a venire, criticato Bobbio per una sua supposta subalternità ai comunisti. Egli, allora come nei decenni a venire, fu inflessibile sul piano della teoria politica e dei valori, e non fece certo sconti agli interlocutori sul piano dei concetti, distinguendo però il piano della pratica politica che con i principi aveva ed ha in generale, un rapporto dialettico e non di mera derivazione deterministica. Se la distanza ‘teorica’ della sua visione liberale della democrazia, nella variante del socialismo liberale o liberalsocialista che lo caratterizzò lungo tutta la vita, era e rimase radicale nei confronti del marxismo, diverso fu allora e in seguito il rapporto e il confronto con gli interpreti di quel marxismo che informava strategia e scelte politiche contingenti dei comunisti italiani. Bobbio aveva già osservato durante la guerra di liberazione nazionale e poi nell’immediato dopoguerra, di avere in comune con loro una idea di democrazia progressiva, e si sforzava adesso di incoraggiarli a fare propri i valori perenni di libertà introdotti dal pensiero liberale con le relative istituzioni che soli riteneva li potevano

libertà della cultura e della libertà in generale. La difficoltà nasceva «[...] da un’adesione acritica alle tesi sostenute dai vertici del partito, ma anche, si può dire, da un’implicita convinzione che le questioni della libertà fossero state risolte nei fatti dalla vittoria sul fascismo e fossero state regolate nel modo più impegnativo ed esauriente con la definizione della Costituzione repubblicana». La lezione di Bobbio, ricorda Napolitano, «[...] non veniva facilmente recepita: né dai massimi custodi dell’ideologia e delle scelte politiche di fondo della forza maggiore della sinistra italiana, quella comunista, né da generazioni più giovani di militanti e di intellettuali». Riconosce quanto determinante sia stato apprendere la lezione, anche perché avrebbe poi contribuito a condurre lui, e il Pci, verso l’orizzonte della socialdemocrazia europea. Cfr. Giorgio Napolitano, *Napolitano ricorda Norberto Bobbio, Il discorso integrale del presidente della Repubblica alla Cerimonia in occasione del Centenario della nascita del filosofo*, Roma 2009, www.televideo.rai.it/televideo/pub/articolo.jsp?id=3256, ultimo accesso 13 giugno 2022.

garantire in concreto. Pur nella profonda distanza teorica, egli iscrive il marxismo pienamente all'interno del percorso della modernità, come uno dei suoi esiti:

Il marxismo riprende e allarga il motto dell'Illuminismo: la pianificazione della società è la naturale e logica conseguenza di quella stessa orgogliosa consapevolezza del proprio potere di quella illimitata liberazione dai pregiudizi religiosi e popolari, di quella ambiziosa fiducia nella scienza, che aveva condotto alla regolamentazione della natura. Chi oggi rifiuta totalmente il marxismo, come aberrazione, barbarie, sconsecrazione, sappia che deve pure rifiutare, se non vuole rinunciare alla propria coerenza tutto il pensiero moderno; sappia che devi chiamare barbara, aberrante e sconsecrante tutta la scienza moderna, che ha messo sfacciatamente le mani sull'opera di Dio e l'ha posta al servizio dell'uomo anche per fini non sempre nobili. Sappia che deve ripercorrere a ritroso il cammino fin qui compiuto in quattro secoli e rituffarsi nel Medioevo⁴.

Vede il mondo comunista quale, per molti aspetti, erede della dimensione prometeica del mondo moderno, quale continuatore della rivoluzione tecnico scientifica che lo caratterizza:

In un certo senso si può dire che la costruzione di una società socialista è l'estrema conseguenza (e quindi molto probabilmente viziata da tutte le storture proprie di una posizione radicale) della concezione della realtà e della storia, fondata sulla fiducia illimitata delle forze insieme combinate della osservazione della natura e della ragione: di quella stessa concezione che ha insegnato all'uomo a dominare la natura e a servirsene⁵.

È sulla base di questa percezione di comune appartenenza alla storia spirituale dell'Occidente che Bobbio invita al dialogo i comunisti e marxisti italiani, registrando una netta contrapposizione teorica con gli interlocutori in quanto 'marxisti' e una minore distanza in quanto 'comunisti italiani' che agiscono nella concreta arena politica dell'Italia.

Non si capisce nulla del confronto teorico e politico di allora se non si sanno distinguere i due piani che mostrano l'aporia irrisolta ed irrisolvibile tra teoria e sentimenti rivoluzionari (il 'faremo come in Russia') e il realismo politico di chi aveva ben chiaro che, ancorché lo si volesse realmente fare, si sarebbe trattato, in ogni caso, di una strada chiusa. Non per caso Roderigo di Castiglia, *nome de plume* di Palmiro Togliatti, entra direttamente nel dibattito con Bobbio anche sul piano della teoria politica, quando avrebbe ben potuto lasciare il tema ai vari intellettuali marxisti e non marxisti che già stavano interloquendo con lui⁶. La cosiddetta doppiezza togliattiana, sfida dilacerante per un politico

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, p. 25.

⁶ Oltre Ranuccio Bianchi Bandinelli, Galvano Della Volpe e Roderigo di Castiglia, cui Bobbio si confronta esplicitamente nel libro, tra i numerosi interventi nel dibattito vanno ricordati quelli di Franco Fortini, Luigi Caiani, Giacomo Noventa. Presso il Centro Studi Gobetti si possono alcuni degli interventi. (<http://gobetti.erasmo.it> nella sezione Grandi Dibattiti)

profondamente realista che deve combinare teoria e pulsioni rivoluzionarie del suo mondo con i vincoli dei rapporti di forza e quindi la lucida consapevolezza che si trattava di una strada chiusa, coglieva qui la necessità di tenere fermi i propri principi così diversi da quelli liberal-democratici di Bobbio ma anche di mantenere aperto quel dialogo che era l'ambizione del libro.

Di fronte al contrasto tra mondo occidentale e mondo orientale, percepito da ognuna delle parti come contrasto di civiltà, con la propria parte considerata come l'unica civiltà contrapposta alla barbarie e alla inciviltà dell'altra, l'obiettivo di Bobbio è quello di avviare un dialogo ritagliandosi il ruolo di intellettuale mediatore: «Credo che la democrazia abbia bisogno, sempre maggior bisogno, di intellettuali mediatori»⁷.

Quindi né intellettuale di parte, organico, laudatore delle posizioni di una delle parti, né intellettuale disimpegnato bensì intellettuale militante in un senso diverso da quello proprio della militanza di parte e di partito sulla base della convinzione che «[...] il compito degli uomini di cultura e più che mai oggi quello di seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze»⁸.

Tuttavia impegno non vuol dire per forza scegliere uno dei due lati della alternativa ma deve anzi significare

decidersi per i diritti del dubbio contro le pretese del dogmatismo, per i doveri della critica contro le seduzioni della infatuazione, per lo sviluppo della ragione contro l'impero della cieca fede, per la veridicità della scienza contro gli inganni della propaganda⁹.

La militanza filosofica che Bobbio ha in mente, il suo impegno civile, è quello in nome della verità della ragione rischiaratrice contro gli attacchi che essa subisce, quale ne sia la fonte. Si richiama all'esempio della filosofia militante di Baruch Spinoza, «[...] colui che contro sette chiese e Stati del suo tempo proclamò come prima condizione di dignità dell'uomo il diritto alla *Libertas filosofando*, e combatté con incrollabile fermezza lo spirito superstizioso delle religioni ufficiali»¹⁰. L'impegno, quindi, non sta nell'essere organico ad una delle parti in conflitto, ma sta nell'essere impegnato nella ricerca della verità con una ambizione universalistica.

⁷ Ivi, p. 282.

⁸ Ivi, pp. 14-15.

⁹ Ivi, p. 16.

¹⁰ Ivi, p. 16.

C'è l'idea di una verità che esiste, che c'è e che quindi può e deve essere disvelata, rimuovendo i veli che la nascondono, costituiti dai pregiudizi e dalle ambiguità nell'uso dei termini nel dibattito:

comprendere vuol dire anzitutto chiarire esattamente i termini in cui vengono proposte le antitesi, quelle antitesi con le quali si cerca di incatenare i fedeli ad una disciplina e di mettere con le spalle al muro l'avversario¹¹.

Illuminismo e influsso diretto del neopositivismo logico viennese sono qui evidenti con il richiamo che Bobbio fa alla 'veridicità della scienza' quale modo per rimuovere gli inganni delle ideologie, per svelare la verità che nascondono. Oggi questo richiamo appare piuttosto datato con la sua illusione sulla 'oggettività' del dato e la possibilità di ottenere una descrizione oggettiva, neutra della realtà sociale¹².

La dimensione illuministica del pensiero di Bobbio, il suo debito nei confronti di Kant si unisce a quello nei confronti dei tanti pensatori del realismo politico, da Machiavelli a Hobbes, da Hegel a Marx per arrivare ai Mosca, Pareto e Weber, con quella che Danilo Zolo e altri hanno considerato una oscillazione di pensiero che determina «una sorta di grandioso e non risolto dilemma fra opzioni filosofico-politiche fra loro alternative»¹³.

Questa duplicità di pensiero tra realismo ed illuminismo «[...] introduce nel pensiero di Bobbio elementi di pessimismo antropologico e, assieme, una forte istanza normativa, un'inclinazione a concepire i fini della politica alla luce di aspettative di carattere etico: la giustizia, l'eguaglianza, la pace, l'emancipazione umana»¹⁴.

2.2 L'affermazione della libertà politica

Bobbio osserva come la libertà politica dei singoli individui sia una conquista relativamente recente nella storia dell'umanità, frutto della lotta secolare di emancipazione della borghesia nella sua battaglia contro «[...] i due leviatani dello Stato assoluto e della Chiesa assoluta»¹⁵.

La riflessione sul tema della libertà politica aveva trovato un contributo divenuto celebre nel discorso tenuto da Benjamin Constant nel febbraio 1819 all'*Athénée Royal* di Parigi¹⁶, nel corso del quale egli aveva introdotto la distinzione tra libertà degli antichi e libertà

¹¹ Ivi, p. 20

¹² Su questo cfr. D Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano 2008.

¹³ Ivi, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 69

¹⁶ Benjamin Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Editori Riuniti, Roma 1992.

dei moderni, distinzione che sarebbe diventata classica nel successivo pensiero politico. Per Constant, c'è distinzione e irriducibile alterità tra l'idea moderna di libertà politica dell'individuo e la libertà così come intesa dagli antichi («presso gli antichi l'individuo, sovrano quasi abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati»¹⁷). Tra gli 'antichi', nella democratica Atene, l'individuo è schiavo perché largamente determinato dalle decisioni della comunità di cui faceva parte, arrivando anche all'ostracismo e all'esilio pur in assenza di una qualche colpa¹⁸.

I popoli antichi avevano una organizzazione sociale che li «[...] conduceva a desiderare una libertà completamente diversa da quella che questo sistema [attuale] ci assicura»¹⁹. Essi ritenevano compatibile la loro libertà collettiva con «[...] l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme»²⁰ che aveva il diritto di porre tutte le azioni dei singoli sotto ad una severa sorveglianza tanto che «[...] presso gli antichi, l'individuo, sovrano quasi abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati»²¹. Constant riprende la tesi di Condorcet secondo cui «[...] gli antichi [...] non avevano alcuna nozione dei diritti individuali»²². Anche per Bobbio la libertà concepita dai 'moderni' è quella del singolo individuo nei confronti di Stato e Chiesa, individuo a sua volta inteso come totalità in sé stesso con un processo di «[...] liberazione dell'individuo dalla società considerata come totalità superiore ai suoi membri»²³.

Nei confronti della Chiesa, l'affermazione della libertà dell'individuo è avvenuta affermando il principio di tolleranza e rompendo la pretesa di esclusività della religione dominante sulla base del principio filosofico secondo cui la verità si dà storicamente e non in modo assoluto e quindi sulla consapevolezza della incapacità dell'uomo di attingere ad una verità assoluta e definitiva. Verso lo Stato, ha rotto «[...] il dispotismo politico, elaborando meccanismi giuridici, come le dichiarazioni dei diritti naturali, la divisione dei poteri, lo stato di diritto, l'elettività delle cariche politiche, il sistema parlamentare e la libertà di opposizione, il principio maggioritario»²⁴, un insieme di meccanismi istituzionali a garanzia dell'individuo per contrastare il pericolo di ritorno dei poteri assoluti di Stato e Chiesa.

¹⁷ Benjamin Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), cit.

¹⁸ Cfr. Moses I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni* (1972), Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁹ Benjamin Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p.5.

²⁰ Ivi, pp.6-7.

²¹ Ivi, p.7.

²² Ivi, p.8.

²³ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 28.

²⁴ *Ibidem*.

Ma che tale libertà sia l'esito della emancipazione della classe borghese non implica che la libertà individuale sia un valore borghese destinato a scomparire una volta fosse superata la società divisa in classi e dovesse quindi scomparire la borghesia stessa. È questo l'equivoco che Bobbio cerca di dissolvere: che vi sia identità tra libertà dell'individuo e libertà borghese, che la prima sia solo un diverso nome della seconda, che vivano e debbano cadere solo assieme. Al contrario, «[...] la libertà individuale è un valore universale»²⁵ che ha un senso come progressiva attuazione «[...] del potere spirituale e materiale dell'individuo nei confronti e in contrasto col potere della società come totalità»²⁶.

Seppur limitata e ristretta, la affermazione delle libertà individuali fatta dalla borghesia sulla base dei valori liberali, è stata l'inizio di una strada ancora ristretta e limitata ma che

non si può ripercorrere a ritroso, se non si vuole allontanarsi, forse in maniera irrimediabile, dalla meta dell'uomo totale, e sprofondare nuovamente nella società totale che dell'uomo totale è l'antitesi e contro cui l'individualismo d'origine liberale ha fermamente per la prima volta nella storia reagito²⁷.

In altre parole, si tratta di una delle tappe di un percorso che riconosce una serie di prerogative al singolo individuo di contro a quelle dello Stato e della Chiesa. Si tratta del faticoso processo di liberazione dell'individuo dalla società totale all'interno di una storia dell'uomo che lo vede evolvere dalla dimensione tribale a quella dello Stato di diritto. La libertà è quella della teoria liberale, quella che definisce certi ambiti di libertà rispetto ai poteri Chiesa e Stato.

2.3 La libertà politica e i suoi significati

La diversità di opinione con i suoi interlocutori deriva dal diverso significato attribuito alla parola libertà che, ancora una volta come molte delle parole del linguaggio politico, è parola polisemica e quindi fonte inevitabile di ambiguità e rischi di confusione, sicuramente nel suo significato descrittivo. Perde tale ambiguità quando la si usi in senso apprezzativo, quando cioè indica uno stato desiderabile. Bobbio adotta, al riguardo, quello stile argomentativo che applicherà magistralmente in tutta la sua produzione intellettuale: definire gli ambiti di significato di parole e concetti, mostrarne la genesi nel corso del tempo e degli autori, confrontarli con parole e concetti di significato contrapposto per poterli più facilmente delimitare e quindi meglio identificare.

Due sono i distinti utilizzi della parola libertà nell'ambito della filosofia politica.

²⁵ Ivi, p. 69.

²⁶ Ivi, p. 29.

²⁷ Ivi, p. 29.

In accordo con la dottrina liberale, per libertà si intende uno stato di non impedimento con una estensione di significato che corrisponde a termini quali liceità «[...] o sfera di ciò che non essendo né comandato né proibito è permesso»²⁸. In tal caso libertà è contrapposta a impedimento. La dottrina liberale è quella che limita i poteri dello Stato e prevede una sfera più o meno estesa di liceità nei comportamenti degli individui con una sfera più ridotta di comandi e una più larga di permessi. Ovviamente cosa debbano includere le rispettive sfere dei comandi e dei permessi varia da autore ad autore, con differenze talora anche molto sensibili tanto che è stato osservato che si dovrebbe parlare di ‘liberalismi’ più che di una unica, singola, dottrina liberale.

Per il pensiero democratico il significato della parola libertà è diverso, ed è lo stesso che le viene attribuito dal linguaggio tecnico della filosofia, che è quello di autonomia: «[...] potere di dar norme a sé stessi e di non ubbidire ad altre norme che a quelle date a sé stessi»²⁹. In tal senso, a contrapporsi e a delimitare il concetto di libertà, è quello di costrizione.

La libertà dei liberali, quindi, si distingue da quella dei democratici, essendo l’una «una condizione di non-impedimento riferibile all’azione, la seconda uno stato di autonomia riferibile alla volontà»³⁰

Nel saggio *Libertà dell’arte e politica culturale*, sempre contenuto in *Politica e cultura*, riferendosi alla libertà dell’artista o dell’intellettuale, Bobbio osserva come

‘Libertà’ nel linguaggio filosofico moderno non significa indifferenza all’arbitrio, ma ‘autonomia’ (si pensi al significato kantiano di autonomia morale), il che vuol dire non già non riconoscere alcuna norma ma non riconosce altra norma che quella che ciascuno di noi dà a sé stesso³¹.

La diade libertà/autonomia rappresenta due concetti inestricabilmente uniti: la libertà di un individuo dipende dai suoi autonomi convincimenti sulla base dei quali si presuppone egli agisca. Laddove agisse in forza di una costrizione esteriore non lo si potrebbe dire libero. Chi agisce così è un individuo dotato di personalità che significa autonomia di giudizio e di azione. Non v’è dubbio che, in questo caso, libertà vada intesa nel senso di libertà come potere e non solo come facoltà e che presupponga la libertà intesa nel senso di non impedimento, ovvero un contesto nel quale l’artista, e in genere l’intellettuale, sia libero di esprimersi sulla base della sua volontà.

²⁸ Ivi, p. 172.

²⁹ Ivi, p. 172.

³⁰ Ivi, p. 272.

³¹ Ivi, p. 86.

Inutile sarebbe discutere quale delle due sia la vera libertà, visto che entrambi i significati sono legittimi, ancorché in ambiti tra loro distinti: «Entrambi gli usi del termine libertà [...] sono riconosciuti e quindi sono diventati, se non altro per la forza della consuetudine, legittimi»³². È importante quindi, per potersi capire e discutere con un qualche costrutto, che i due significati propri rispettivamente nella dottrina liberale e in quella democratica vadano tenuti distinti.

Gran parte della discussione tra fautori del liberalismo ad oltranza e fautori della democrazia ad oltranza non va al di là della vana disputa se la vera libertà (politica) sia il non impedimento o l'autonomia, e quale delle due, posto che entrambe siano legittime, sia politicamente la migliore, cioè sia la più atta a fondare l'ottima Repubblica³³.

Ciò si traduce in due distinte prospettive politiche, quella liberale per la quale «[...] lo Stato deve governare il meno possibile perché la vera libertà consiste nel non essere impacciati da troppe leggi» e quella democratica secondo cui ci deve essere l'autogoverno da parte dei membri di uno Stato perché libertà significa, per loro, che le regole di condotta cui doversi attenere non possono dipendere da altri. In realtà, per Bobbio, «l'illusione democratica del democratismo puro alla Rousseau, che la libertà come autonomia sostituisse completamente la libertà come impedimento»³⁴ è caduta per varie ragioni, a cominciare dal fatto che «[...] la stessa volontà come autonomia presuppone una situazione di libertà come non impedimento»³⁵.

L'obiezione che gli interlocutori comunisti rivolgono a Bobbio è che le libertà concesse dagli Stati liberali sono libertà solo formali. Per loro la vera libertà consiste nel concreto potere di fare o non fare una determinata scelta e non solo nella sua astratta possibilità. Liceità senza potere non è vera libertà. L'individuo che ha solo un diritto astratto è libero solamente in modo formale mentre quello che detiene anche il potere di esercitarlo è libero in modo sostanziale. Con libertà «[...] i liberali intendono qualcosa come una 'facoltà di farlo non fare', i socialisti intendono invece qualcosa come un 'potere di fare'»³⁶, una *libertas maior*. Questa idea di libertà è conciliabile con il comunismo (o le è addirittura 'propria?'), mentre comunismo e liberalismo sono certamente inconciliabili. L'idea di libertà 'liberale' è stata attuata all'interno di sistemi e regimi politici che ad essa si sono ispirati. Si è fatta storia concreta. Come ogni altro regime anche quello liberale è il frutto di una vicenda storica e non ha quindi valore assoluto ed eterno.

³² Ivi, p. 276.

³³ Ivi, p. 174.

³⁴ Ivi, p. 175.

³⁵ Ivi, p. 176.

³⁶ Ivi, p. 273.

Da qui l'obiezione che i regimi liberali hanno certamente dato vita a nuove libertà mentre ne sopprimevano delle altre e quando sono emerse «[...] nuove classi sociali sulla scena della storia, si è sempre più venuto rivelando come regime un regime di privilegio»³⁷. In altre parole: affermazione e negazione di specifiche forme di libertà convivono nel regime liberale che, all'emergere della classe operaia come nuovo soggetto storico, è diventato fonte di ingiustizia a tutela dei propri interessi di classe limitando alla mera formalità le libertà che dice di sostenere.

Al contrario,

il regime socialista, lungi dal sopprimere le libertà in astratto, sopprime le libertà che sono diventate privilegi, e crea nuove forme di libertà dando nuovo e coraggioso e benefico impulso al processo di liberazione degli uomini³⁸.

C'è quindi un terzo significato del termine libertà, ed è quello «di cui parlano i socialisti nella espressione libertà socialista [e che] non coincide né con la libertà dei democratici né con quella dei liberali»³⁹. Per i liberali la libertà «[...] non è disgiungibile da indipendenza»⁴⁰, per i socialisti essa «[...] non è disgiungibile da potenza, tanto che si suol parlare, nel primo caso, di libertà in senso negativo, come libertà da qualche cosa, e nel secondo caso di libertà in senso positivo, come libertà di fare qualche cosa»⁴¹. L'una è la libertà da qualche cosa (*freedom from*), l'altra di fare qualche cosa (*freedom to*). Nel linguaggio tecnico del diritto ciò corrisponde a «[...] due figure tipiche di qualificazione dei comportamenti che sono la facoltà e il potere (o potestà)»⁴².

Entrambe sono concezioni legittime ma è chiaro che chiedono cose diverse in quanto sono diversi i fini che si propongono. L'ottimo ordinamento per chi intende la libertà come libertà negativa, come stato di non impedimento, è quello che estende quanto più possibile la sfera di liceità, cioè l'ambito di azioni che sono lasciate all'individuo senza vincoli da parte dello Stato il cui ruolo deve quindi essere ridotto. Su quanto tale ruolo debba essere limitato si distendono le varie gradazioni dei diversi filoni del pensiero liberale. Lo Stato invece propugnato da chi intende la libertà nel senso di potere di agire, è uno Stato che aumenta le opportunità e che fornisce maggiori e più larghe «provvidenze a favore dei cittadini»⁴³. Anche qui l'ambito delle 'provvidenze', ovvero il grado di

³⁷ Ivi, p. 271.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 272.

⁴⁰ Ivi, p. 273.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, pp. 274-275.

⁴³ Ivi, p. 274.

estensione dello Stato che redistribuisce le risorse, ha gradazioni che possono essere quanto mai ampie:

Il passaggio dal regime liberale a quello socialista è inteso per il proletariato come il passaggio da uno stato di impotenza ad uno stato di maggiore potenza e, naturalmente, se si chiama libertà la potenza, questo stato di maggior potenza è anche uno stato di maggior libertà⁴⁴.

Chiarito che si tratta di significati distinti, il tema diventa la compatibilità o meno tra diminuzione dei vincoli e aumento delle opportunità, se ciò sia possibile essere fatto assieme e, nel caso, a quali condizioni e con che limiti.

La discussione sul tema dei diversi aspetti e significati della libertà politica diventa quindi una riflessione sul tema degli istituti caratteristici che ne rendono possibile l'esercizio, dei valori che ne stanno alla base e del ruolo di tali istituti all'interno di una visione di filosofia della storia.

2.4 Il liberalismo e i suoi istituti

A garanzia di libertà e sicurezza dell'individuo dall'invasione dell'apparato statale, lo Stato liberale pone «[...] la proclamazione dei diritti e la divisione dei poteri» che «sono i due istituti fondamentali dello Stato liberale inteso come stato di diritto, ovvero come Stato la cui attività è in duplice senso, cioè materialmente e formalmente, limitata»⁴⁵. L'intera storia dello Stato liberale cerca di dare sostanza al principio della limitazione del potere.

Nello Stato assoluto il potere è arbitrario, privo di limiti, in quanto il sovrano è *legibus soluti*. Lo Stato liberale pone due limitazioni al potere supremo: la legge divina e naturale e le leggi civili. Da un lato vi sono i diritti naturali inalienabili e inviolabili e dall'altro il fondamento contrattualistico del potere. Due sono le limitazioni poste al potere sovrano:

una limitazione materiale che consiste nel sottoporre gli imperativi positivi e negativi del sovrano a una sfera di comportamenti umani che sono riconosciuti per natura liberi (la cosiddetta sfera di liceità); e una limitazione formale, che consiste nel porre tutti gli organi del potere statale al di sotto delle leggi generali dello Stato medesimo⁴⁶.

Il principio della tutela dei diritti dell'individuo sta alla base della limitazione materiale del potere dello Stato. La limitazione formale si fonda sul principio del controllo del potere da parte degli individui.

⁴⁴ Ivi, p. 276.

⁴⁵ Ivi, p. 168.

⁴⁶ *Ibidem*.

La teoria liberale, secondo Bobbio, «[...] ha espresso un'esigenza permanente che è quella della lotta contro gli abusi del potere»⁴⁷ in quanto ogni potere, in quanto tale, tende ad abusare del proprio potere. Quale teoria dello Stato limitato, essa pone limiti a qualsiasi forma di governo e non solo alla monarchia assoluta contro cui è sorta, incluso lo stesso governo della borghesia «[...] la quale conosce assai bene il suo Stato assoluto che è lo stato fascista»⁴⁸. In quanto teoria dello Stato rappresentativo, lo Stato liberale ha creato le condizioni, sul piano dei principi, affinché «[...] nuovi gruppi sociali in procinto di diventare più rappresentativi della borghesia, di andare al potere»⁴⁹ al suo posto.

Ha buon gioco Bobbio a mostrare la contraddizione dei suoi interlocutori che rifiutano, sul piano della teoria politica i principi dello Stato liberale e il fatto che, nella polemica politica corrente, essi invocano quella Costituzione italiana che su questi principi è fondata e che loro stessi hanno contribuito in modo decisivo a costruire:

Ancora oggi contro gli abusi di potere, per esempio in Italia, i comunisti invocano la costituzione, invocano proprio quei diritti di libertà, quella separazione dei poteri (l'indipendenza della magistratura), quella rappresentatività del Parlamento, quel principio della legalità (niente poteri straordinari e l'esecutivo), che costituiscono la più gelosa conquista della borghesia nella lotta contro la monarchia assoluta⁵⁰.

Visto come teoria e pratica dei limiti del potere dello Stato, di ogni Stato, e non ridotto a mera teoria e pratica della libertà come potere della borghesia, il liberalesimo non poteva essere messo da parte proprio quando si erano imposti tanti Stati onnipotenti. Ciò che deve essere conservato, e che va al di là della lotta delle origini contro l'assolutismo, è

una certa tecnica dell'organizzazione statale la quale, certamente, è soltanto una parte delle tecniche di cui si può valere lo stato moderno democratico..., ma è una parte, a mio avviso, ben viva, tanto viva che ne abbiamo visto con dolore la scomparsa durante gli anni del fascismo e ne abbiamo visto con gioia [...] la riapparizione nelle norme della nostra costituzione⁵¹.

2.5 La separazione dei poteri

Galvano Della Volpe, negando che la teoria della separazione dei poteri dovesse essere una istituzione anche della società socialista, aveva obiettato che, «con la scomparsa della divisione della società in classi anche l'istituzione dei poteri separati, non ha più ragione

⁴⁷ Ivi, p. 170.

⁴⁸ Ivi, p. 169.

⁴⁹ Ivi, p. 170.

⁵⁰ Ivi, p. 171.

⁵¹ Ivi, p. 277.

di esistere»⁵². Con un impianto logico rousseauiano, aveva sostenuto che la democrazia pienamente dispiegata, una volta esteso il potere dai pochi ai molti, non avrebbe più avuto bisogno di tali limitazioni. Se, infatti, è pensabile l'abuso di potere dei pochi a danni dei molti, non è immaginabile l'abuso di ciascuno verso sé stesso. Se popolo e sovrano si identificano, se governa la volontà generale *a là* Rousseau, ogni limite al riguardo perde di senso. Analogamente perderebbe di significato il controllo quando c'è identità tra controllori e controllati perché il controllo reciproco dei poteri è figlio della divisione in classi della società. La sua genesi, dice Della Volpe, è quella di una «[...] ideologia della classe borghese in ascesa costretta a dividere il dominio con le antiche classi feudali»⁵³.

Bobbio replica ricordando come il concetto di separazione dei poteri ha spesso dato adito a confusione perché sottende, storicamente, due distinte teorie sostenute assieme.

L'una è la teoria delle forme di governo, per «[...] la quale la miglior forma di governo è quella in cui le varie classi componenti la società partecipano con i loro corpi speciali alla direzione della cosa pubblica»⁵⁴. È il tema tanto antico quanto ricorrente del governo misto in cui le diverse forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) corrispondono, almeno in prima approssimazione, alle classi sociali e quindi l'equilibrio tra le classi, con la connessa stabilità sociale, è la premessa della stabilità e durata della forma di governo. Lo storico Polibio è l'autore antico considerato l'iniziatore di questa teoria del governo misto da lui indicato come l'ottimo Stato. Ma separazione dei poteri sottende anche una teoria della organizzazione statale che prevede organi diversi che esercitano le varie funzioni dello Stato in modo che il potere sia organizzato nel miglior modo. A Montesquieu è stato riconosciuto il merito di aver concettualizzato per primo questa teoria⁵⁵.

Se nel primo caso a distinguersi sono le classi sociali sottese alle diverse forme di governo o, se si vuole, di poteri, e quindi venute meno le classi sociali distinte si dissolve il tema del governo misto, nel secondo caso a distinguersi sono le funzioni (esecutiva, legislativa, giudiziaria) cui corrisponde, almeno in parte, anche la distinzione degli organi attraverso cui il potere si esercita. Il principio della divisione delle funzioni prescinde dalla composizione sociale e riguarda ogni società, e, con i suoi apparati e strumenti giuridici, costituisce lo Stato di diritto.

Lo Stato di diritto dovrebbe essere fatto proprio anche dei regimi socialisti perché si fonda «[...] su alcune massime della convivenza umana [...] riducibili a due grandi principi: il principio di legalità e il principio di imparzialità [entrambi] diretti a frenare due abusi di

⁵² Ivi, p. 179. Citazione riportata da Bobbio del testo di Della Volpe.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 181.

⁵⁵ Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, (1748), Rizzoli, Milano 1989.

potere: l'abuso derivante dal giudizio arbitrario non fondato su una norma generale e quello derivante dal giudizio parziale dato da una delle stesse parti in causa»⁵⁶.

2.6 Democrazia e dittatura

Delle distinte accezioni del termine 'dittatura', Bobbio fa proprio qui il significato che gli viene attribuito nella dottrina di Marx e di Engels, e accolta da Lenin, secondo cui tutti gli Stati sono dittature.

Che tutti gli Stati siano dittature significa [...] che lo Stato, essendo un prodotto della lotta di classi contrapposte e inconciliabili, è lo strumento mediante il quale la classe che ha preso il sopravvento -domina e opprime l'altra classe, onde, il potere, che lo caratterizza non può essere né acquistato né esercitato da parte di una determinata classe (ora sarà la borghesia ora il proletariato) se non con la violenza⁵⁷.

A cambiare, nelle diverse formazioni sociali, è la classe egemone, quella cioè che esercita la dittatura in quella specifica società attraverso lo Stato. Dittatura è una delle varie parole del lessico politico fonte di ambiguità anzitutto perché, nel corso dei secoli, ha cambiato completamente di significato ed ha coperto concetti con uno spazio semantico del tutto diverso. Per gli antichi romani il *dictator* era un individuo singolo cui il Senato attribuiva una missione specifica per un tempo limitato entro il quale egli poteva esercitare un potere eccedente le norme statuite, ma comunque all'interno di regole del gioco momentaneamente sospese per far fronte ad una emergenza. Il *dictator* romano era parte dell'ordinamento e la eccezionalità stava solo la situazione che egli doveva gestire per farla rientrare nella normalità. Carl Schmitt ha distinto tra la figura del dittatore commissario, assimilabile al *dictator* romano, da quella del dittatore sovrano che, a differenza del 'commissario', diventa fonte di un nuovo ordinamento che sostituisce quello in forza del quale gli è stato attribuito il potere dittatoriale.

Il concetto di dittatura introdotto da Marx segna una discontinuità da molti punti di vista sia rispetto al concetto di dittatura commissaria che di dittatura sovrana. Il concetto marxista di dittatura si differenzia in quanto riguarda una classe sociale e non più un singolo individuo come era stato sino ad allora, e perché gli attribuisce un carattere temporalmente indeterminato e quindi privo di limiti, non avendo più limitazioni di scopo. Come è stato osservato, è dubbia l'utilità di usare la stessa espressione per concetti che sono così distinti ma, nel corso del XX secolo il lemma 'dittatura', ha via via perso i significati che aveva avuto per millenni per acquisirne di nuovi diventando uno dei termini usati

⁵⁶Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 183.

⁵⁷ Ivi, p. 148.

nella polemica politica con la inevitabile, connaturata ambiguità di significati e carica polemologica.

Di fronte all'accusa che il regime sovietico sia una dittatura, Bobbio osserva che i comunisti rispondono che tutti gli Stati, in quanto tali, sono dittature e che, tra le dittature, quelle occidentali sono meno democratiche di quella sovietica. Dittatura significa qui l'acquisizione e l'esercizio del potere dello Stato in modo necessariamente violento, il legame indissolubile di Stato e violenza. Se però chiamiamo «dittatura della borghesia qualsiasi regime in cui la classe borghese è la classe egemonica, dobbiamo ammettere che questa dittatura può essere esercitata in due forme molto differenti: con una forma di reggimento di tipo liberal-democratico e con una di tipo antiliberale specifico di dittatura»⁵⁸. In altre parole, ci può essere distinzione tra una forma liberale di dittatura e una 'dittatura dittatoriale'.

Il rimprovero alla Russia di essere una dittatura riguarda la sua forma di governo in quanto distinta dal modello liberal-democratico per alcuni aspetti quali la mancanza delle principali libertà politiche e civili da parte dei cittadini, il fatto che il potere è concentrato nelle mani di una sola persona o di un limitato numero di persone, la mancanza di rinnovamento di chi esercita il potere nei modi tradizionali del regime democratico. È questo il «senso specifico cioè per cui si distinguono validamente Stati che sono più dittature e altri che lo sono meno»⁵⁹. La pretesa compatibilità nel sistema sovietico tra democrazia e dittatura rivendicata da Lenin, secondo il quale la democrazia proletaria sarebbe mille volte più democratica di qualsiasi democrazia borghese⁶⁰, presuppone una spregiudicata torsione nel significato della parola democrazia, con l'aggiunta dell'aggettivo 'popolare', che ne muta in toto il significato, oltre a produrre una definizione cacofonica. 'Democrazia popolare' vuol dire infatti 'governo popolare del popolo', locuzione il cui significato preciso è perlomeno dubbio ma che in realtà serve quale elemento di una neolingua a scopo persuasivo. Certo, laddove per democrazia si intenda non più 'governo del popolo' bensì 'governo per il popolo', che è il significato attribuito alla espressione 'democrazia popolare', a dissolversi è il significato di democrazia così come è stato condiviso da millenni nel linguaggio politico. Ciò rende inconcludente una discussione nella quale gli interlocutori attribuiscono significati diversi alle stesse espressioni. In tal caso, ci può essere compatibilità tra dittatura e tale cosiddetta 'democrazia', sempreché la cosa abbia un qualche senso descrittivo.

⁵⁸ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 150.

⁵⁹ Ivi, p. 152.

⁶⁰ Cfr. Lenin, *Stato e rivoluzione* (1917), Editori Riuniti, Roma 1970.

Non è quindi una generica democrazia quella che si oppone alla forma dittatoriale di Stato e di governo, ma quella forma specifica di democrazia propria di un regime liberale. Di conseguenza

Il contrasto tra regime sovietico e regimi occidentali non è un contrasto tra democrazia e non democrazia, o tra maggiore o minore democrazia, ma tra regime dittatoriale e regime liberale. Non è insomma la maggiore democraticità (sia nel senso di governo del popolo che di governo per il popolo) che il liberale vanta di fronte al comunista, ma la maggior libertà, la quale, per il liberale, è il presupposto...del funzionamento stesso della democrazia⁶¹.

Anche accettando la concezione classista dello Stato, ovvero che ogni Stato è la dittatura di una specifica classe sociale, Bobbio osserva che così «come lo Stato borghese si esprime in regimi liberali e regimi dittatoriali, non si vede perché altrettanto non possa fare lo Stato proletario»⁶². Prosegue indicando alcune ragioni che dovrebbero suggerire ai comunisti occidentali una maggiore adesione nei confronti delle istituzioni liberali. La prima, l'insegnamento della storia recente che ha falsificato la tesi della inevitabile «[...] degenerazione degli Stati liberali in Stati fascisti, dal momento che le ha sconfitte toccata non nei primi ma i secondi»⁶³. La seconda ragione sono gli inconvenienti prodotti dall'uso e dall'abuso dei mezzi caratteristici della dittatura nel regime sovietico una volta che vengano abbandonate «[...] certe tecniche istituzionali e costituzionali collaudate da lungo tempo in alcuni paesi occidentali»⁶⁴.

Proprio perché il marxismo ha una visione strumentale dello Stato, come insieme di apparati atti ad acquisire e gestire il potere, la forma specifica di tali apparati ha un carattere meramente strumentale e certamente non finale. Di fronte ad uno strumento non ci si dovrebbe chiedere chi l'abbia inventato, se si sia trattato di qualcuno di amico o di nemico, di buono o di cattivo, dato che ciò che dovrebbe interessare è la rispondenza allo scopo di tale strumento. La domanda corretta dovrebbe riguardare la sua funzionalità nel contribuire a perseguire

certi fondamentali valori a cui tutti gli uomini in quanto uomini tengono (borghesi o proletari, cinesi inglesi, chierici e laici), come la libertà e la sicurezza, in misura maggiore di altre forme di reggimento, soprattutto di quella forma che liberali e comunisti sono d'accordo nel chiamare dittatura⁶⁵.

⁶¹ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. 158-159.

⁶² Ivi, p. 153.

⁶³ Ivi, p. 157.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. 154.

Ad esempio, la dottrina della separazione dei poteri dello Stato nasce come dottrina che ha accompagnato la lotta della borghesia nella sua fase di sviluppo contro i poteri tradizionali della nobiltà e del re, ed è quindi indubbiamente, una dottrina di origine borghese. Ciò non toglie che «l'esigenza che essa esprime, la difesa contro l'assolutezza del potere, e le tecniche costituzionali che essa ha ispirato [...] non sono più borghesi di quello che non siano proletarie: sono conquiste civili»⁶⁶.

Bobbio ritiene sia giunto il momento di ridiscutere la dottrina ufficiale sovietica alla luce di quanto emerso nel secondo dopoguerra, dato che tale dottrina è ferma agli scritti di Lenin che sono frutto di una situazione storica alquanto diversa. Si fa portatore della speranza che la auspicata discussione possa portare ad una elaborazione teorica, sino ad allora assente, che possa inserire l'«esperienza comunista nello sviluppo della civiltà liberale (di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l'erede)»⁶⁷.

2.7 Stato e libertà

Per i marxisti Stato e libertà sono due concetti che si escludono l'un l'altro ed è assurdo accoppiarli. «Finché esiste lo Stato non vi è libertà; quando regnerà la libertà non vi sarà più Stato»⁶⁸. Per Engels, riportato da Bobbio, «[...] finché il proletariato ha ancora bisogno dello Stato, ne ha bisogno non nell'interesse della libertà, ma nell'interesse dell'assoggettamento dei suoi avversari, e quando diventa possibile parlare di libertà, allora lo Stato come tale cessa di esistere»⁶⁹. Sulla base di una visione escatologica della storia, la liberazione dell'uomo, l'affermazione delle sue libertà, potrà avvenire solo alla fine del processo di estinzione dello Stato che, a sua volta, presuppone il superamento della società divisa in classi. La dittatura del proletariato serve quindi in una fase storica intermedia, tra il tempo della rivoluzione proletaria e quello necessario alla costruzione di una società senza classi, premessa a sua volta del deperimento dello Stato. Nel futuro Stato di libertà, dice Lenin, «[...] gli uomini si abituano a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, senza quello speciale apparato di costrizione che si chiama Stato»⁷⁰. Aboliti i conflitti di classe tutti avranno l'abitudine di compiere il proprio dovere. La virtù di tutti renderà possibile la scomparsa dello Stato e ciascuno farà ciò che deve senza costrizioni per adempiere alla sua funzione sociale: «È come dire che del diritto, e quindi dello Stato, non ci

⁶⁶ Ivi, p. 184.

⁶⁷ Ivi, p. 159.

⁶⁸ Ivi, p. 185, citazione di Bobbio da Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 191.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 190, citazione di Bobbio da Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 182.

sarà più bisogno quando gli uomini saranno tutti morali»⁷¹. Nella teoria marxistica lo Stato si estingue in quanto costrizione per lasciare il campo al libero svolgimento dell'autonomia.

È una idea utopica che ha avuto una incredibile forza storica. Bobbio non si limita a considerarla «un felice miraggio»⁷² ma osserva come l'idea che una maggiore libertà futura giustifichi la dittatura, seppure nella sua pretesa temporanea ancorché per un tempo indefinito, lo lasci sospettoso. Tanto sospettoso da scegliere di difendere la libertà dei moderni, la libertà negativa, quella come non impedimento, da quella degli antichi nei confronti dei reazionari ma anche di doverla difendere nei confronti dei «progressisti troppo arditi»⁷³ che promettono la libertà dei posteri.

Per lui «la sola libertà che ci è permessa non è quella perfetta e futura, bensì quella imperfetta quanto si vuole ma realizzabile *hic et nunc*»⁷⁴.

Il tema del rapporto tra Stato e libertà è uno dei temi ricorrenti del pensiero politico, e le tradizioni liberale e democratica hanno, al riguardo, un approccio che è il contrario di quello marxista. La linea di pensiero più propriamente liberale, che da Locke va a Kant, concilia Stato e libertà attribuendo allo Stato il ruolo di garante affinché le leggi naturali operino nella realtà grazie all'esercizio del suo potere coattivo, senza sovrapporre proprie leggi. Lo Stato deve quindi garantire la libertà naturale degli individui, che è presupposta e che ha carattere fondativo del contratto sociale. L'altra linea di pensiero, che Bobbio ascrive a Rousseau e a Hegel⁷⁵, mette invece l'accento sulla comunità⁷⁶ piuttosto che sull'individuo, e attribuisce allo Stato il «[...] compito di eliminare totalmente le libertà naturale che è la libertà dell'individuo isolato e di trasformarla in libertà civile, cioè nella libertà intesa come perfetto adeguamento della volontà individuale a quella collettiva»⁷⁷. Si tratta, dice Bobbio, della tradizione più propriamente democratica.

⁷¹ Ivi, p. 190.

⁷² Ivi, p. 191.

⁷³ Ivi, p. 194.

⁷⁴ Ivi i, p. 193.

⁷⁵ Lascia perplessi qui l'accostamento che Bobbio fa di Hegel a Rousseau, creando l'equivoco che, data la loro comune concezione 'comunitaria' della libertà, anche Hegel sia ascrivibile al filone di pensiero democratico. Come noto questa non è il giudizio di Bobbio ed è quindi utile evidenziarlo.

⁷⁶ Diversa è la lettura che dà di Hegel su questo aspetto Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

⁷⁷ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 186.

Nell'un caso come nell'altro, è la presenza dello Stato che rende possibile la libertà: in un caso come libertà dalla comunità, nel secondo caso come libertà nella comunità. In entrambe queste prospettive, lo Stato è la condizione della libertà politica.

L'opposizione tra Stato e libertà, oltre che nel marxismo, è presente anche in Thomas Hobbes, teorico dell'assolutismo, per il quale c'è libertà solo nello stato di natura, che è l'assenza di Stato, il luogo della guerra di tutti contro tutti, mentre nello Stato civile, che è lo Stato vero e proprio, c'è la completa soggezione al potere sovrano. O Stato o libertà.

Tanto Hobbes quanto Lenin si pongono nella prospettiva di rimuovere la violenza ma «la soppressione della violenza coincide in Lenin con l'eliminazione dello Stato, in Hobbes con la sua esaltazione»⁷⁸. Diversi sono i valori assegnati: per Lenin vale la libertà, per Hobbes lo Stato, quello Stato civile in cui la «libertà anarchica tende allo Stato, e lo Stato è tanto più perfetto quanto più cancella le vestigia dello stato naturale di anarchia»⁷⁹.

Bobbio ricorda come il marxismo sia comunque una dottrina della libertà, ritenuta possibile attraverso la eliminazione dello Stato in quanto rappresentante della violenza della lotta di classe. Quella di Hobbes, invece, è «una dottrina della pace, raggiunta attraverso l'eliminazione della libertà naturale che è la violenza degli istinti naturali»⁸⁰.

La contrapposizione tra marxismo e liberalismo sul rapporto tra Stato e libertà non potrebbe essere più radicale quanto a visione su come debba avvenire la sua estinzione o, perlomeno, il suo ridimensionamento. Se per dottrine liberali dell'800 quali quella di Herbert Spencer⁸¹ lo Stato

si estingue (o per lo meno si riduce ai minimi termini) per successiva diminuzione delle materie sulle quali è chiamato a esercitare il suo potere coattivo, prima le attività spirituali, poi quelle economiche, poi via via quelle sfere di comportamenti in cui tradizionalmente l'attività pubblica ha invaso quella privata sino a che lo stato non sarà che un supremo coordinatore di attività esercitate soltanto dagli individui perseguitanti il proprio illuminato interesse⁸².

ovvero si estingue in quanto impedimento. Nella teoria marxista invece, è la dimensione costrittiva dello Stato che si estingue per lasciare libero il campo all'autonomia degli individui. In entrambi i casi lo Stato viene visto come ordine, ma l'ordine può essere inteso tanto come coordinamento quanto come subordinazione, come «solo un agente del

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 186.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Herbert Spencer, filosofo inglese (1820-1903).

⁸² Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. 192-193.

traffico o solo un generale»⁸³. Bobbio ritiene che le due dimensioni di individualismo e universalismo possano entrambe valere a seconda delle circostanze e che il fine dello Stato perfetto non sia quello della mancanza di costrizione bensì quello che concilia il massimo di non-impedimento con il massimo di non-costrizione, di autonomia.

Questo equilibrio, sostiene Bobbio, deve garantire non solo la libertà di fare il proprio dovere (la libertà degli antichi per dirla con Constant) ma anche uno spazio di libertà per agire a proprio talento con «una sfera più o meno ampia di diritti verso la società»⁸⁴. Vuole evitare che una futura umanità perfetta faccia la fine di una società organica di insetti che adempiono spontaneamente alle proprie funzioni, assicurando «all'individuo una sfera più o meno larga di attività non controllate, non dirette, non ossessivamente imposte; che venga distinta una sfera del pubblico una sfera del privato, e l'uomo non [sia] risolto tutto quanto nel cittadino»⁸⁵.

E ancora:

... che la vita umana non sia statalizzata, politicizzata, partitocizzata, non sia una continua parata sulla pubblica piazza o un Congresso permanente dove tutte le parole vengono registrate e tramandate alla storia, ma abbia i suoi angoli morti, le sue pause, le sue giornate di vacanza, è ciò che io chiamo la dottrina liberale della libertà⁸⁶.

2.8 Si possono liberalizzare i regimi 'sovietici'?

Per contestare la necessità di liberalizzare i regimi dei 'paesi sovietici', Galvano della Volpe sostiene, secondo Bobbio, tre argomenti.

In primo luogo, il liberalismo avrebbe fatto il suo tempo, avendo perso la sua funzione storica, in quanto oggi si sarebbe di fronte a «regimi più avanzati e protesi verso il futuro, non ripiegati melanconicamente verso il passato»⁸⁷. Quindi non c'è ragione di rammarricarsi. Il confronto, in questo caso, passa dal piano dei fatti a quello dei valori e la discussione si ferma.

Secondo argomento è che i principi di libertà nei regimi nati dalle rivoluzioni socialiste sono attuati in modo più ampio, moderno e completo, rendendo non più necessarie le istituzioni usate dai regimi liberali. I 'nuovi regimi' costituiscono una fase più evoluta nella storia della liberazione dell'uomo alienato, «anzi l'ultima fase prima della

⁸³ Ivi, p. 193.

⁸⁴ Ivi, p. 191.

⁸⁵ Ivi, pp. 266-267.

⁸⁶ Ivi, p. 27.

⁸⁷ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 121.

liberazione finale»⁸⁸. In tal modo, per Bobbio, cambia il significato attribuito agli stessi fatti cui viene attribuita una diversa interpretazione.

Il terzo argomento, che porterà Bobbio alla definizione sarcastica di 'libertà dei posteri', riconosce la libertà come valore, ma si dice che essa potrà essere affermata in futuro solo dai regimi socialisti, grazie alla abolizione della lotta di classe, che è la condizione necessaria e sufficiente per realizzare la reale libertà dell'uomo.

2.9 L'invito ai comunisti

Bobbio invita i comunisti (e i marxisti) a far propri i principi e le istituzioni liberali sia all'interno dei paesi del socialismo reale che nel futuro Stato socialista che si dovesse affermare in Italia. Lo Stato di diritto, ancorché teorizzato e introdotto dai liberali, è infatti, «[...] una conquista civile, è una conquista della civiltà»⁸⁹ con le sue varie istituzioni giuridiche a garanzia della libertà. «Che la libertà dei borghesi fosse una libertà di pochi, non vuol dire che fosse libertà per nessuno, mentre è certo che in uno stato non liberale non c'è libertà per nessuno»⁹⁰. Ricorda loro che

dal punto di vista delle libertà individuali lo stato totalitario [...] è un pauroso oscuramento (meno pauroso se si considera una necessità storica una specie di male necessario; più pauroso, se lo si esalta come una forma di governo superiore allo Stato di diritto)⁹¹.

Il fatto che, durante l'era delle tirannie e dei fascismi, i borghesi abbiano lasciato cadere la libertà e quelle stesse istituzioni da loro costruite a sua tutela, «[...] pur di salvare i propri privilegi, significa semplicemente che i borghesi non sono più liberali, non significa affatto che la libertà individuale non sia più un valore per l'uomo»⁹². Il tema «[...] non è quello di lasciare cadere insieme a quei liberali la loro libertà, ma di lasciar cadere semmai i liberali, che non sono più tali, e di salvare la libertà, di salvare dico quelle istituzioni fondamentali dello Stato di diritto, al di fuori delle quali non mi è stato dato di vedere sinora che la libertà individuale possa essere garantita»⁹³.

Si tratta di istituzioni che si sono sviluppate in modo graduale nel corso dello XIX secolo attraverso un processo di progressiva democratizzazione dei regimi liberali. I passaggi hanno riguardato all'inizio gli aspetti formali della democrazia, con la progressiva estensione del diritto di voto fino a renderlo universale, per poi introdurre elementi di

⁸⁸ Ivi, p. 122.

⁸⁹ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. 53-54.

⁹⁰ Ivi, p. 54.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

democrazia sostanziale quali «[...] l'istruzione obbligatoria, la previdenza sociale assunta dallo Stato, l'imposizione fortemente progressiva sui redditi e sulle successioni»⁹⁴. La «[...] graduale democratizzazione di regimi liberali»⁹⁵ è stata magari «[...] timida, meno estesa (e ancora oggi lungi dall'essere compiuta anche nei paesi più avanzati)»⁹⁶, ma è proseguita. Questa più estesa democratizzazione non è avvenuta soppiantando i principi del liberalismo classico, ma ha portato ad un arricchimento tanto che i «[...] i nuovi istituti della democrazia formale e sostanziale (dal suffragio universale al livellamento della proprietà)»⁹⁷, hanno innervato quelli propri dei regimi liberali. La introduzione nelle carte costituzionali contemporanee dei «cosiddetti diritti sociali, oltre ed accanto ai diritti individuali delle carte settecentesche»⁹⁸, viene vista da Bobbio come simbolo della convivenza di principi ispiratori diversi che si sono andati affermando nel corso del tempo. Si tratta delle diverse accezioni della nozione di libertà, ognuna delle quale propria dei tre filoni culturali del pensiero liberale, democratico e socialista (e comunista). «Ritengo che la nozione di libertà, propria della dottrina liberale, non debba andar perduta, qualunque sia il tipo di convivenza che si voglia istituire, e si guardi pure ad una libertà intesa come autonomia di tutti, e oltre ancora a una libertà intesa come potere economico della maggior parte»⁹⁹.

Egli ritiene ci possa e debba essere un processo, sia nella teoria che nella pratica politica, che porta dalla libertà negativa propria dei liberali, attraverso la libertà come autonomia fino alla integrazione della libertà come potere, la 'libertà di'. Auspica che tale processo possa essere fatto proprio dai comunisti e dai regimi politici di 'socialismo reale'.

Bobbio ribadisce come che l'idea liberale di «[...] difesa della libertà individuale contro i regimi assolutistici»¹⁰⁰ sia una eredità che merita di essere conservata nella forma che si è sedimentata nelle istituzioni che la tutelano, proprie degli Stati che, pur conservando il nome di 'liberali', non sono più solo liberali bensì liberal-democratici.

Per il nesso ineliminabile esistente tra libertà come non-impedimento e libertà come autonomia, quando parlo di liberal-democrazia parlo di ciò che per me è l'unica possibile forma di democrazia effettiva, laddove democrazia senz'altra aggiunta, soprattutto se

⁹⁴ Ivi, p. 162.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 163.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Ivi, p. 279.

¹⁰⁰ Ivi, p. 280.

s'intende 'democrazia non liberale', indica a mio avviso una forma di democrazia apparente¹⁰¹.

Ed è questo innesto di istituzioni liberal-democratiche che hanno dato buona prova che Bobbio vorrebbe trapiantare nei regimi di socialismo reale.

2.10 Autonomia morale e relativismo

La democrazia presuppone l'autonomia morale dei cittadini. Essi si devono poter esprimere in modo libero, cioè senza essere condizionati o impediti. Il concetto di autonomia in politica, dice Bobbio, «[...] indica che le norme regolanti le azioni dei cittadini devono essere conformi quanto più è possibile ai desideri dei cittadini»¹⁰². Affinché ci possa essere autonomia politica serve una opinione pubblica che si forma propri, liberi, convincenti senza costrizioni esteriori. Bobbio richiama il Kelsen di *Teoria generale del diritto e dello Stato*: per il quale la «[...] opinione pubblica può sorgere dove sono garantite la libertà di pensiero, la libertà di parola, di stampa e di religione, la democrazia coincide con il liberalismo politico, sebbene non coincida necessariamente con quello economico»¹⁰³.

Per Bobbio, come prima per Kelsen, ciò presuppone una concezione relativistica che esclude verità assolute, perché la convivenza in un sistema democratico è possibile in quanto basata sulle diverse e mutevoli opinioni e non su pretese 'verità' che porterebbero, per forza, a conflitti difficilmente componibili. La concezione storicistica della verità è un principio teorico che sta al fondamento del liberalismo, e da questo principio «[...] è nato lo spirito di tolleranza contro il fanatismo, l'atteggiamento critico contro quello dogmatico, come stato ancora recentemente illustrato, e le principali istituzioni, tra le quali la garanzia dei diritti di libertà, primo fra questi la libertà di pensiero e di stampa, la divisione dei poteri, la pluralità dei partiti, la tutela delle minoranze politiche»¹⁰⁴. La libertà di pensiero, premessa logica e temporale dell'affermarsi dei sistemi liberali e poi di quelli democratici di contro alle forme di potere discendente ed autocratico, è nata «[...] dopo aver combattuto la pretesa delle Chiese di essere in possesso dell'unica verità»¹⁰⁵. Autonomia morale presuppone indipendenza di giudizio, diritto di pensare con la propria testa, di costruirsi e difendere una propria verità.

¹⁰¹ Ivi, p. 178.

¹⁰² Ivi, p. 176.

¹⁰³ Ivi, p. 177.

¹⁰⁴ Ivi, p. 164

¹⁰⁵ Ivi, pp. 69-70.

Ora, che il possesso della verità assoluta possa essere preteso da «[...] un ente pubblico collettivo senza rivelazioni soprannaturali e senza interventi divini, come lo Stato (o il partito) [certo non] sarebbe davvero un gran progresso»¹⁰⁶.

Le cosiddette libertà borghesi hanno affermato l'uomo come persona, portatore di un proprio valore. Perché disprezzarle, si chiede Bobbio, di fronte ad altre «[...] assai più comuni e facili dottrine - tutt'altro che nuove progressive - che lo considerano soltanto come membro di una società organizzata?»¹⁰⁷.

A deridere il valore delle libertà 'borghesi', a cominciare da quella di opinione, sono i governanti dei paesi del socialismo reale che «[...] sostengono e difendono una nuova forma di ortodossia, e quindi di intolleranza, e hanno creato uno Stato in cui nessuno dei meccanismi escogitati finora per garantire la libertà individuale funziona regolarmente»¹⁰⁸.

È un vizio che Bobbio fa derivare da una visione finalistica, «[...] escatologica della storia che implica rovesciamento e *tabula rasa*»¹⁰⁹, di cui i governanti si pretendono autentici interpreti, visione che rifiuta, in nome di un futuro migliore, ed assicurato dalla dinamica della storia stessa, di «[...] riconoscere al mondo che combatte qualsiasi benemeranza nella fondazione di valori spirituali e quindi universali»¹¹⁰. Questo fa tornare tra le questioni di principio il tema della libertà individuale, e lo fa «[...] in modo preoccupante»¹¹¹.

Bobbio rigetta la tesi marxista secondo cui il superamento della reificazione dell'uomo, la sua riappropriazione dalla estraniamento, avverrebbe con la soppressione della alienazione economica. Osserva come, per ora, l'asservimento allo Stato e la conseguente alienazione politica siano il prezzo che viene pagato per liberarsi dalla schiavitù economica.

Che altro sono la fedeltà al partito, l'ubbidienza le direttive dei capi, l'ortodossia culturale, la dedizione allo stato, se non manifestazioni della alienazione politica? Si potrà rispondere che lo Stato totale non è un punto d'arrivo, ma soltanto un punto di partenza, richiesto dalle condizioni storiche attuali; non è un fine, ma semplicemente uno strumento di lotta¹¹².

¹⁰⁶ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. 69-70.

¹⁰⁷ Ivi, p. 30.

¹⁰⁸ Ivi, p. 28.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 28-29.

¹¹⁰ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. 28-29.

¹¹¹ Ivi, pp. 28-29.

¹¹² Ivi, p. 30.

Certo, le premesse e le promesse erano altre. Erano la ‘cuoca che governa’ promessa da Lenin, erano i Soviet, erano l’estinzione dello Stato. Erano un qualcosa non che non è accaduto.

Poche cose abbiamo imparato dalla storia, maestra di vita dire ancora all'infuori di questa: che le rivoluzioni si istituzionalizzano, e raffreddandosi si trasformano in una crosta massiccia, le idee si condensano in un sistema di ortodossia, i poteri in una forma gerarchica, e che ciò che può dar nuova vita al corpo irrigidito è soltanto l'alito della libertà, con la quale intendo quella irrequietezza dello spirito, quelli in sofferenza dell'ordine stabilito, quell'abborrimento di ogni conformismo che richiede spregiudicatezza mentale ed energia di carattere, buone virtù per opera delle quali abbiamo visto, lunghi secoli, crescere e progredire i costumi, le leggi, il benessere, la vita civile¹¹³.

Ed è questo ‘alito della libertà’ che Bobbio spera possa spingere i comunisti italiani e non, a far propri i valori liberali.

2.11 Croce ‘illiberale’

Merita riprendere la parte ampia, che Bobbio dedica in *Politica e cultura*, a Benedetto Croce, uno degli autori che tanto ha influito sulla sua formazione, perché tocca, anche in questo caso, i temi della libertà e il suo rapporto con l’idea di democrazia.

È difficile, per chi scrive, capire oggi il debito culturale di tanta parte della intellettualità dell’epoca, incluso Bobbio che ne riconosce ripetutamente nel corso degli anni il ruolo di guida morale, nei confronti di Benedetto Croce e del suo pensiero, in particolare per ciò che riguarda il Croce filosofo politico. Dopo aver votato in Parlamento a favore del Governo Mussolini, Croce sarebbe diventato un oppositore del regime e avrebbe maturato un «fiero atteggiamento di uomo di cultura che difende le libertà dalle spire dell'autoritarismo»¹¹⁴ diventando il punto di riferimento morale di una intera generazione di intellettuali.

Il fatto è che la ‘religione della libertà’ di Croce, e che ne fece il riconosciuto maestro di una intera generazione di intellettuali ostili al regime fascista, era una scelta filosofica, parte di una articolata visione del mondo e di un sistema filosofico di notevole rilevanza, del tutto isolata e lontana dalla quasi totalità delle linee di pensiero delle più varie tradizioni filosofiche che si sono confrontate con i temi della libertà politica e della filosofia politica in genere. Originalità ed isolamento non sono necessariamente indice di mancanza di rilevanza di pensiero, anzi, anche se non può essere sottaciuto il rapido oblio che quel pensiero ha subito in seguito.

¹¹³ Ivi, pp. 280-281.

¹¹⁴ Ivi, p. 250.

Il paradosso è che il filosofo della libertà, l'intellettuale 'liberale', in realtà ha una concezione della libertà politica che è lontana da ogni altra tradizione di pensiero liberale, di cui anzi pare ignorare la gran parte degli stessi autori, anche quelli del versante liberal-conservatore in cui si colloca.

Critica filosofica e giudizio politico si uniscono in Bobbio nell'assegnare a Croce un ruolo tutto rivolto al passato, ricordandone l'alto magistero durante la resistenza al fascismo, il ruolo di mentore della opposizione, ma anche il silenzio dopo la caduta della dittatura quando si trattava di disegnare le istituzioni della nuova Italia, il fatto di non aver saputo diventare il saggio consigliere della ricostruzione.

La gratitudine per la predica della 'religione della libertà' fatta con «[...] nobilissimi accenti»¹¹⁵ e «[...] la cui eco ancora oggi ci risuona nella mente e di cui gli siamo grati»¹¹⁶, non riesce a coprire la critica senza appello per un parlare «[...] da sacerdote più che da filosofo»¹¹⁷ dato che «[...] a rileggere ora quelle pagine si è riscaldati dal calore dell'oratoria più che di quel sì è afferrati dal rigore dei concetti»¹¹⁸.

Il senso attribuito da Croce al termine libertà è difficile da capirsi, nota Bobbio, anche perché il significato che gli attribuisce non è sempre lo stesso nelle varie opere e nel corso del tempo¹¹⁹. Storia della libertà significa per lui «[...] che la storia è il prodotto dell'attività creatrice dello spirito o dello spirito in quanto per essenza è attività creatrice»¹²⁰ ma i soggetti della storia non sono gli individui singoli ma lo spirito universale. Tra questo «[...] concetto teologico di libertà come essenza dello spirito universale e il concetto empirico, utile in politica, di libertà come non impedimento non c'è passaggio»¹²¹.

Questo passaggio manca perché lo spirito come soggetto della storia, essendo per essenza libero in quanto creatore, per realizzare sé stesso, potrebbe benissimo servirsi sia di ordinamenti politici tanto liberali quanto illiberali. In tal modo «l'esistenza di regimi illiberali è perfettamente compatibile con la libertà della storia»¹²². Bobbio si chiede: «Per Croce,

¹¹⁵ Ivi, p. 265.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Si veda l'analoga interpretazione in Giovanni Sartori, *Studi crociani I - Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica*, Il Mulino, Bologna, 1997, e in Giovanni Sartori, *Studi crociani II - Croce etico-politico e filosofo della libertà*, Il Mulino, Bologna 1997, che condivide con Bobbio l'intera di lettura di Croce quale pensatore lontano e pressoché estraneo al pensiero liberale.

¹²⁰ Ivi, p. 257.

¹²¹ Ivi, p. 258.

¹²² Ivi, pp. 258-259.

Napoleone appartiene alla storia della libertà. Ma appartiene anche a quella degli Stati liberali?»¹²³.

È chiaro quanto questa concezione sia ben lontana dalla visione liberale, così come intesa dalla quasi totalità dei pensatori che hanno contribuito alla costruzione delle teorie politiche liberali e che è basata sull'individuo come persona morale, autonomo, responsabile delle proprie decisioni.

In Croce c'è, invece, una concezione dell'individuo come particella dello spirito universale e quindi non personalistica, unita ad «una concezione universalistica dello Stato (lo Stato come totalità di cui l'individuo empirico è parte)¹²⁴ che può forse portare al concetto filosofico di libertà ma di certo non alle istituzioni dello Stato liberale.

È un liberalismo come concezione storica ma non scelta pratico-politica associata ad uno specifico partito. In questo senso il liberalismo non sarebbe mai potuto «morire perché non era setta o partito, ma era una concezione totale della vita, come egli amava dire una concezione metapolitica, anzi era la concezione del mondo prodotta dalla filosofia moderna immanentistica e storicistica, oltre la quale il pensiero umano non era andato»¹²⁵.

Il contrasto era di filosofie, o, per meglio dire, di religioni e non solo di ideali politici: «La libertà era la sostanza di una nuova religione che si opponeva tanto alle antiche e nuove religioni trascendenti quanto alla illuministica fede nella ragione astratta»¹²⁶.

Per questo gli autori di Croce non sono i Locke, i Constant, i Mill e gli altri filosofi e pensatori che hanno sviluppato il pensiero politico liberale, autori che per lo più ignora, ma, al contrario, autori tra «i più antitetici allo spirito del liberalismo e più estrane[i] alla tradizione del pensiero liberale»¹²⁷ dato che assunse il romanticismo speculativo quale indirizzo di pensiero che avrebbe posto, a suo dire, le basi teoriche del liberalismo. Bobbio osserva come il binomio romanticismo-liberalismo sia carico di forzature e fraintendimenti e che non si possa dimenticare che

[...] i due maggiori rappresentanti del romanticismo filosofico, Hegel e Comte, ci lasciarono come loro testamento politico due libri, i *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821 e il *Système de politique positive* degli anni 1851-54, che non si potrebbero immaginare più antitetici allo spirito del liberalismo e più estranei alla tradizione del pensiero liberale¹²⁸.

¹²³ Ivi, p. 259

¹²⁴ Ivi, p. 249.

¹²⁵ Ivi, p. 229.

¹²⁶ Ivi, p. 232.

¹²⁷ Ivi, p. 256.

¹²⁸ Ivi, p. 253.

La critica della ragione astratta degli illuministi venne fatta da Croce in nome della concezione romantica della ragione storica e usata contro l'ideale democratico: «La libertà era la sostanza di una nuova religione che si opponeva tanto alle antiche e nuove religioni trascendenti quanto alla illuministica fede nella ragione astratta»¹²⁹.

Con una nota di sarcasmo Bobbio nota come «ciò che non aveva trovato nella patria [...] dei Mill, Croce e purtroppo con lui in coro gli idealisti italiani, credettero di aver trovato nella patria dei Fichte e dei Bismarck, e tutti quanti andavano dai maestri dei dittatori a imparare la lezione della libertà»¹³⁰.

Nella sua radicale contrapposizione a giusnaturalismo e illuminismo, Croce attribuiva loro due responsabilità. Una di natura più teoretica, di sostenere le «dottrine dell'ottimo Stato dei falsi idealisti, i quali misconoscendo la realtà dello Stato che è forza gli contrapponevano le alcinesche seduzioni dell'umanitarismo, del pacifismo, dell'universale abbracciamento dei popoli, e in definitiva una concezione fiacca della vita che è lotta perpetua»¹³¹.

L'altra di natura più politica, frutto della sua concezione anti-egualitaria:

Ogni qualvolta il Croce combatté la teoria e gli ideali democratici mostrò di non vedere nella democrazia altro che il trionfo del meccanico, meramente quantitativo, materialistico, principio dell'egualitarismo¹³².

Egli, infatti, contrastava l'idea secondo cui tutti gli uomini dovessero essere uguali in diritto essendo uguali per natura e vedeva nel giusnaturalismo, e poi nell'illuminismo, il fondamento filosofico dell'idea egualitaria la cui colpa è di disconoscere «[...] la varietà degli ingegni e dei caratteri delle forze, donde nasce il movimento storico»¹³³, appiattendoli «[...] in un mortifero livellamento»¹³⁴.

La pulsione anti-egualitaria, e quindi antidemocratica, di Croce fece velo nel consentirgli di vedere come il giusnaturalismo avesse posto anzitutto le basi dello Stato liberale prima ancora di essere il fondamento della concezione democratica dello Stato: «La teoria dello Stato liberale in opposizione allo Stato assoluto nasce ad un tempo con la teoria dei limiti

¹²⁹ Ivi, p. 232.

¹³⁰ Ivi, p. 256.

¹³¹ Ivi, p. 244.

¹³² Ivi, p. 249.

¹³³ Ivi, p. 245.

¹³⁴ *Ibidem*.

del potere dello Stato»¹³⁵. Rifiutando il giusnaturalismo si butta via anche la teoria dei limiti del potere dello Stato, elemento imprescindibile per distinguere una concezione politica liberale da una che liberale non è. È stato Benjamin Constant, l'unico tra gli scrittori politici che appartenga alla tradizione del pensiero liberale oggetto dell'interesse di Croce, a fornire «[...] una delle più chiare formulazioni della dottrina del liberalismo classico intesa come dottrina dei limiti del potere dello Stato, come affermazione della 'libertà dallo Stato', in contrapposto alla teoria antica (o a quella che il Constant reputa tale) della 'libertà nello Stato'»¹³⁶. Il giusnaturalismo fonda la concezione dei limiti del potere statale in quanto lo considera limitato perché al di sopra della legge positiva emanata da sovrano, c'è la legge naturale. Legge naturale che sta, a sua volta, alla base dei diritti originari dei singoli individui. Il valore assoluto della persona rimane quindi il miglior argomento contro lo strapotere dello Stato, ed è il frutto di quello spirito liberale nato da «[...] concezioni religiose e teologiche come quelle del calvinismo»¹³⁷.

Il liberalismo include due aspetti tra loro strettamente connessi come facce di una stessa medaglia e che nascono con il giusnaturalismo e si consolidano con l'illuminismo: l'individuo come centro autonomo di creazione di valori e il cui massimo sviluppo va assunto come un valore e lo Stato fondato sulla tecnica dei limiti del potere statale.

Croce sviluppò una sua concezione liberale, distinta e lontana dal prevalente pensiero liberale, tanto da «farne una manifestazione di una determinata filosofia: della filosofia immanentistica moderna in contrapposto alla trascendentistica medioevale e poi, più particolarmente, dello storicismo in contrapposto all'illuminismo»¹³⁸ ma queste «concezioni immanentistica, di storicismo assoluto, come il materialismo storico, hanno favorito e continuano oggi a sostenere la pratica di regimi non liberali»¹³⁹.

Secondo Bobbio, l'inadeguata comprensione di Croce nei confronti del pensiero politico liberale, e ancor più l'averne sostanzialmente ignorato le istituzioni caratteristiche, porta anche alla incomprensione della concezione democratica, ridotta alla sola dimensione egualitaria e addirittura considerata come una fase meno matura dell'ideale democratico.

¹³⁵ Ivi, p. 246.

¹³⁶ Ivi, p. 248.

¹³⁷ Ivi, p. 267.

¹³⁸ Ivi, pp. 266-267.

¹³⁹ Ivi, p. 267.

Ogni qualvolta il Croce combatté la teoria e gli ideali democratici mostrò di non vedere nella democrazia altro che il trionfo del meccanico, meramente quantitativo, materialistico, principio dell'egualitarismo¹⁴⁰.

Certo, termini quali liberalismo e democrazia sono oggetto continuo di dispute, data la ambiguità del primo e la vaghezza del secondo. Ambiguità e vaghezza possono essere ridotte quando si sia chiarito che i due termini possono indicare tanto un ideale politico quanto una determinata tecnica di organizzazione dello Stato. Sembra che Bobbio critichi Croce quando contrappone liberalismo a democrazia ignorandone il significato tecnico, assumendoli nel loro significato ideale, come opposte concezioni filosofiche, trascurando le forme concrete e specifiche di organizzazione dello Stato come se esse fossero riducibili senza residui nel corrispondente ideale politico.

Per Bobbio, lo Stato democratico rappresenta uno sviluppo dello Stato liberale fondato sulla garanzia dei diritti di libertà, con la progressiva estensione del suffragio elettorale, ed è quindi una conquista storica successiva. Lo Stato liberale, per così dire, matura ed evolve diventando uno Stato democratico. Si tratta di un passaggio che Croce ignora, fissato come è sul dogma che vede nella democrazia solo l'astratta uguaglianza di tutti gli uomini ignorando come «l'egualitarismo era un aspetto soltanto, e forse non il più importante, della concezione democratica dello Stato»¹⁴¹.

L'altro aspetto, più importante, è che 'democrazia' indica un regime politico fondato sulla sovranità popolare in contrapposizione alla sovranità del principe, uno Stato fondato sul consenso e non sulla forza. La dimensione egualitaria, quella dell'individuo astratto, sta alla base della sovranità ma ciò non comporta l'appiattimento degli individui paventato da Croce perché è il modo con cui le pulsioni degli individui, le loro 'libertà', si esprimono in un assetto statale che ne consente l'espressione.

Democrazia è la forma di Stato che, nell'avere «[...] per ideale l'uguaglianza, politica, sociale economica, eccetera», si contrappone di solito allo Stato aristocratico o di privilegio. In quanto forma di Stato fondato sulla tecnica del consenso è l'opposto delle forme di Stato autocratiche o dispotiche.

In questo secondo senso democrazia non sta più ad indicare un certo ideale, ma piuttosto una certa tecnica dell'organizzazione statale, alla cui elaborazione, non meno che alla formulazione di quell'astratto ideale, di impulso il giusnaturalismo attraverso la dottrina dell'origine contrattualistica dello Stato¹⁴².

¹⁴⁰ Ivi, p. 249.

¹⁴¹ Ivi, p. 246.

¹⁴² Ivi, p. 250.

La polemica crociana contro le teorie democratiche e i democratici, durata oltre 50 anni, oltre ad essere ingiusta si «ritorceva alla fine contro lui stesso, contro il suo fiero atteggiamento di uomo di cultura che difende le libertà dalle spire dell'autoritarismo»¹⁴³.

Per Bobbio è infatti evidente la contraddizione tra l'assumere e il difendere la libertà come principio costitutivo della propria visione storicista della storia, come sua molla, come vera e propria 'religione della libertà' e al tempo stesso l'osteggiare il giusnaturalismo, «grande movimento politico che era caratterizzato storicamente in primo luogo dall'aver propugnato il principio della sovranità popolare, cioè della sovranità che si esprime attraverso la partecipazione attiva di un sempre maggior numero di cittadini al governo della Repubblica»¹⁴⁴.

La conclusione di Bobbio mostra come, anche usando le stesse parole 'libertà' e 'liberalismo', ci possano essere prospettive estremamente diverse e conflittuali dal punto di vista della filosofia politica a conferma, l'ennesima, della inevitabile tensione nel rapporto tra le parole usate nel linguaggio politico e i concetti cui esse rimandano:

Chi volesse oggi capire il liberalismo non mi sentirei di mandarlo a scuola da Croce. Gli consiglierei piuttosto di leggere i vecchi monarcomachi e Locke e Montesquieu e Kant, il *Federalist* e Constant e Stuart Mill. in Italia più Cattaneo che non gli hegeliani napoletani, compreso Silvio Spaventa; e gli metterei in mano più il *Buon Governo* di Einaudi che non la *Storia come pensiero e come azione*¹⁴⁵.

Il solco che separa Bobbio e Croce inerisce anche un aspetto più di fondo della loro rispettiva concezione filosofica: in Bobbio gli scopi della politica sono fondati su aspettative di natura etica. Questa dimensione non solo è assente, ma negata in punto di teoria da parte di Croce per il quale la dimensione della morale e quella dell'utile, cui appartiene la politica, sono distinte ed indipendenti e viene negata ogni possibilità vi siano teorie che informano l'agire pratico¹⁴⁶.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 251-252.

¹⁴⁵ Ivi, p. 265.

¹⁴⁶ Perry Anderson osserverà in seguito come Bobbio sottolinei «[...] l'indifferenza teleologico-filosofica di Croce nei confronti di tutti i valori istituzionali del liberalismo politico che a lui invece sono cari, la quasi totalità totale estraneità di Croce rispetto all'agenda pratica di una moderna democrazia che, a suo giudizio invece, esige la fondazione atemporale dei diritti naturali, un concetto che è un anatema per Croce». Perry Anderson, *Norberto Bobbio e il socialismo liberale*, in Giancarlo Bosetti (a cura di), *Socialismo liberale*, L'Unità, Roma 1989, p. 27.

3 – Oltre il mito della democrazia come autogoverno (1959)

3.1 Un mito alla prova della realtà

La conferenza di Bobbio tenutasi a Brescia nel 1959¹, mostra un rilevante arricchimento della sua concezione della democrazia rispetto alle precedenti elaborazioni e l'avvenuto assorbimento della lezione di molti degli autori che hanno contribuito a formarla nel corso del tempo da Schumpeter a Kelsen, da Mosca a Pareto a Burzio.

Richiamando la discussione tra Ferruccio Parri e Benedetto Croce nell'immediato dopoguerra se prima del periodo fascista, fosse o meno esistita la democrazia in Italia, Bobbio si chiede se la democrazia esistesse allora a circa 15 anni dalla fine della guerra, mostrando la sua delusione per lo scostamento tra le speranze che allora lo animavano e ciò che si era realizzato nella realtà.

C'è anzitutto, una discontinuità rispetto al suo precedente approccio di cui riconosce l'astrattezza, e uno spostamento della elaborazione in direzione di quella visione profondamente realistica dell'agire politico che lo caratterizzerà:

Può darsi che questo stato di delusione dipenda dal fatto che ci eravamo creati, negli anni della resistenza al fascismo, alcune illusioni, o perlomeno ci eravamo fatti della democrazia un'idea troppo facile, semplificata, schematizzata. Credevamo, ad esempio che la democrazia fosse, semplicemente l'autogoverno del popolo, come aveva insegnato Rousseau, e che in un paese come l'Italia, provato da tante sventure, bastasse attuare l'autogoverno del popolo perché ogni difficoltà, quasi per incanto, si dissolvesse. La rivoluzione democratica, almeno per gli adepti del Partito d'Azione, era una parola magica: caduta la dittatura, instaurata la democrazia, il rinnovamento della vita civile italiana sarebbe avvenuto attraverso un processo quasi fatale².

Bobbio riconosce che la visione della democrazia come autogoverno del popolo, la visione rousseauiana che aveva fatto propria, è solo un mito continuamente smentito dalle vicende storiche.

¹ Norberto Bobbio, *Quale democrazia?*, in AA.VV. *Prospettive di cultura 1959*, presentazione di S. Bazoli («*Incontri di cultura bresciana*» quaderno I 1959), Tip.delle industrie grafiche bresciane, Brescia 1959. Quella di Bobbio fu una delle conferenze del ciclo. Le altre conferenze furono tenute da Carlo Bo, Eugenio Garin, Arturo Carlo Jemolo e Ugo Spirito.

² Ivi, p. 90.

3.2 Le minoranze governanti, i partiti, la burocrazia

Come hanno insegnato Giovanni Mosca e Vilfredo Pareto, a governare sono sempre delle minoranze, uno o più piccoli gruppi minoritari in concorrenza tra loro³. La teoria dell'élite, della classe politica o della classe dirigente, di Mosca e di Pareto, pur con le loro diversità di accenti e il loro intento conservatore e l'approccio antidemocratico, è «una teoria sempre valida anzi sempre più valida, perché le democrazie si estendono in tutto il mondo, ma le classi politiche rimangono»⁴.

Ciò non significa che parlare di democrazia voglia dire commettere un grave errore storico e che la democrazia non sia mai esistita e che mai potrà esistere. È il punto di vista che va cambiato:

Basta rinunciare a definire la democrazia come autogoverno del popolo, e por mente al fatto che regimi che chiamiamo democratici si distinguono da quelli che non consideriamo tali non per la mancanza negli uni e nella presenza negli altri delle minoranze dirigenti, ma per il modo con cui queste minoranze emergono, governano e cadono⁵.

Se ogni regime, che sia autocratico o democratico, è in ogni caso governato da minoranze che sono le classi politiche⁶ e che, in ogni regime, si auto-costituiscono, a distinguere democrazia ed autocrazia non può essere la presenza di tali minoranze governanti. La differenza è che le classi politiche nella autocrazia dopo essersi costituite, si impongono mentre nella democrazia, si propongono⁷.

Il rapporto tra minoranze dirigenti e maggioranza, tra classe politica e cittadini, in una democrazia si distingue da quello in una autocrazia, in particolare per tre aspetti: il modo con cui viene formata la classe dirigente, la verifica periodica del consenso di tale classe

³ Questa idea della democrazia come forma politica in cui contrapposti gruppi competono per il potere riprende la tesi di Schumpeter: «[...] il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.», Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), Edizioni di Comunità, Milano 1955, p. 252.

⁴ Norberto Bobbio, *Quale democrazia?*, cit., p. 90.

⁵ *Ibidem*.

⁶ È qui fuori scopo l'approfondimento della distinzione dei significati dei lemmi classe politica, classe dirigente, élite, usati dai vari pensatori cosiddetti elitisti (Mosca, Pareto e anche Michels) e neo-elitisti (in particolare Schumpeter). Il diverso utilizzo di termini con elevata sovrapposizione di significato da parte dei diversi autori riflette il loro tentativo di usare l'espressione ritenuta più neutra per descrivere in modo oggettivo i sistemi politici, con la volontà di proporre una propria teoria politica con ambizione di scientificità.

⁷ Bobbio riprende al riguardo la tesi di Burzio. Cfr. Filippo Burzio, *Essenza e attualità del liberalismo*, UTET, Torino 1945.

dirigente, la sua mobilità, ovvero che vi sia o meno più di una classe dirigente in competizione con le altre per ottenere il consenso a governare.

Il primo aspetto è relativo al principio di legittimità del potere e riguarda il modo con cui la classe dirigente viene formata, se sulla base di regole ereditaria oppure attraverso il consenso. La democrazia è quel regime politico che, in prima di tutto, prevede una formazione elettiva della sua classe politica.

Il consenso che ha portato alla selezione di una classe politica deve poi avere una durata circoscritta, che è da rinnovarsi periodicamente, in modo tale da poter verificare che tale consenso si conservi nel tempo. Il potere viene concesso alla classe politica in modo revocabile e non trasferito ad essa. Quindi le elezioni in democrazia devono essere effettuate con intervalli di durata circoscritta ed essere ripetute periodicamente. La verifica del consenso ha a che fare con «[...] un altro principio fondamentale della democrazia, quello della responsabilità dell'eletto di fronte agli elettori. Senza verifica del consenso non ci sarebbe responsabilità politica di fronte il corpo elettorale»⁸.

Il terzo aspetto riguarda il ricambio della classe politica che presuppone ve ne siano almeno due distinte e in competizione, e che «[...] laddove l'una sopravanza la seconda, si verifica un rinnovamento radicale del gruppo dirigente»⁹. Questa mobilità della classe politica, questa alternanza o circolazione delle élites per usare una espressione introdotta da Pareto, nel regime democratico avviene «senza che il mutamento anche radicale avvenga con spargimento di sangue»¹⁰. Se invece non ci fossero classi politiche in competizione l'una contro l'altra, cristallizzate, che non si rinnovano, ci si troverebbe «[...] di fronte a un regime che è o tende a divenire aristocratico»¹¹.

Fissati i principi per qualificare un regime come regime democratico, Bobbio si chiede se tali principi trovino corrispondenza nella realtà italiana di allora per quanto riguarda la derivazione del potere della classe politica dal consenso popolare, l'effettività nella attuazione del principio di responsabilità da parte di chi detiene il potere e, infine, il grado di mobilità della classe politica.

Riguardo al consenso popolare quale fonte del potere della classe politica, Bobbio osserva come i partiti organizzati si interpongano tra elettori e classe politica, rendendo indiretto il loro rapporto. È una evoluzione necessaria ed inevitabile dato che la democrazia con il suffragio universale «ha elevato a grandi cifre il numero degli elettori»¹² ma ciò comporta

⁸ Bobbio, *Quale democrazia?*, cit., p. 92.

⁹ Ivi, p. 92-93.

¹⁰ Ivi, p. 93.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 93.

che «la fonte di derivazione del potere non è più costituita soltanto del corpo elettorale e il metodo elettivo è qualche volta in parte soltanto una finzione»¹³. La presenza dei partiti quali mediatori tra elettori e classe politica, intesa qui come ceto politico eletto nelle istituzioni elettive e che esprime poi il personale di governo, introduce un ulteriore criterio di scelta del ceto politico distinto dalla mera elezione da parte degli elettori. Già ad inizio secolo, nello studiare i partiti politici dell'epoca, Robert Michels¹⁴ aveva individuato le dinamiche organizzative di quel tipo di organizzazione e che aveva sintetizzato con la formula di 'ferrea legge dell'oligarchia'. Pur all'interno di processi di decisione formalmente democratici, la vita interna dei partiti tende a concentrare il potere nei vertici che acquisiscono un potere che consente loro, in molti casi, di selezionare di fatto per cooptazione le persone da promuovere in ruoli di responsabilità interni al partito e i candidati alle cariche pubbliche, dai consigli comunali ai Parlamenti nazionali.

Inoltre, la forza dei gruppi dirigenti dei partiti e la loro disponibilità delle risorse simboliche, economiche e materiali del partito stesso, consente di indirizzare le preferenze degli elettori scelti dal gruppo dirigente stesso:

Gli elettori scelgono i candidati designati dalla direzione dei partiti ci limitiamo a constatarlo oltretutto con mezzi di propaganda oggi in uso spesso la macchina del partito riesce a fare leggere quel deputato piuttosto che l'altro mostrando così che l'elezione più che una libera designazione da parte dell'elettorato è la conferma di una designazione precedentemente avvenuta¹⁵.

La cooptazione diventa quindi un ulteriore metodo di scelta del ceto politico di governo che si aggiunge al metodo elettivo e a quello ereditario, rendendo una mezza verità quella secondo cui gli elettori scelgono i propri rappresentanti. La realtà è quella di un «[...] procedimento misto di cooptazione e di elezione»¹⁶.

Quanto alla effettività del principio di responsabilità da parte di chi esercita il potere, il «corpo compatto, sempre più imponente e potente, che è la burocrazia»¹⁷ si frappone e impatta ed ostacola le decisioni politiche. A distinguere il funzionario stabile dello Stato, addetto al disbrigo delle pratiche amministrative, dal rappresentante eletto dal corpo elettorale è che il funzionario è privo di responsabilità politica. L'estensione dei compiti amministrativi dello Stato, che è una delle caratteristiche della formazione e dello sviluppo

¹³ Ivi, p. 94.

¹⁴ Robert Michels, *La sociologia del partito politico*, 1911.

¹⁵ Ivi, p. 94.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

dello Stato moderno, ha portato alla creazione e allo sviluppo di un gruppo di funzionari stabili addetti al disbrigo delle pratiche amministrative. Questo processo, magistralmente descritto da Max Weber¹⁸, ha subito una accelerazione con l'estensione del diritto di voto che a sua volta ha comportato la necessità politica di accrescere le funzioni dello Stato e quindi di estendere il numero e il ruolo dei funzionari pubblici a ciò preposti.

Democratizzazione e burocratizzazione sono andate di pari passo, aumentando a dismisura la potenza del corpo dei funzionari dello Stato nello stesso tempo in cui ne aumentavano i compiti.

Così avviene che la burocrazia, o almeno la parte più influente di essa, possa avere un potere politico senza che a questo potere corrisponda il tipo di controllo che in un regime democratico è proprio del potere politico, cioè che abbiamo chiamato la verifica del consenso. Si potrebbe parlare, in casi estremi, di un potere politico irresponsabile, il che è esattamente l'opposto, di quel che dovrebbe accadere in un regime democratico¹⁹.

Non è che il funzionario pubblico agisca al di fuori di controlli. È che tali controlli sono di natura tecnica e giuridica ma non sono controlli di natura politica, ragion per cui il potere politico di fatto della burocrazia viene esercitato al di fuori e a prescindere dal controllo specifico di un regime democratico che è quello del consenso.

3.3 L'impossibile ricambio delle classi dirigenti in Italia

Quanto all'altro elemento distintivo di un sistema democratico, la effettiva competizione tra classi politiche diverse in concorrenza tra di loro per consentire il ricambio di classe dirigente, Bobbio osserva come in Italia ciò sia difficile se non impossibile. La ragione è il centrismo politico, rappresentato da un partito politico, la DC, che è «un partito di centro che può governare, a seconda delle circostanze, ora volgendosi a destra, ora volgendosi a sinistra, ora da solo. Il che porta alla conseguenza della staticità della classe politica»²⁰. Un partito interclassista che per sua natura cerca di rappresentare molteplici interessi, anche tra loro contrapposti facendo della 'mediazione' la sua ispirazione più profonda. Lo spazio politico per tale centralità viene indicato da Bobbio nella struttura della società italiana, nella sua scarsa omogeneità, nelle «[...] differenze enormi tra le varie classi e tra le stesse classi nel Nord e nel Sud»²¹ con la conseguente radicalizzazione di opposizioni estreme e radicali. La radicalizzazione delle opposizioni rende impossibili le

¹⁸ Cfr. Di Weber si vedano in particolare Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1918), Einaudi, Torino 1948; Id., *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità, Milano 1980; Id., *Parlamento e governo e altri scritti*, Einaudi, Torino 1982.

¹⁹ Bobbio, *Quale democrazia?*, cit., p. 95.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 96.

alternative o le rende possibili solo al di fuori del gioco democratico, creando l'ampio spazio per una forza a vocazione centrista. Il possibile ricambio di classi dirigenti, per il Bobbio del 1959 che guardava «in faccia alla realtà, per non lasciarsi cullare, ancora una volta, da puerili illusioni»²², sarebbe potuto avvenire solo rendendo più omogenea la società italiana e quindi con i tempi lunghi di una profonda trasformazione sociale:

ma questo è un problema non di riforma elettorale, ma di riforma sociale, economica, scolastica non di riforma procedurale, ma sostanziale; e quindi è un problema [...] non risolvibile se non a lunga scadenza²³.

È una tesi che non convince per più ragioni a cominciare dal fatto che la enorme differenziazione sociale non trovava allora, come non trova quasi mai, una corrispondenza univoca con la rappresentanza politica. La dimensione ideologica ha un rapporto dialettico con la rappresentanza degli interessi e non si dà una relazione univoca tra condizione materiale 'di classe' e valori e scelta politica. Accade che le scelte identitarie, ideologiche e, più spesso, religiose, informino i comportamenti individuali anche più di quanto non faccia la presunta tutela degli interessi della classe sociale di appartenenza. Le strade impervie lungo cui si dipanano le ragioni dei comportamenti politici individuali e collettivi non sono certo autostrade dritte informate da un disegno razionale sulla base di una aritmetica elementare. Ad esempio, la plastica distinzione e giustapposizione di allora tra le cosiddette 'regioni bianche', a forte prevalenza elettorale della DC, e le 'regioni rosse', nelle quali prevalevano i consensi a comunisti e socialisti, erano tanto divise dalle ideologie quanto accomunate da una comune composizione sociale e da una ripartizione del reddito tra i ceti sociali alquanto simili.

In parte questa considerazione emerge dalla riflessione di Bobbio, anche se con una notazione negativa, quasi si trattasse di patologia e non di normale fisiologia.

I grandi partiti in Italia non sono partiti né di opinione né di interessi: sono partiti ideologici, che hanno una verità da imporre ai loro fedeli. E sino a che i partiti saranno prevalentemente ideologici, tenderanno a trasformare la libera adesione in obbedienza formale, la persuasione in imbonimento, la partecipazione attiva in disciplina passiva, tutti atteggiamenti deleteri per la vita democratica del paese²⁴.

Rivendica il ruolo decisivo dei partiti organizzati e di massa come «[...] espressione più genuina della democrazia»²⁵ e ricorda come «[...] chi non vuole i partiti, non vuole la

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, pp. 97-98.

²⁴ Ivi. P. 100.

²⁵ Ivi, p. 99.

democrazia»²⁶, ma vorrebbe che tali partiti prescindessero, o quantomeno riducessero in modo sostanziale, la loro dimensione ideologica: «[...] non mi stanco mai di mettere in rilievo i caratteri negativi di questa ideologizzazione universale»²⁷. Pensare vi possano essere partiti politici di massa a prescindere dalla condivisione di miti e narrazioni simboliche, cioè di ideologie e di fedi in cui credere, che in generale la democrazia possa vivere in una dimensione neutralizzata è così illusorio che Bobbio stesso rivendica nelle pagine seguenti la necessità di avere una fede e si chiede: «quale fede? la fede nella democrazia appunto. Quale democrazia? la democrazia come ideale di uguaglianza e compito di giustizia»²⁸. Il tema allora non diventa più quello di una pretesa neutralità a-ideologica che non si può dare ma quello della competizione tra diverse dimensioni di senso, di simboli, di valori. In una parola: di ideologie, alcune delle quali pretendono per sé l'illusorietà di non essere ideologie.

Semmai sarebbe da interrogarsi, al contrario, di come un conflitto ideologico così forte come quello che ha caratterizzato l'Italia nel secondo dopoguerra non abbia portato ad una rottura rivoluzionaria, dato che non si erano confrontati semplicemente due gruppi politici in concorrenza democratica, ma due regimi in potenza, espressione di due contrapposte visioni del mondo e della società, di due diversi sistemi.

L'equilibrio delle forze tra i blocchi contrapposti non avrebbe certo consentito in Italia uno sbocco non solo rivoluzionario ma neppure, probabilmente, un accesso al potere per via democratica dei partiti della sinistra. Rimane il fatto che un conflitto ideologico molto aspro, e che si è anche tradotto in duri scontri sociali, abbia visto prevalere le spinte centripete tra forze politiche, pur tra loro così lontane ed ostili, grazie alla maturità dei loro gruppi dirigenti.

Non era scontato allora, come non è scontato in generale, che, in presenza di forti conflitti di natura ideologica o religiosa o di interessi economici, non prevalgano le spinte centrifughe, dissolutive di un regime democratico e che si apra la strada a guerre civili che dissolvono la comunità politica. Quindi, più che la presenza in sé di conflitti anche aspri di natura ideologica, religiosa, valoriale e relativi agli stili di vita, sono le scelte contingenti dei ceti politici dei partiti in campo che possono far prevalere le spinte centrifughe e dissolutive oppure quelle centripete. Un regime democratico non è in grado in quanto tale di neutralizzare i conflitti, di sublimarne la carica potenzialmente dissolvente dell'ordine. Non è la democrazia in quanto tale che può risolvere il problema hobbesiano dell'ordine. Lo possono risolvere le scelte dei ceti politici dei partiti che rappresentano ed

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 100.

²⁸ *Ivi*, p. 108.

esprimono i soggetti in campo con i loro interessi e ideologie. Insomma, un tema di contingenza e non di teoria.

La seconda ragione è che Bobbio pare non considerare del tutto vera una democrazia in cui il ricambio periodico delle classi dirigenti in conflitto tra di loro non avvenga effettivamente e non sia solo previsto dalle regole formali del gioco democratico indicate nei modelli ideali di un Kelsen o di uno Schumpeter.

E l'unica formula buona in un regime parlamentare è, piaccia o non piaccia, il sistema dei due partiti. Arrivo sino a dire che là dove ci sono più partiti, il regime democratico è un regime sempre provvisorio, una fortunata e casuale pausa tra due dittature. Il regime parlamentare per funzionare ha bisogno di due partiti, So che non è una definizione ortodossa: ma sarei tentato di definire il regime parlamentare come il regime dell'alternativa di due partiti. Dove ce n'è uno solo, la democrazia non c'è; dove ce ne sono troppi, la democrazia non c'è stata o non ci sarà.²⁹

Certo, un sistema politico con regole democratiche per il ricambio delle classi dirigenti e con la presenza di una pluralità di partiti in competizione tra di loro ma che non vede mai il successo dei partiti di opposizione, tende inevitabilmente alla sclerotizzazione e allo sviluppo di fenomeni di degrado e corruzione per la inamovibilità del ceto politico. Ma si può dire che ciò significhi venir meno della democrazia?

Sarebbe paradossale imputare a chi ottiene il consenso maggioritario dei cittadini in libere elezioni il mancato ricambio di classe dirigente. Andrebbe semmai criticato chi quel consenso non riesce ad ottenerlo. Si può imputare a chi continua a vincere le elezioni nel rispetto delle regole condivise di non perderle per rispettare le regole di un modello ideale di ricambio di un sistema democratico?

O, piuttosto, il mancato ricambio non va imputato alla incapacità del ceto politico di opposizione di ottenere il consenso maggioritario da parte dei cittadini sulla base della propria proposta in termini di valori, di simboli, di narrazione, di concrete proposte e programmi, di risposte a bisogni?

Sottesa a queste domande c'è una sovrapposizione di distinte dimensioni che rimandano ai molteplici e concorrenti punti di vista cui non si può che guardare all'agire politico e quindi anche a ciò che è o dovrebbe essere la democrazia: una dimensione teorica di filosofia politica, uno sguardo pratico-politico contingente, una dimensione valoriale su quale dovrebbe essere il giusto sistema politico, l'insieme di oggetti censiti dai diversi indirizzi di scienza della politica con esiti in più casi non del tutto convergenti quanto ai criteri di inclusione.

²⁹ Ivi, p. 104.

Non c'è solo l'ennesima conferma della storicità dei significati cui le parole dell'agire politico rimandano e della loro inevitabile, seppur parziale, ambiguità e indeterminatezza. Che parli in questo caso l'idealtipo del filosofo politico che disegna la miglior forma di governo o di società, lo scienziato politico alla ricerca di pretese verità oggettive e di schemi di classificazione, il cittadino-intellettuale che esprime i propri giudizi sulla base di valori e desideri, o, come nel caso che riguarda certamente Bobbio, parli un insieme inestricabile dei tre idealtipi, ciò che rimane fuori è, comunque, ogni pretesa di definire la democrazia in un modo esaustivo e scevro da dispute. Il giudizio su quanto democratico sia uno specifico sistema politico, e in cosa sia manchevole per realizzare una piena democrazia, richiede un termine di confronto, l'idea di democrazia, che è, essa stessa, oggetto di dispute. Allora è possibile dire, come fa Bobbio, che «[...] il centrismo è l'espressione di una democrazia malaticcia, ma non moribonda»³⁰, che «[...] la democrazia è in travaglio; ma proprio perché è in travaglio, dobbiamo sentirci maggiormente impegnati a salvarla»³¹, ma è necessario chiedersi se tali affermazioni siano da attribuire al filosofo politico che muove da un ideale alto e nobile o all'intellettuale e cittadino che esprime una sua posizione politica contingente sulla democrazia reale che non lo soddisfa.

Il tema della 'democrazia da salvare' apre ad una riflessione più ampia perché «[...] i guai della democrazia non sono soltanto italiani»³² in quanto «[...] le istituzioni democratiche sono insidiate [...] o almeno non funzionano come dovrebbero»³³ anche in altri paesi a cominciare dagli Stati Uniti, «[...] paese ideale della democrazia»³⁴ dato che anche lì sorge «[...] qualche dubbio sulla corrispondenza della realtà al modello ideale»³⁵.

C'è una aporia costitutiva nella democrazia, nella sua pretesa «[...] di conciliare due cose contrastanti come la libertà e il potere»³⁶ attraverso un meccanismo che è complicato e quindi necessariamente fragile.

Uno Stato, anche quello democratico, richiede un solido potere organizzato che è tanto più facile da costruire quanto meno si tenga conto del consenso e della libertà dei cittadini. Si apre qui una «tensione drammatica tra la vocazione dell'uomo alla libertà e la necessità

³⁰ Ivi, p. 97.

³¹ Ivi, p. 101.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Ivi, p. 102.

assoluta in cui si trova, se vuol sopravvivere, di istituire una società con un potere efficiente»³⁷.

La democrazia crea un potere legittimo in modo egregio ma serve anche che tale potere sia efficiente se vuole durare nel tempo. Ma, dice Bobbio, «[...] la storia ci insegna che quanto più un potere è fondato sulla libertà e non sulla soggezione, tanto più la sua stabilità e la sua efficacia sono continuamente messe in questione»³⁸. Qui il significato di libertà è chiaramente quello di libertà positiva, libertà come potere, ‘volontà di potenza’³⁹ del soggetto che ambisce a realizzare i suoi desideri con la pretesa si tratti di diritti propri del cittadino-sovrano. La libertà politica in democrazia include, *in nuce*, la pretesa di diritti che eccedono l’ordine dato, che ne mettono in discussione i limiti via via fissati. L’hobbesiano ordine non è dato una volta per sempre ma va ricostruito e mantenuto, perché le spinte centrifughe e dissolventi sono congenite alla forma democratica, connaturate alla sua logica. Per questo

la formula del regime democratico potrebbe essere riassunta in questa massima: fare in modo, per un verso, che la libertà concessa ai singoli cittadini non sia tanto ampia da rendere impossibile l’unità del potere, e per l’altro verso, che l’unità del potere non sia tanto compatta da rendere impossibile l’espansione della libertà. Ma, appena pronunciata, questa formula mostra la sua astrattezza: l’attuazione è problema delicatissimo di equilibrio sempre instabile, di compromesso sempre insoddisfacente, di dosatura mai definitiva.⁴⁰

Per risolvere la relazione tra legittimazione democratica ed efficienza del potere, cercando di trovare una via intermedia tra l’efficienza senza consenso e il consenso senza efficienza, Bobbio indica due soluzioni: separazione netta del potere esecutivo da quello legislativo e un sistema politico fondato solo su due partiti.

Quanto alla prima soluzione, nelle democrazie reali, la nettezza della separazione dei poteri esecutivo e legislativo sia una delle varie finzioni a scopo legittimante dei sistemi politici democratici con una scarsa corrispondenza con la realtà. Nel momento in cui le maggioranze parlamentari, espressione del partito o dei partiti che hanno vinto le elezioni, esprimono il Governo, la omogeneità politica tra il Governo stesso e la maggioranza parlamentare che lo sostiene, rende, nei fatti, una finzione la distinzione tra potere esecutivo e legislativo. I ruoli istituzionali restano formalmente distinti ma la sostanza è che le volontà sono le stesse o, perlopiù, largamente convergenti. Laddove così non fosse, il

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 102.

³⁹ ‘volontà di potenza’ è un concetto introdotto da Friedrich Nietzsche, filosofo nei confronti del quale la distanza e la ostilità da parte di Bobbio sono siderali.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 102-103.

Governo verrebbe sfiduciato e sostituito da un altro, oppure si interromperebbe la legislatura e si andrebbe a nuove elezioni.

Certo è che con questi paletti nel definire se un regime sia o meno democratico, ci si ritroverebbe con un numero di sistemi democratici che non completano le dita di due mani. Nella larga maggioranza dei casi i regimi democratici vedono un maggiore o minore numero di partiti, nella gran parte dei casi superiore a due, lasciando il bipartitismo ad un numero irrisorio di sistemi politici. La storia degli ultimi decenni mostra come anche i sistemi multipartitici abbiano assicurato in gran parte dei casi la stabilità dei regimi democratici e che, anzi, abbiano consentito la sostituzione non solo delle classi dirigenti dei partiti esistenti ma anche un ricambio degli stessi partiti politici con la scomparsa o la marginalizzazione di molti di loro e l'emergere di nuove formazioni politiche. Al contrario di quanto pensava Bobbio, il multipartitismo ha, almeno nei paesi di democrazia più consolidata, ha reso possibile sia la stabilità dei sistemi politici che l'emergere di nuovi partiti che possono essere visti come l'affermarsi di quella dimensione della libertà politica da lui auspicata.

3.4 I mezzi e i fini della democrazia

Tra i diversi significati sottesi alla parola democrazia, per evitare confusione e discussioni oziose, Bobbio richiama la distinzione tra le istituzioni o tecniche di governo democratico e i fini della democrazia. Le istituzioni caratteristiche di un regime democratico sono «[...] suffragio universale, regime parlamentare, riconoscimento dei diritti civili, principio della maggioranza, protezione della minoranza»⁴¹.

Ma queste istituzioni con i relativi procedimenti impiegati sono solo dei mezzi per raggiungere determinati fini. La democrazia si caratterizza per i valori fondamentali che la ispirano e a cui tende. La riflessione passa dalla dimensione descrittiva, cosa è la democrazia, alla sua giustificazione, dal giudizio di fatto al giudizio di valore, cioè del suo fine. Per Bobbio tale fine è l'eguaglianza. La democrazia definita rispetto al fine è «[...] il regime che mira a realizzare, quanto più è possibile, l'eguaglianza tra gli uomini»⁴².

Il valore non sta nella affermazione, ingenua, che gli uomini siano uguali. Gli uomini sono diversi e l'eguaglianza è un punto di arrivo: «[...] gli uomini devono essere eguali. L'eguaglianza non è un fatto da constatare, ma un dovere da compiere»⁴³, e l'Italia è un paese con enormi diseguaglianze che vanno superate. L'eguaglianza è uno di quei valori supremi in cui si crede e che non si discutono.

⁴¹ Ivi, p. 104.

⁴² Ivi, p. 105.

⁴³ *Ibidem*.

La democrazia è una fede. Dunque, quale fede? La fede nella democrazia, si intende, se democrazia significa eguaglianza. Parlo di fede mondana, della fede che ci sorregge nella costruzione del mondo umano⁴⁴.

Non solo assume l'eguaglianza fra gli uomini come un'ideale nobile, ma pensa che la «[...] diminuzione delle diseguaglianze sociali (ed entro certi limiti anche di quelle naturali) sia, attraverso l'opera dell'uomo, possibile»⁴⁵ e che la storia abbia un senso che è l'eguaglianza tra gli uomini che vivono «[...] in un'epoca storica che ha dinanzi a sé il compito straordinario di attuare la democrazia in tutto il mondo abitato»⁴⁶.

Anni dopo Bobbio stesso dirà come sia risaputo che «[...] eguaglianza, come libertà, sia un concetto generico e vuoto, che se non è specificato o riempito, non significa nulla»⁴⁷. Questa eguaglianza posta a fondamento di valore della democrazia non viene qui qualificata in modo sufficientemente preciso e rimane indeterminata. Non è quindi dato sapere nella matrice di significati che nasce dalla coppia 'eguaglianza fra chi' ed 'eguaglianza in che cosa' ciò che egli intendesse in modo più specifico. Dovremmo poter escludere le opzioni che avrebbe in seguito escluse perché di scarso interesse politico (l'eguaglianza di alcuni in qualche cosa) e quella che ha avuto solo il riscontro filosofico-letterario nella Repubblica di Platone (l'eguaglianza di alcuni in tutto, riferita in Platone allo stile di vita della classe dei guerrieri).

Il significato va quindi ricercato in uno degli altri due possibili significati: eguaglianza di tutti in qualche cosa ed eguaglianza di tutti in tutto.

Come ha osservato Ermanno Vitale

L'eguaglianza di tutti in qualche cosa copre un vastissimo arco di fenomeni sociali e politici, che può andare dal mero riconoscimento dell'eguaglianza giuridica —la legge è eguale per tutti— fino ai complessi e raffinati sistemi politico-istituzionali della tradizione socialdemocratica che attribuiscono alle persone un insieme più o meno sostanzioso di diritti (di libertà, politici e sociali)⁴⁸.

Infine, l'ultimo tipo —l'eguaglianza di tutti in tutto, ovvero l'unica posizione che si può correttamente definire come egualitarismo: «[...] ritengo [...] che in una prima approssimazione possa dirsi egualitaria quella concezione globale della società [...] secondo cui

⁴⁴ Ivi, pp. 106-107.

⁴⁵ Ivi, p. 106.

⁴⁶ Ivi, p. 107.

⁴⁷ Norberto Bobbio, *Eguaglianza e egualitarismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LIII, 1976, 3, ristampato in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 248.

⁴⁸ Ermanno Vitale, *Eguaglianza e egualitarismo, oggi. Da Bobbio a Babeuf e ritorno*, in «Teoria politica», Annali IX, nr. 9-2019, p. 303.

è desiderabile che tutti [...] siano eguali in tutto»⁴⁹. Ed è questo significato che Bobbio riterrà, in seguito, l'unico realmente egualitario, anche se, su questo punto, avrà, nel corso degli anni oscillazioni di pensiero.

I due significati non si distinguono solo dal punto di vista filosofico. Sottendono, nella loro purezza concettuale, due opzioni politiche profondamente diverse, l'una di tipo riformista, l'altra potenzialmente rivoluzionaria sull'onda di una storia del pensiero e della prassi politica che dai *Levellers* della prima rivoluzione inglese, passa per Gracco Babeuf, Filippo Buonarroti, per arrivare poi per alla dimensione utopistica della estinzione dello Stato da parte del marxismo con l'idea di realizzare in terra del regno della libertà dell'uomo, in cui tutti sono uguali e possono avere ciascuno quanto serve per i propri bisogni.

Riemerge sempre nel Bobbio moderato e riformista, all'interno di un pensiero di matrice saldamente liberal-democratica o, al più, liberal-socialista, una tensione derivante da questa maggior radicalità, certamente sul piano della teoria politica ancorché non in quello non più direttamente politico.

Uguaglianza è, in Bobbio, un tema ricorrente delle riflessioni di filosofia politica oltreché una scelta di valore che ha ispirato la sua visione della vita e della vicenda politica, come sarà poi confermato con la pubblicazione di *Destra e sinistra*⁵⁰, il suo libro che ha avuto il maggior successo editoriale, e che pone l'eguaglianza quale elemento di discriminazione tra destra e sinistra.

3.5 Sulla visione finalistica della democrazia

La professione di fede nella democrazia come ideale di uguaglianza e compito di giustizia è indubbiamente un elemento di continuità in tutto il pensiero di Bobbio. Di diverso qui, rispetto al pensiero della piena maturità a partire da fine anni '70, ci sono almeno due aspetti. La prima differenza è data da una concezione ancora finalistica della democrazia che lascerà poi spazio, nel corso degli anni, ad una visione di democrazia quale sistema di regole del gioco. La seconda è una visione ancora ottimista del futuro basata sulla capacità dell'uomo di forgiare la storia con la propria opera:

Quando si fanno paragoni tra epoche antiche e l'epoca moderna, quando distinguiamo società barbare da società civili, ciò che ci colpisce profondamente è la diminuzione delle disuguaglianze. Il segno infallibile a cui riconosciamo il progresso civile è il livellamento degli ordini estremi della società, la limitazione del dominio dell'uomo sull'uomo⁵¹.

⁴⁹ Norberto Bobbio, *Eguaglianza e egualitarismo*, cit., p. 248.

⁵⁰ Id., *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli Editore, Roma 1995.

⁵¹ Id., *Quale democrazia?*, cit., p. 107.

C'è anche una visione di filosofia della storia che verrà totalmente rovesciata negli anni successivi:

Se ci mettiamo dal punto di vista di una filosofia generale della storia, e ci chiediamo: la storia umana ha una direzione che dia un senso all' immenso travaglio di secoli di lotte, guerre, sangue e stragi e se una direzione, qual è, mi pare che non si possa dare che una risposta: la storia umana va verso una sempre più progressiva eguaglianza tra gli uomini, tra classe e classe, tra nazione e nazione, tra razza e razza, tra uomo e uomo⁵².

⁵² Ivi, p. 107.

4 – Socialismo, democrazia, pluralismo (1975-76)

4.1 ‘Socialismo e democrazia’: l’evoluzione dei comunisti italiani

Il tema al centro di *Quale socialismo?*¹ è quello del rapporto tra socialismo e democrazia. Pubblicato nel 1976, raccoglie alcuni saggi scritti a partire dal 1973, il libro riflette l’evoluzione teorica dei suoi interlocutori marxisti e comunisti rispetto al dibattito degli anni ’50 sorto attorno a *Politica e cultura*. La tesi di Bobbio è in sostanza la stessa di allora e riguarda la necessità, in una prospettiva socialista che vuole realizzare i valori di libertà, di far propri valori ed istituzioni caratteristici del liberalesimo e della tradizione democratica per evitare di creare nuove forme di dispotismo come è accaduto nei paesi del cosiddetto ‘socialismo reale’ o di ‘democrazia popolare’.

Si tratta di saggi che hanno dato vita ad un dibattito vivace ed esteso, in particolare sulle riviste dei partiti della sinistra storica dell’epoca, *Mondoperaio* e *Rinascita*, e che hanno coinvolto numerosi intellettuali e dirigenti politici sia di area socialista che di area comunista².

Così come la durezza dello ‘scontro di civiltà’ negli anni ’50 tra Occidente e ‘socialismo reale’ aveva segnato il confronto, ed era stata la ragione stessa che aveva mosso Bobbio a ricercare le ragioni e gli argomenti del dialogo coi comunisti, analogamente il diverso clima politico internazionale ed italiano degli anni ’70 contribuisce a determinare convergenze teoriche tra visioni un tempo conflittuali, che erano mancate in precedenza. Il confronto, in entrambi i casi, è stato anzitutto un confronto di natura teorica, di filosofia politica, intesa, tra i suoi diversi possibili significati, da un lato come ricerca del miglior Stato e dall’altro come strumento di analisi dei concetti usati nel linguaggio politico.

Le ovvie implicazioni di natura anche direttamente politica di tale confronto non solo non ne sminuiscono il valore teorico, ma anzi lo valorizzano ancor più laddove si consideri lo spessore intellettuale e la profondità di pensiero che caratterizzava all’epoca i ceti dirigenti dei partiti politici italiani in tutti gli schieramenti.

¹ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino 1976.

² Parte dei contributi al dibattito vennero pubblicati in *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, «Quaderni di Mondoperaio», nuova serie, n. 4-1976, Scritti di Norberto Bobbio, Massimo Boffa, Umberto Cerroni, Furio Diaz, Valentino Gerratana, Roberto Guiducci, Pietro Ingrao, Aurelio Macchioro, Achille Occhetto, Giorgio Ruffolo, Domenico Settembrini, Claudio Signorile, Giuseppe Vacca.

Erano cambiate le sfide con cui confrontarsi, in Italia e nel mondo, e con esse, almeno in parte, erano anche cambiati gli schemi concettuali con cui i marxisti italiani che si riconoscevano nel partito comunista, e i suoi stessi dirigenti, dovevano usare per farvi fronte. In particolare, l'esito distopico della Rivoluzione Russa rispetto alle sue premesse e promesse era diventato del tutto evidente, con la incapacità del regime sovietico e di quelli degli altri paesi dell'Europa orientale di assicurare un grado di libertà e di benessere almeno pari a quello delle democrazie dell'Occidente capitalistico. La legge ferrea della burocrazia aveva colpito ancora, senza avere almeno la mitigazione derivante dal ricambio pacifico delle classi dirigenti come avveniva in Occidente. Le richieste di libertà erano state represses duramente: moti operai nel giugno 1953 in Germania dell'Est, invasione dell'Ungheria nel 1956, costruzione del muro di Berlino nell'agosto del 1961 per impedire che i berlinesi continuassero a votare 'con i piedi' fuggendo in Occidente, invasione della Cecoslovacchia dell'agosto del 1968 per interrompere il tentativo di democratizzazione tentato con la primavera di Praga.

Tutte tragiche conferme di quanto lo stesso Bobbio, in chiusura di *Politica e cultura*, aveva vent'anni prima in qualche modo preconizzato:

«Poche cose abbiamo imparato dalla storia, maestra di vita, all'infuori di questa: che le rivoluzioni si istituzionalizzano, e raffreddandosi, si trasformano in una crosta massiccia, le idee si condensano in un sistema di ortodossia, i poteri in una forma gerarchica e che ciò che può dar nuova vita al corpo irrigidito è soltanto l'alito della libertà, con la quale intendo quella irrequietezza dello spirito, quell'insofferenza dell'ordine stabilito, quell'abborrimento di ogni conformismo che richiede spregiudicatezza mentale ed energia di carattere, buone virtù per opera delle quali abbiamo visto, lungo i secoli, crescere e progredire i costumi, le leggi, il benessere, la vita civile»³

I comunisti italiani, totalmente schiacciati sulle posizioni della Unione Sovietica negli anni più duri della guerra fredda, si erano via via differenziati sostanziano la propria 'via italiana al socialismo' con la condanna della invasione di Praga e con una crescente autonomia teorica e politica. Intorno alla metà degli anni '70 avevano dato vita a quello che venne chiamato 'eurocomunismo' assieme ai comunisti francesi e a quelli spagnoli, a rimarcare una crescente differenziazione con l'URSS e che, non a caso, fu oggetto di dure polemiche con i sovietici.

Sul piano interno, chiusa anche per ragioni di equilibrio internazionale la possibilità di una alternanza di governo, avevano dato vita, a fine '73, dopo il colpo di Stato in Cile, alla strategia del 'compromesso storico'⁴ che, implicitamente, riconosceva la impossibilità nelle condizioni internazionali date, di accedere al governo del paese nel quadro di un

³ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 280.

⁴ Sui giudizi di Bobbio sulla proposta di 'compromesso storico' vedi più avanti.

‘normale’ ricambio democratico. In qualche modo il ‘compromesso storico’ sanciva, dandone dignità strategica, quel consociativismo che è stato ritenuto uno dei caratteri precipui della costituzione materiale italiana del dopoguerra. Non interessa qui discutere se tale sia stata la reale vicenda storica, se la opposizione ai governi incentrati sulla Democrazia Cristiana fosse stata fatta o meno con il freno a mano tirato o se ciò abbia in realtà consentito ai comunisti di co-governare dalla opposizione portando benefici ai ceti sociali e ai territori da loro rappresentati.

Né interessa qui scegliere una delle possibili gradazioni di significato al termine consociativismo, sapendo come, oltre ad una definizione neutra, ‘sistema di governo in cui si attua una convergenza tra partiti di maggioranza e partiti di opposizione’, vi sono anche due significati polarmente lontani di opposto significato assiologico: ‘sistema di governo fondato sull’illecito accordo fra maggioranza e opposizione; trasformismo’ e ‘forma di governo che garantisce una rappresentanza politica ai diversi gruppi sociali che compongono un paese profondamente diviso’.

Merita piuttosto rilevare come questa logica di compromesso tra partiti tra loro lontani, sia sul piano ideologico che su quello degli interessi sociali rappresentati, fosse stata considerata da Kelsen⁵ come uno dei tratti caratteristici di un regime democratico, una delle necessità per la stabilità e durata di un regime democratico. Pensare oggi a quanto il primo presidente comunista di una delle due camere del Parlamento italiano⁶, Pietro Ingrao, abbia poi insistito sulla importanza del ruolo del Parlamento e della centralità del suo ruolo, vien quasi da dire che anche lui fu, forse a sua insaputa, un kelseniano come certamente lo era Bobbio.

Il supposto consociativismo, o comunque la concreta vicenda storica della democrazia italiana nel secondo dopoguerra, ha comunque contribuito a modificare le culture caratteristiche delle forze politiche, creando su alcuni dei valori fondativi un comune sentire, che è stato decisivo per il consolidamento del sistema democratico. Difficile capire l’evoluzione (maturazione?) teorica dei marxisti e comunisti italiani al di fuori di tale dinamica storica.

Quanto la teoria politica sottesa fondasse le scelte politiche o quanto, invece, la scelta politica di crescente autonomia nei confronti della esperienza sovietica determinasse negli intellettuali d’area e nei dirigenti politici un cambio di prospettiva, è difficile a dirsi ma, forse, non è neppure rilevante. Va invece rilevato come, nella concreta esperienza

⁵ Hans Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁶ Pietro Ingrao venne eletto presidente della Camera dei deputati nel giugno del 1976. Si veda la sua raccolta di scritti P. Ingrao, *Masse e potere*, Editori Riuniti, Roma 1977. Il libro raccoglie vari scritti testi a partire dal 1964 e include anche l’articolo su Rinascita nel quale interloquisce con le tesi di Bobbio: Pietro Ingrao, «Rinascita», n.6, 6 febbraio 1976.

storica dell'Italia del dopoguerra, una forza politica nata per 'fare come in Russia' avesse via via modificato la propria natura per diventare un elemento di stabilità del sistema in una dialettica politica fuori dagli schemi dei teorici della scienza politica ma comunque efficace nel far prevalere le spinte centripete nei confronti di quelle potenzialmente centrifughe e dissolventi. È fuor di dubbio che il tema dell'ordine fosse ben presente anche nella più aspra dialettica sociale e politica. Non a caso, l'estremismo rivoluzionario di sinistra in quegli anni, accusava i comunisti italiani di essere 'la nuova polizia' e, nella fase tragica del terrorismo, li avrebbe considerati tra i nemici da colpire.

Sui temi più rilevanti discussi negli anni '50 c'è, da parte degli interlocutori comunisti, una rilevante discontinuità teorica che ha fatto sì che «[...] i punti di vista si sono ravvicinati anche per quel che riguarda il tema ben più decisivo della democrazia come via al socialismo»⁷.

Secondo Giuseppe Vacca, Bobbio ha ragione a sostenere che nella società socialista le istituzioni della democrazia rappresentativa debbano essere non solo conservate ma estese e consolidate.

In discontinuità netta con le tesi sostenute a suo tempo da Roderigo di Castiglia, Bianchi Bandinelli e Della Volpe, sostiene poi che l'arroccamento del movimento comunista nel considerare superiore la 'democrazia proletaria' rispetto a quella 'borghese', considerando l'una contrapposta all'altra, non ha prodotto «[...] né una nuova pratica democratica dove [il movimento comunista] era al governo né un approdo teorico determinante alla democrazia del socialismo»⁸. È stato necessario tralasciare «l'ideologia del modello», o almeno cominciare a farlo, affinché parti del movimento comunista potessero fare dei passi in avanti in termini di esperienza e di teoria politica.

Per Ingrao «[...] i partiti non debbono inglobare tutto. La nostra strada [di comunisti] non può essere quella dei partiti-totalizzanti, dei partiti regimi, che si identificano con lo Stato e monopolizzano lo Stato: perché i partiti-regime si esauriscono nel presente e perdono la spinta ad anticipare e progettare il futuro»⁹.

⁷ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, Cit., p.XVII.

⁸ Giuseppe Vacca, *Discorrendo di socialismo e di democrazia (I)*, in «Mondoperaio», a. 29, n. 1, gennaio 1976, pp. 90-97 e Id., *Discorrendo di socialismo e di democrazia, (II)*, in «Mondoperaio», a. 29, n. 2, febbraio 1976, pp. 61-70.

⁹ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p.IX, citazione da Pietro Ingrao, in «Rinascita», n.6, 6 febbraio 1976,.

Massimo Boffa¹⁰ sottolinea il «[...] carattere inscindibile del binomio democrazia socialismo» e nota come i passi in avanti in questa direzione siano stati fatti dal partito e «[...] non già grazie al contributo dei ricercatori marxisti ma in assoluta indipendenza dalla maggior parte di questi»¹¹.

Il mondo sovietico ha dato vita ad una nuova forma di sovranità, quella del ‘partito dirigente’ che trascende le «[...] volontà empiriche dei singoli in nome di un superiore finalismo». Il meccanismo di potere che è stato creato ancorché definito ‘transitorio’ ha caratteri di originalità, una autonoma fisionomia e, ancor più, una propria interna necessità¹². È il portato necessario del superamento della ‘spontaneità’ del mercato, della sua anarchia: la pianificazione impone un soggetto centralizzato che la pensi, la gestisca, la controlli. Da qui il ‘principio nuovo di sovranità’ che si incarna in un ordinamento politico diverso da quelli visti sino ad allora.

Sebbene non vi sia conflitto di principio tra questo ordinamento politico costruito per la pianificazione con la libertà e la democrazia, è fuor di dubbio che c’è «una forte propensione del processo reale del socialismo a darsi una forma di sovranità in cui l’autonomia individuale, la dimensione del ‘lecito’ siano subordinati ad un finalismo comunitario»¹³.

I corni del dilemma e la difficoltà da cui partire, osserva Boffa sono, da una parte, il socialismo, con la sua dimensione di pianificazione e controllo e, dall’altra parte, «[...] l’esigenza (anche essa fortemente ‘oggettiva’) della libertà e di un ruolo attivo dell’individuo (e delle autonome componenti della società) che ovviamente ci deve stare altrettanto a cuore»¹⁴.

È qui chiaro, anche se Boffa non lo esplicita, che il problema irrisolto e irrisolvibile, del modello sovietico sta nel ruolo del partito-Stato, con la sua pretesa, teorizzata, di essere l’unico interprete dei veri interessi della classe operaia e dell’intera collettività in modo ‘non-transitorio’.

Achille Occhetto osserva come «l’esperienza fascista [abbia imposto] un superamento di quella indifferenza giustamente denunciata da Bobbio sul ‘come’ si governa determinata dal privilegio accordato dalle analisi marxiste su ‘chi’ governa»¹⁵. Va superata la

¹⁰ Massimo Boffa, *Le due repliche della storia. Ancora a proposito del saggio di Norberto Bobbio*, in «Rinascita», n. 48, 5 dicembre 1975, pp. 23-24.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Achille Occhetto, *Sul concetto di 'democrazia mista'. Intervento nel dibattito suscitato dal saggio di Norberto Bobbio*, in «Rinascita», n. 2, 9 gennaio 1976, pp. 7-8.

distinzione tra le libertà democratico-borghesi e quelle del socialismo, tenute tradizionalmente distinte in modo troppo rigido dalla tradizione teorica del movimento operaio. Se tale divisione non venisse superata, si continuerebbe a vedere le libertà democratico-borghesi come «[...] mero regno del formalismo, l'angusto orizzonte giuridico borghese o nella migliore delle ipotesi ad un terreno più favorevole al passaggio alla dittatura del proletariato»¹⁶ e falserebbe, continua Occhetto, il rapporto tra democrazia e socialismo, riducendo la democrazia ad un semplice strumento senza riconoscerne i valori permanenti e ancor più lo stesso carattere di conquista e di obiettivo della lotta del movimento operaio. È un concetto che riprende quello di Bobbio laddove osserva la ingenuità di una storiografia che sminuisce il valore delle libertà democratico-borghesi con

la conseguenza di una storiografia [...], che per non essere ingenua finisce per rendere all'avversario onori non dovuti, e che tutte le conquiste che sono costate lacrime e sangue al movimento operaio, dal diritto di sciopero il suffragio universale, dalla legislazione sociale allo statuto dei lavoratori sono interpretate come abili mosse strategiche dei capitalisti per osservare il potere¹⁷.

Come osserva Luciano Cafagna, è forse Umberto Cerroni a staccarsi di più dalla tradizione e a spingersi senza indugio nella condivisione delle tesi liberal-democratiche polemizzando in modo diretto contro la 'astratta critica del formalismo' e difendendo apertamente quel 'garantismo' un tempo non troppo lontano così bistrattato¹⁸.

Cerroni si dice largamente d'accordo con gran parte delle tesi sostenute da Bobbio. Ritiene uno sbaglio confondere la critica alle libertà formali e politiche fatta dal marxismo, critica che condivide, con la «[...] proposta di sostituirle con la libertà reale o sociale» in quanto, in tal caso, si crea una contrapposizione tra democrazia socialista e democrazia politica, smarrendo lungo questa strada il fatto che la democrazia politica è stata «[...] non soltanto una richiesta, ma anche una conquista del movimento operaio socialista»¹⁹. Di conseguenza «[...] il socialismo ha qualcosa da recepire anche dal liberalismo, almeno per tutto ciò che attiene - nella lunga fase di transizione - alla sistematica politico-giuridica delle libertà individuali ulteriore garanzia, questa, della essenzialità del pluralismo politico in una società socialista evoluta»²⁰.

Con un rovesciamento delle posizioni del suo maestro Della Volpe sulla dittatura del proletariato, Cerroni riprende pari pari i concetti espressi da Bobbio in *Politica e cultura*, per

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p. 33.

¹⁸ Luciano Cafagna, *La fattoria delle 'anime morte'*, in «Repubblica», 20 gennaio 1976.

¹⁹ Umberto Cerroni, *Esiste una scienza politica marxista? Discutendo con Norberto Bobbio*, in «Rinascita», n. 46, 21 novembre 1975.

²⁰ *Ibidem*.

ricordare come, tanto la ‘dittatura borghese’ quanto quella ‘proletaria’, possono assumere diverse forme politiche. La dittatura di ‘classe’ non è più considerata una forma di governo, ma piuttosto un assetto ‘socio-economico’. In quanto tale può essere esercitata in diverse forme politiche inclusa, in via di principio, la democrazia politica. In tutte le sfere che riguardano il rapporto Stato-individuo, il diritto rimane un mezzo essenziale che tutela l’individuo nei confronti dello Stato e dei suoi apparati, lungo tutta la fase di transizione verso la estinzione dello Stato. Inoltre, è il mezzo che assicura, con garanzie formali, la partecipazione di tutti alla vita politica. Risulterebbe quindi sbagliato considerarlo, con Marx, solamente l’‘angusto orizzonte’ borghese. Di conseguenza

[...] ogni altra soluzione che in omaggio alla astratta critica del formalismo delle libertà politiche e dei diritti proclamasse la fine di ogni garantismo si risolverebbe nell’instaurazione di un socialismo con forze politiche elitarie ed autoritarie. Chi garantirebbe le procedure di formazione controllo e ricambio di questa élite? Chi stabilirà dunque i confini legittimi del dissenso all’interno dello stesso proletariato? Non a caso la teoria della dittatura del proletariato si risolve in una teoria del primato carismatico del partito (e anzi di un solo partito) come selezionatore autoritario dell’élite²¹.

In un commento, al solito molto misurato, su queste considerazioni di Cerroni, Bobbio lascia trasparire la soddisfazione intellettuale di aver avuto storicamente ragione e di aver contribuito, magari in piccolissima parte alla evoluzione del pensiero, e forse anche della politica, dei comunisti italiani: «ogni commento è superfluo e ognuno può giudicare da sé»²².

Ad interpretare una prospettiva teorica del tutto diversa è Antonio Negri²³ che ritiene irrilevante il ‘come’ si governa in quanto «[...] ‘il ‘come’ e il ‘chi’ del processo rivoluzionario sono la stessa cosa»²⁴. In una discussione su quali debbano essere le istituzioni per governare una società e come debbano funzionare, Bobbio osserva che «[...] Negri ci butta in faccia, a sfida, con una certa spavalderia e pregustando il piacere dello scandalo la dittatura del proletariato»²⁵. Ma, osserva, ancorché fosse chiaro cosa sia il proletariato, si tratta pur sempre di un soggetto storico e non di istituzioni o di insieme di istituzioni e gli pare un mistero pensare sul serio che basti cambiare chi detiene il potere senza cambiare le strutture stesse del potere, o anzi peggiorarle, per risolvere il problema del buon governo. La tesi di Negri riprende, senza citarla, la classica argomentazione secondo cui

²¹ *Ibidem*.

²² Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit, p.XVII.

²³ Antonio Negri, *Esiste una dottrina marxistica dello Stato?*, in «Aut aut», marzo-giugno 1976, pp. 35-50.

²⁴ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., pp.XII-XIII.

²⁵ *Ivi*, p.XII.

il proletariato si creerà proprie istituzioni nella fase della dittatura del proletariato, ma ciò richiederà tempo così come lo ha richiesto alla borghesia nel lungo periodo storico nel corso del quale ha sviluppato le proprie teorie ed è riuscita a trasformarle nelle istituzioni con le quali ora esercita il proprio dominio. Insomma: ci penseremo a tempo debito. Prima il potere va conquistato. Duro è il giudizio di Bobbio sulla piatta riproposizione della tesi da lui criticata:

affidarsi all'invenzione delle forme istituzionali del nuovo soggetto storico, è un atto di speranza eroica ma cieca, e quando la speranza è cieca, e non al tuo fondamento che la propria insoddisfazione del mondo, il desiderio spasmodico di un altro mondo, tutto diverso e mai visto prima d'ora, finalmente libero e giusto, e benedetto e riscattato dalla violenza sovvertitrice, essa altro non è che la maschera della disperazione²⁶.

4.2 Democrazia e pluralismo

Nella seconda metà del 1976, su stimolo di Bobbio ed attorno a lui, si è sviluppata in Italia una ampia discussione sul tema del pluralismo. Gli interrogativi attorno cui la discussione ruotò furono tanto di natura teorica quanto di natura più immediatamente politica. L'avvio fu dato dal dibattito alla Festa de L'Unità di Napoli²⁷, cui seguirono poi una serie di articoli e saggi sulla stampa che coinvolsero esponenti politici di primo piano (Benigno Zaccagnini, segretario della Democrazia Cristiana, Valerio Zanone, segretario del Partito Liberale e Ugo La Malfa, segretario del Partito Repubblicano, Antonio Giolitti del Partito Socialista, Flavio Orlandi del PSDI) e numerosi intellettuali delle diverse aree culturali e politiche²⁸. Pochi mesi prima, alle elezioni politiche del 20 e 21 giugno, i

²⁶ Ivi, p.XIII.

²⁷ Il dibattito si tenne il 15 settembre 1976 e vide la partecipazione, oltre a Bobbio, di Nicola Badaloni, presidente dell'Istituto Gramsci, di Aldo Tortorella, responsabile culturale del PCI, di Biagio De Giovanni, docente di filosofia morale all'Università di Napoli e riconosciuto intellettuale comunista, dello storico Paolo Brezzi, uno degli intellettuali cattolici eletto pochi mesi prima in Parlamento come indipendente nelle liste del PCI. I contributi di Bobbio al dibattito sono stati: Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, in «La Stampa», 21 settembre 1976; Id., *Come intendere il pluralismo*, in «La Stampa», 22 settembre 1976; Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, intervista di R. Balbi in «La Repubblica», 24 settembre 1976; Norberto Bobbio, *Marx pluralista?*, in «La Stampa», 28 novembre 1976; Id., *Essere liberi oggi*, in «La Stampa», 1 dicembre 1976; Id., *Pluralismo*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990, pp. 717-723.

²⁸ Questi gli interventi nel dibattito riportati nell'archivio del Centro Studi Pietro Gobetti: G. Scardocchia, *Tre domande di Bobbio al Pci. Sul pluralismo*, in «La Stampa», 17 settembre 1976, pp. 1-2. Resoconto del dibattito tra Norberto Bobbio, Nicola Badaloni, Biagio De Giovanni, Aldo Tortorella, al Festival dell'Unità di Napoli del 15 settembre 1976; F. Piemontese, *Le risposte del Pci sul pluralismo*, in «l'Unità», 17 settembre 1976, p. 8. Resoconto del dibattito al festival dell'Unità di Napoli; E.

comunisti italiani avevano ottenuto il miglior risultato elettorale della loro storia superando il 34% dei voti, non lontano da quello della Democrazia Cristiana (38,7%) che pure era rimasta il primo partito. Nelle nuove condizioni diventava attuale la possibilità che anche il PCI diventasse forza di governo dopo la sua lunga esclusione a seguito della rottura dell'unità nazionale nel 1947 e la *conventio ad excludendum* che ne seguì a seguito della guerra fredda tra Occidente e mondo del cosiddetto socialismo reale. Successivamente alle elezioni del 1976 venne costituito un governo monocolore DC, detto della 'non sfiducia', che inaugurava la breve fase dei governi di 'solidarietà nazionale' e che vedeva la benevola astensione del PCI. Un suo esponente, Pietro Ingrao, venne eletto presidente della Camera dei deputati.

Che un partito nato per 'fare come in Russia', cioè rivoluzionario e con l'obiettivo di instaurare la 'dittatura del proletariato', si avvicinasse così tanto alla possibilità di governare il Paese, non poteva che essere un forte stimolo ad un dibattito su un tema che era diventato attuale quale quello del rapporto tra pluralismo e democrazia. È in questo contesto che Bobbio avvia la discussione sul tema del pluralismo assumendo, nei fatti, come interlocutori principali i comunisti italiani, come già era stato in precedenza con *Politica e cultura* (1955) e l'anno prima con la discussione sulla assenza di una teoria dello Stato nel marxismo (1975). I comunisti sono i suoi interlocutori principali perché vengono dalla tradizione leninista che prevede il passaggio alla società socialista per via rivoluzionaria. Il tema del pluralismo è quindi affatto astratto ma del tutto attuale e concreto, «poiché oggi il PCI afferma che questo passaggio può venire attraverso una via democratica, il problema più importante è quello dei rapporti tra socialismo e democrazia»²⁹. Nel confronto con le discussioni degli anni '50

[...] vi sono alcune differenze importanti. per cominciare, la discussione di allora era puramente teorica: il problema sul tappeto era se i principi liberali possono persistere in

Scalfari, *È 'oltanto una spruzzata di pepe il pluralismo di Berlinguer?*, in «La Repubblica», 18 settembre 1976; B. De Giovanni, *Che cosa cambia quando intervengono le masse*, in «Rinascita», a. 33, n. 38, 24 settembre 1976; Alessandro Passerin d'Entreves, *Nessuna verità di Stato. Una postilla a Bobbio sul pluralismo*, in «La Stampa», 29 settembre 1976; Marcello Fedele, *Spontaneismo e pluralismo*, in «Rinascita», n. 398, 1° ottobre 1976; Carlo Tullio Altan, *Forze disgreganti nella società italiana. La polemica sul pluralismo: un'altra risposta a Bobbio*, in «La Stampa», 6 ottobre 1976; Pietro Ingrao, *Il pluralismo*, in «La Stampa», 7 ottobre 1976; Ugo La Malfa, *Pluralismo e socialismo*, in «La Stampa», 9 ottobre 1976; Antonio Giolitti, *Pluralismo e compromesso*, in «La Stampa», 12 ottobre 1976; Flavio Orlandi, *Il pluralismo negato*, in «La Stampa», 14 ottobre 1976; Giuseppe Galasso, *Chi è più pluralista ha il premio*, in «L'Espresso», n. 42, 17 ottobre 1976, p. 21; Valerio Zanone, *Il pluralismo si basa sul dissenso*, in «La Stampa», 20 ottobre 1976; Benigno Zaccagnini, *Quale pluralismo?*, in «La Stampa», 18 novembre 1976, <http://gobetti.erasmo.it/subobbio/dibattiti/pluralismo.asp>, ultimo accesso 1 maggio 2022.

²⁹ Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, cit.

una società socialista. [...] Oggi il dibattito è politico, si discute se la transizione socialismo può avvenire attraverso la via democratica appunto³⁰.

Osserva con soddisfazione come, rispetto agli '50, senza dubbio, «[...] le distanze tra noi si [siano] accorciate»³¹.

Pluralismo, scrive Bobbio, è «[...] quella concezione che propone come modello una società composta da più gruppi o centri di potere, anche in conflitto fra loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, contrastare, al limite di eliminare, il centro di potere dominante identificato storicamente con lo Stato»³².

‘Pluralismo’ evoca uno stato di cose in cui non vi è un potere monolitico e in cui, al contrario, essendovi tanti centri di potere ben distribuiti sia territorialmente sia funzionalmente, il singolo ha la massima possibilità di partecipare alla formazione delle deliberazioni che lo riguardano (che è la quintessenza della democrazia)³³.

Negativamente, suscita l'immagine di uno stato di cose caratterizzato dalla mancanza di un vero centro di potere, e inversamente l'esistenza di tanti centri di potere continuamente in lotta fra loro e col potere centrale, quindi dalla prevalenza degli interessi particolari o settoriali o corporativi sull'interesse generale, delle tendenze centrifughe su quelle centripete, dalla frantumazione del corpo sociale anziché della sua benefica disarticolazione³⁴.

Esso constata l'esistenza di società complesse, con la presenza di sfere particolari e relativamente autonome, che includono sindacati, partiti, gruppi organizzati e gruppi inorganici. Ritiene che il miglior modo per organizzare tale società sia che il sistema politico consenta ai «[...] vari gruppi o strati di esprimersi politicamente, cioè di partecipare, direttamente o indirettamente, alla formazione della volontà collettiva»³⁵. E, inoltre, «[...] una confutazione: una società politica così costituita è l'antitesi di ogni forma di dispotismo, in specie di quella versione moderna del dispotismo che si suol chiamare totalitarismo»³⁶.

È un pensiero che vuole contrastare la concentrazione e l'unificazione del potere, entrambe tendenze proprie dello Stato moderno, e prospetta una dimensione orizzontale nella divisione del potere stesso, distinta rispetto a quella verticale propria della teoria

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Norberto Bobbio, *Pluralismo*, cit., p. 717.

³³ Norberto Bobbio, *Come intendere il pluralismo*, cit.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, cit.

³⁶ *Ibidem*.

della separazione dei poteri (Montesquieu). Tale pensiero si distingue anche dal pensiero liberale classico per il quale agli individui singoli devono essere lasciate una serie di attività nelle quali lo Stato non deve interferire, limitando con ciò l'ambito del proprio potere e lasciando libero sviluppo alla personalità dei cittadini. Infine, si differenzia anche dal pensiero democratico che pensa alla limitazione del potere dello Stato attraverso la più estesa partecipazione dei cittadini al governo dello Stato stesso, superando, idealmente, i suoi residui autocratici.

Distinzione non significa contrasto, anzi, c'è totale compatibilità tra pluralismo e le altre teorie politiche che ambiscono alla limitazione del potere dello Stato. Rispetto alla dottrina costituzionalistica, le divisioni del potere in senso verticale e orizzontale non si ostacolano affatto anzi si possono integrare l'una con l'altra. Quanto al pensiero liberale, il suo *proprium*, cioè la limitazione delle aree di cui lo Stato si dovrebbe occupare, è una delle condizioni che consentono la creazione e il consolidamento di associazioni, gruppi, soggetti collettivi diversi e distinti dallo Stato. Per la teoria democratica una più estesa partecipazione politica riceve un contributo dalla moltiplicazione delle libere associazioni propugnata dalle teorie pluraliste. Quindi, tanto la teoria costituzionalista che quelle liberale e democratica sono «[...] compatibili [con il pluralismo] in quanto hanno in comune con la teoria pluralistica il bersaglio che è lo Stato come unico centro di potere»³⁷.

Lo Stato pluralistico può quindi esistere a lato di uno Stato costituzionale, liberale, democratico, con una definizione che Bobbio riprende da Kung Chuan Hsiao:

Lo Stato pluralistico è semplicemente uno Stato in cui non esiste una sola fonte di autorità che sia onni-competente e onni-comprensiva, cioè la sovranità, non esiste un sistema unificato di diritto né un organo centrale di amministrazione, né una volontà politica generale. Al contrario, vi è una molteplicità nella sua essenza e nelle sue manifestazioni; è divisibile in parti e deve essere diviso³⁸.

Tuttavia, il pluralismo non è solo una delle diverse teorie atte a legittimare altri contropoteri presenti nella società per limitare il potere dello Stato. È altresì una moneta a due facce, l'una rivolta allo Stato per limitarne potere e prerogative, l'altra rivolta all'individuo nella sua dimensione atomistica che contrappone l'individuo singolo allo Stato. Statalismo e individualismo vengono viste come due visioni che, seppur distinte, concordano nell'emarginare, quando non a cancellare, le «[...] formazioni sociali occupanti lo spazio intermedio fra i poli estremi dell'individuo e dello Stato»³⁹ e quindi entrambe da combattere.

³⁷ Id., *Pluralismo*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 717.

³⁸ Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism. A Study in Contemporary Political Theory*, Londra 1927, p. 8, cit. in Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit., p. 718.

³⁹ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit., p. 718.

Riprendendo la polarità antichi/moderni usata nel lessico politico per la democrazia e la libertà, Bobbio propone di distinguere tra un pluralismo degli antichi e quello dei moderni definiti rispettivamente anche come «pluralismo arcaicizzante e pluralismo modernizzante»⁴⁰ oppure «pluralismo reazionario o degli antichi e [...] pluralismo critico o dei moderni»⁴¹.

Quello degli antichi è la riesumazione del vecchio Stato di ceti e di ordini di fronte allo Stato accentratore e livellatore. Con l'occhio rivolto indietro si vede «[...] la piccola comunità, la corporazione artigiana, il nucleo familiare ancora strettamente aggregato, in una parola il particolarismo»⁴². È il pluralismo dei poteri che preesistono allo Stato e negoziano con il sovrano l'ambito di potere da conservare e a cui rinunciare in cambio di prestazioni che forniscono al sovrano, *in primis* il supporto economico e quello militare, oltre alla lealtà politica. È la «[...] dottrina dei corpi intermedi propugnata dai fautori della monarchia temperata o limitata o moderata»⁴³. La forma di pluralismo dei corpi intermedi, con l'affermarsi delle teorie giusnaturalistiche dello Stato a partire dal XVI secolo, venne considerata una sopravvivenza del passato (Montesquieu). Ovviamente, non il fatto della esistenza dei gruppi in quanto tali, bensì il loro ruolo quale soggetto di potere politico distinto e contrapposto al potere sovrano dello Stato e del principe. Al riguardo è di interesse l'analisi che lo stesso Bobbio ha fatto dei capitoli dedicati da Hobbes alle società parziali nel *Leviatano*, capitoli solitamente trascurati dai commentatori⁴⁴. Per Hobbes il potere dello Stato o è sovrano o non è. Di conseguenza «[...] tutti i corpi politici, tanto pubblici che privati, appartengono alla categoria vastissima dei corpi subordinati ove s'intende subordinati allo Stato che è l'unico corpo politico indipendente. [...] Questa subordinazione si rivela nel fatto che essi hanno un'esistenza giuridica in quanto sono o istituiti o autorizzati o permessi (o tollerati sino che conviene) dallo Stato»⁴⁵. Non possono essere un contro-potere dello Stato, a differenza che nella dottrina dello Stato limitato per la quale sono, invece, un contrappeso del potere sovrano. Per le teorie giusnaturaliste non vi sono gradi intermedi tra Stato e i singoli individui. «Per gli assertori dei diritti naturali dell'individuo la difesa contro il dispotismo non erano i corpi intermedi: erano sia

⁴⁰ Id., *Come intendere il pluralismo*, cit.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 190.

⁴⁴ Al riguardo si veda l'analisi di Bobbio sul pensiero di Hobbes in merito ai corpi intermedi Norberto Bobbio, *Hobbes e le società parziali*, Quaderni della biblioteca filosofica di Torino, Torino, 1980. Il testo riprende la conferenza tenuta da Bobbio alla biblioteca filosofica di Torino il 18 febbraio. Ora ripubblicato anche in Id., *Thomas Hobbes*, cit.

⁴⁵ Cfr. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., capitolo *Hobbes e le società parziali*.

l'allargamento della libertà dei singoli sia il controllo dal basso del potere statale, ovvero la libertà negativa e la libertà positiva»⁴⁶.

Il pluralismo dei moderni mostra invece la «[...] forza dirompente delle nuove formazioni sociali prodotte dalla società industriale, la perenne vitalità della società civile che tende a sopraffare la società politica»⁴⁷. Esso prevede un uso ampio e spregiudicato delle conquistate libertà civili per costituire nuovi gruppi ed associazioni creati lungo faglie di valori ed interessi che in precedenza non esistevano, e che sono il frutto delle trasformazioni della società «contro lo stesso Stato accentratore e solo apparentemente livellatore (ma in realtà profondamente inegualitario)»⁴⁸. Pur con differenze sostanziali, hanno «in comune il fatto di costituire una 'contro-forza' capace d'impedire al principe di governare a suo talento»⁴⁹. Alla base di questo pluralismo contemporaneo c'è una concezione anti-dispotica ed antistatalista che assume lo Stato, qualsiasi Stato, «[...] come un momento necessario ma non esclusivo dello sviluppo storico»⁵⁰, segnando con ciò una netta contrapposizione con le tradizionali teorie dei corpi intermedi.

I diversi filoni di pensiero pluralista sono accomunati dalla «[...] forte polemica contro lo Stato moderno, cioè contro lo Stato che, in seguito alla dissoluzione della società feudale e alla decomposizione dell'autorità imperiale, si è venuto formando in base alla necessità di un potere forte per contrastare le spinte eversive che provengono contemporaneamente dalla società religiosa e dalla società civile, e minacciato di far precipitare la pace sociale che solo lo Stato può garantire nella guerra di tutti contro tutti»⁵¹.

Come sempre succede con i tipi ideali, fa intendere Bobbio, la classificazione dicotomica tra pluralismo reazionario o critico, degli antichi o dei moderni, arcaicizzante o modernizzante, non sempre è così netta, con una qualche confusione tra la «[...] nostalgia per il passato [e la] proiezione verso il futuro, [tra] la ripetizione dell'antico [e] progettazione del nuovo»⁵².

È nel corso dell'Ottocento che i vari filoni di pensiero politico ripensano in modi diversi e su basi nuove il ruolo di gruppi ed associazioni di individui «[...] al di fuori dello Stato e anche contro lo stato, come momento destinato a mediare e a lunga scadenza anche a

⁴⁶ Id., *Il pluralismo*, cit., p. 718.

⁴⁷ Id., *Come intendere il pluralismo*, cit.

⁴⁸ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit., p. 719.

⁴⁹ Ivi, p. 718

⁵⁰ Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, cit.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Norberto Bobbio, *Come intendere il pluralismo*, cit.

risolvere l'antitesi fra l'individuo-solo e lo Stato-tutto»⁵³ con un approccio che mantiene sempre due facce, una «[...] rivolta contro lo Stato e una rivolta contro l'individuo»⁵⁴.

È un pluralismo che sfrutta nel modo più ampio e spregiudicato le conquistate libertà civili, primariamente la libertà di associazione per «[...] creare una difesa dell'individuo isolato contro la potenza e l'invasione dello Stato burocratico, o delle classi economicamente più deboli contro il potere economico che si va organizzando nella grande impresa capitalistica»⁵⁵. Questa difesa dell'individuo isolato avviene grazie alla creazione di associazioni, gruppi sociali, partiti, sindacati, cui gli individui si uniscono sulla base di preferenze comuni, siano esse interessi o valori, e che fungono da mediatori tra Stato e singoli individui. Una società bene organizzata è quella in cui «[...] i gruppi sociali godono di una certa autonomia rispetto al potere centrale e hanno il diritto di partecipare, anche in concorrenza fra loro, alla formazione delle deliberazioni collettive»⁵⁶.

Le correnti di pensiero del 'pluralismo dei moderni' sono il socialismo libertario, il liberalismo democratico e il cristianesimo sociale, ognuna portatrice di una propria e distinta concezione generale della società: funzionale quella di ispirazione socialista, conflittuale quella democratica, organicista e gerarchica quella di cristiano sociale.

4.2.1 Il pluralismo socialista

Il filone di pensiero pluralista di ispirazione socialista, figlio delle correnti non-marxiste del socialismo, trova in Proudhon il suo iniziatore e nel *guild-socialism* inglese la sua corrente più significativa. È una corrente che «[...] ha elaborato una compiuta teoria dello 'Stato pluralistico', definito come tentativo di combinare la verità del marxismo con quella del sindacalismo. La nota distintiva dello Stato pluralistico è il decentramento funzionale, che dovrebbe integrare il decentramento territoriale, caratteristico dello Stato democratico puro e semplice»⁵⁷. L'idea della superiorità dell'uomo associato nei confronti dell'uomo isolato è comune a tutte le diverse varianti del pensiero politico di ispirazione socialista, che vedono nell'uomo isolato (per dirla con Marx, la 'robinsonata' dell'individuo solitario) «[...] l'ideologia borghese che parte dallo *homo oeconomicus*»⁵⁸.

⁵³ Id., *Il pluralismo*, cit., p. 719

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Norberto Bobbio, *Essere liberi oggi*, cit.

⁵⁷ Ivi, p. 722.

⁵⁸ *Ibidem*.

4.2.2 Il pluralismo liberaldemocratico

Per quanto riguarda il pluralismo proprio del liberalismo democratico, Bobbio ne vede in Tocqueville una «[...] una perenne fonte d'ispirazione» nelle pagine scritte «[...] sull'intensa e feconda vita associativa degli americani, [...] una delle componenti essenziali [...] dell'«*American way of life*»⁵⁹. In Tocqueville c'è un rapporto profondo, indissolubile, costitutivo tra la democrazia e la presenza di una molteplicità di associazioni e gruppi: «gli americani di tutte le età, condizioni e tendenze, si associano di continuo [...] dovunque, dove alla testa di una nuova iniziativa, trovate in Francia il governo, e in Inghilterra un gran signore, state sicuri di vedere negli Stati Uniti un'associazione»⁶⁰. È quanto già i padri della Costituzione americana del 1787 avevano espressamente previsto nel costruire un quadro normativo che evitasse i rischi di tirannia della maggioranza. Come scrisse Madison in uno dei saggi poi raccolti ne *Il Federalist*⁶¹, e ripreso da Bobbio, tale rischio ha un solo rimedio che è quello «[...] di allargare la sfera, e quindi dividere la comunità in così gran numero di interessi e di parti che in primo luogo una maggioranza non possa avere nello stesso momento un interesse comune separato da quelli di tutti o della minoranza, in secondo luogo, avendolo, non possa essere unita nel perseguirlo»⁶². Pluralismo quindi inteso come sistema di poteri e contropoteri esercitati dai vari gruppi che si bilanciano e controllano a vicenda, impedendo, almeno sul piano teorico, l'eccesso di potere sia di un singolo gruppo sugli altri, oltre che un eccesso di potere dello Stato sulle articolazioni sociali. È l'approccio teorico che avrebbe poi portato Robert Dahl a sviluppare, nella seconda metà del XX secolo, la teoria della democrazia come poliarchia⁶³.

Per Dahl, in paesi democratici con le dimensioni di uno Stato-nazione, è pressoché inevitabile emergano al loro interno organizzazioni autonome. Ma tali organizzazioni, oltre ad essere «[...] la conseguenza diretta dei processi di democratizzazione dello stato-nazione, [...] sono anche necessarie per il funzionamento del processo democratico stesso, per la riduzione del potere coercitivo del governo, per la libertà politica e per il benessere

⁵⁹ Ivi, p. 720.

⁶⁰ Alexis (de) Tocqueville, *La democrazia in America* (1835, 1840), Edizioni di Comunità, Milano, 1955, p. 252.

⁶¹ Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Il federalista*, (1788), Nistri-Lischi Editori, Pisa 1955.

⁶² Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit. pp. 720-721.

⁶³ Di Dahl si vedano, tra gli altri, Robert A. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, (1956), Edizioni di Comunità, Ivrea 1994; Id., *I dilemmi della democrazia pluralista* (1970), Edizioni Società Aperta, Milano 2021; Id., *La democrazia e i suoi critici* (1989), Editori Riuniti, Roma 1990; Id., *Sulla democrazia* (1998), Laterza, Roma-Bari, 2000. Si veda più avanti il capitolo specifico dedicato alla concezione della democrazia di Dahl.

umano»⁶⁴. Egli ritiene che la Costituzione americana sia «[...] ispirata a tre principi: l'autorità limitata, l'autorità equilibrata e il 'pluralismo politico'»⁶⁵ e osserva come «invece di un singolo centro di potere sovrano, ci debbano essere molti centri, nessuno dei quali possa essere interamente sovrano. Per quanto nella prospettiva del pluralismo americano il solo sovrano legittimo sia il popolo, anche il popolo non deve essere mai un sovrano assoluto. La teoria e la pratica del pluralismo americano tendono ad affermare che l'esistenza di una molteplicità di centri di potere, nessuno dei quali interamente sovrano aiuterà a domare il potere, ad assicurare il consenso di tutti, e a risolvere pacificamente i conflitti»⁶⁶. È ben chiara per Bobbio la differenza sostanziale tra la teoria dei gruppi propria del pluralismo democratico, esemplificata ed aggiornata da Dahl, e il concetto di classe sociale proprio del pensiero marxista.

Come entità sociale, il gruppo si contrappone alla classe nel senso marxiano della parola: mentre un individuo singolo può appartenere a più gruppi, lo stesso individuo non può appartenere che a una classe, con la conseguenza che una società divisa in gruppi tende alla soluzione dei conflitti mediante transazioni intergruppo, una società divisa in classi non può domare l'antagonismo frontale di classe contro classe se non ricorrendo alla coercizione. Con questa contrapposizione del gruppo alla classe il pluralismo democratico si presenta come l'antitesi non soltanto di una concezione monistica dello Stato ma anche di una concezione dualistica o dicotomica della società⁶⁷.

I gruppi e le associazioni sono figli della contingenza e vengono costituiti su base volontaria attorno a scelta di valori ed interessi senza alcuna pretesa di fondazione che non sia la volontà di potenza di chi vuole ottenere dei risultati. Il modello teorico non ha alcuna pretesa di interpretare le leggi della storia o un disegno divino ultraterreno o qualsivoglia altro richiamo ad una perenne salda roccia. Funziona in quanto ogni valore ed interesse compete con altri in quanto pura contingenza. I singoli gruppi possono raccontarsi come portatori di valori ed interessi universali e perenni, ma la logica di sistema li riduce necessariamente alla contingenza e mostra, implacabilmente, quanto le argomentazioni e le pretese universalistiche delle loro richieste siano 'derivazioni' nel senso paretiano, mera ideologia. I conflitti tra i gruppi sono la fisiologia della società e sono privi di un finalismo. Sono il modo di essere della società senza pretesa che dai conflitti possa essere costruita una società diversa. Così intesi, al contrario, la presuppongono così come è.

La distanza siderale rispetto a una visione marxista della società, dello Stato, del potere, è del tutto evidente. Per il marxismo il conflitto di classe in una società capitalista è il frutto del dualismo irriducibile tra capitale e lavoro, dello sfruttamento dei capitalisti sulla

⁶⁴ Dahl Robert A., *I dilemmi della democrazia pluralista*, cit., p. 25.

⁶⁵ Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, cit.

⁶⁶ Citazione di Dahl riportata in Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, cit.

⁶⁷ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit. p. 721.

classe operaia e della lotta che la classe operaia deve condurre se vuole superare le condizioni di sfruttamento e liberare, oltre a sé stessa, l'intera umanità. Ci sono, in questa visione, una concezione teleologica della storia e l'idea di un soggetto storico, la classe operaia, con ha un ruolo privilegiato nella liberazione dell'uomo.

4.2.3 Il pluralismo cristiano-sociale

Il pluralismo cristiano-sociale è invece organicistico, attualizzazione di una lunghissima tradizione di pensiero politico che, partendo da Aristotele, viene poi ripresa da Tommaso d'Aquino per diventare la teoria politica prevalente dei pensatori cristiani. La società è costituita dai vari gruppi sociali: «[...] la società familiare, la società civile o politica, la chiesa, le società professionali, le società che perseguono qualche fine particolare, la società internazionale». Ognuno di questi gruppi sociali ha un proprio specifico ruolo che gli conferisce la dignità derivante dalla funzione svolta all'interno del preciso ordine gerarchico entro cui è inserito. «La molteplicità delle società, naturali e non naturali, cui l'individuo partecipa, viene addotta come una prova contro le due false dottrine fra loro opposte dell'individualismo, secondo cui l'individuo basta a sé stesso, e del collettivismo che, al contrario, deifica lo Stato o la società»⁶⁸. È una concezione espressamente antilluministica come ricorda Bobbio: «Romolo Murri e Luigi Sturzo hanno sempre presentato la loro dottrina sociale come una difesa contro l'individualismo di origine illuministica, e contro lo statalismo d'origine romantica»⁶⁹. La concezione organica cristiano-sociale della società si contrappone in modo netto alla concezione individualista propria dei principi della Rivoluzione francese del 1789 e quindi su una base dichiaratamente antimoderna.

Bobbio ricorda l'influenza che la concezione cristiano-sociale del pluralismo ha avuto sulla Costituzione italiana grazie al contributo portato dagli intellettuali e politici cattolici Dossetti, La Pira, Moro, ai lavori della Costituente. L'articolo 2 della Costituzione è il compendio di questa visione che unisce gli ideali di una società insieme pluralista ed organica: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia *nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità*, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»⁷⁰.

Se le visioni del pluralismo proprie del socialismo pluralista e di quello cristiano-sociale hanno avuto un ruolo per lo più ideologico, il pluralismo di matrice democratica, specie negli Stati Uniti, ha svolto anche un ruolo teorico «[...] tanto da essere considerato dalla

⁶⁸ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit. p. 722.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Costituzione della Repubblica Italiana, https://www.cortecostituzionale.it/documenti/download/pdf/Costituzione_della_Repubblica_italiana.pdf, ultimo accesso 7 maggio 2022, corsivo aggiunto.

corrente, almeno sino a pochi anni or sono, accademicamente più influente di scienza politica, come l'interpretazione sociologicamente più corretta della natura specifica della società americana»⁷¹, ovvero hanno avuto l'ambizione di essere una descrizione realistica, scientifica delle dinamiche politiche e di potere.

Le critiche rivolte alla visione pluralista riguardano entrambi i lati della medaglia: l'individuo e lo Stato. Il moltiplicarsi dei gruppi e corpi intermedi, giustificato come contropotere rispetto ai rischi dello Stato padrone, rischia di far diventare l'individuo «[...] servo di molti padroni»⁷² proprio quando aveva «creduto di essersi liberato una volta per sempre dallo stato padrone»⁷³. È l'inevitabile «[...] tendenza naturale all'irrigidimento delle [...] strutture [di ogni gruppo sociale] via via che cresce il numero dei suoi membri e si estende il raggio delle sue attività»⁷⁴. Risuona la 'legge ferrea dell'oligarchia' di michelsiana memoria descritta solo con parole diverse. Come una sorta di frattale, la tendenza oligarchica del potere si riproduce via via uguale, o almeno simile, dallo Stato giù 'per li rami' fino ai gruppi ed associazioni. La presenza di una pluralità di gruppi che esercitano un potere, in parte sottratto e contrapposto a quello dello Stato, nulla dice quanto a ripartizione del potere all'interno del singolo gruppo, del suo grado di democrazia e della reale autonomia di decisione da parte dei membri del gruppo stesso.

La critica rivolta al pluralismo, dal punto di vista dello Stato è che i gruppi, laddove non tenuti a freno, possono «impedire il formarsi della volontà generale, e quindi [...] condurre, se non sono tenut[i] a freno, alla disgregazione dell'unità dello Stato»⁷⁵ e che quindi, «[...] accanto al beneficio che può derivare dalla frantumazione del potere c'è il maleficio della disgregazione»⁷⁶. Bobbio paventa il pericolo della disgregazione, della possibile *stasis*, che ritiene addirittura più grave di quello della concentrazione del potere laddove ci dovesse essere

la riduzione dell'interesse pubblico a una miriade scomposta e non più ricomponibile di interessi privati. Ovvero: il paventato o evocato ritorno al Medioevo, dove, anziché contese fra famiglie rivali (del resto in un'economia precapitalistica la famiglia e anche il centro del potere economico), sorgono contese fra gruppi di interessi contrapposti che rendono impossibile la soddisfazione di qualsiasi interesse collettivo»⁷⁷.

⁷¹ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit., p. 722.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Norberto Bobbio, *Essere liberi oggi*, cit.

⁷⁷ *Ibidem*.

Ecco che il pluralismo, da fenomeno con significato assiologico positivo, può assumerne uno di negativo ed essere visto come un «[...] nuovo feudalesimo, cioè mancanza di un vero centro di potere, prevalenza degli interessi settoriali corporativi sull'interesse generale, delle tendenze centrifughe su quelle centripete: non pluralismo ma particolarismo»⁷⁸.

4.2.4 Le tesi di Bobbio in discussione

Tra i vari aspetti su cui si svolse la discussione sul pluralismo, vi furono quelli relativi al suo significato, ai suoi aspetti positivi e negativi, al suo rapporto con l'idea di socialismo e le prospettive di una futura società socialista, oltre ai temi più direttamente legati alla interlocuzione con i comunisti italiani: il rapporto tra pluralismo e marxismo, tra pluralismo e compromesso storico, tra pluralismo e la loro teoria e pratica politica.

Dei tre filoni di pensiero che per Bobbio caratterizzano il pluralismo moderno, il confronto si è concentrato su quello democratico-liberale. Ciò è accaduto perché, come ha osservato Tullio Altan, «[...] il pluralismo cristiano e quello socialista restano più che altro a livello di dottrine di programmi, non avendo trovato ancora una massiccia applicazione pratica comparabile a quella che il pluralismo democratico-liberale ha avuto nella società inglese e americana»⁷⁹. Del pluralismo di matrice socialista e non marxista non c'è proprio traccia. Per quanto riguarda quello cristiano-sociale, è Zaccagnini, segretario della DC, il 'partito cristiano', a rivendicarne il valore come «[...] concezione della comunità che valorizza innanzitutto, e soprattutto, la presenza e la funzione di formazioni e nuclei sociali particolari ed autonomi, operanti nella società civile sia a livello politico-culturale, sia nell'ambito sociale-economico»⁸⁰. Ma anche, al tempo stesso, a non riconoscersi del tutto nell'immagine che Bobbio ne ha data. Rivendica al cattolicesimo democratico una «[...] concezione più aggiornata, [che,] pur non ignorando i pericoli della disgregazione delle tentazioni centrifughe, rifugge tuttavia da modelli troppo assoluti di armonia prestabilita, o se preferiamo di 'società organica', giacché, con una coscienza storicamente più matura, riconosce e sconta le condizioni permanenti di conflittualità, e tende a raggiungere 'dinamicamente' una serie di equilibri che pur vengono continuamente minacciati»⁸¹. Il linguaggio è involuto ma il senso pare essere quello del superamento di una visione troppo 'organicistica' a favore di una che riconosce il valore della conflittualità sociale pur con i rischi connessi di disgregazione. In altre parole, scrive ancora Zaccagnini, «[...] senza diventare liberaldemocratici, noi pensiamo che non bisogna

⁷⁸ Norberto Bobbio, *Il pluralismo*, cit., p. 722.

⁷⁹ Carlo Tullio Altan, *Forze disgreganti nella società italiana. La polemica sul pluralismo: un'altra risposta a Bobbio*, in «La Stampa», 6 ottobre 1976.

⁸⁰ Benigno Zaccagnini, *Quale pluralismo?*, in «La Stampa», 18 novembre 1976.

⁸¹ *Ibidem*.

mai accentuare, sopravvalutandolo, il rischio della disgregazione per sminuire o sottovalutare, invece, il pericolo della burocratizzazione partitica, anche se unita ad un complesso involucro di assemblee elettive coordinate però dal partito o dai partiti egemoni»⁸².

Passerin d'Entreves vede nel concetto di pluralismo qualcosa di più ampio e complesso di quanto Bobbio non abbia considerato. In particolare, gli pare sia limitativo considerarlo solo sotto la angolazione del potere. Il pluralismo, oltre ad essere una forma di ripartizione del potere, può anche essere visto come «[...] compresenza e [...] convivenza di opinioni, di propositi, di ideologie diverse e magari contrastanti: onde sarà da dirsi pluralistica non solo quella società in cui il potere è ripartito fra molteplici gruppi anziché riunito in un unico centro, ma anche, e con un maggior diritto, quella società in cui siano assicurati ad ogni gruppo la libera esplicazione della propria personalità e il libero perseguimento dei propri fini»⁸³.

Per Ingrao la «[...] mappa del pluralismo tracciata da Bobbio [è] incompiuta e arretrata»⁸⁴. È una critica che si richiama alle sue stesse tesi relative alle tre trasformazioni intervenute, trasformazioni che hanno comportato l'esorbitante crescita del potere delle grandi concentrazioni industriali, la crescita degli apparati burocratici e la «[...] dilatazione enorme delle funzioni dello Stato»⁸⁵. Si tratta quindi di modelli che sono entrati in crisi per la loro incapacità di far fronte alle trasformazioni strutturali intervenute. È una tesi condivisa anche da La Malfa, secondo cui «[...] Bobbio non fa sufficiente attenzione alla crisi che ha investito proprio quelle correnti di pensiero, dinanzi a mutamenti strutturali profondi avvenuti negli ultimi decenni».

Ingrao si chiede: «[...] come mai l'antistatalismo e l'anticentralismo, che caratterizzarono le correnti pluralistiche citate da Bobbio, non hanno impedito che questi processi [si imponessero] anche nei paesi di capitalismo più sviluppato?»⁸⁶. A suo dire è perché tali modelli non mettono in discussione i contenuti sostanziali del sistema e quindi la ripartizione del potere che propugnano appare «[...] come portatrice di particolarismi, [di] fatti corporativi, incapaci di incidere sulla sostanza del regime sociale e di dare sbocco ai grandi movimenti di emancipazione del nostro secolo»⁸⁷.

Si potrebbe dire che le diverse forme del pluralismo moderno hanno magari ridimensionato il potere esclusivo dello Stato, hanno consentito il raggruppamento di preferenze che

⁸² *Ibidem.*

⁸³ Alessandro Passerin d'Entreves, *Nessuna verità di Stato. Una postilla a Bobbio sul pluralismo*, cit.

⁸⁴ Pietro Ingrao, *Il pluralismo*, in «La Stampa», 7 ottobre 1976.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibidem.*

ha dato più potere ai singoli cittadini interessati a tutelare le proprie preferenze, ma al prezzo di creare altri poteri al di fuori dello Stato non meno pervasivi e sicuramente al di fuori del controllo democratico. Viene da chiedersi: bene ridurre il potere esclusivo dello Stato, ma come tutelare i cittadini dalla crescita abnorme di contro-poteri nella società che, in forme diverse, creano nuove forme di coartazione? Chi controlla questi nuovi poteri? Chi li legittima oltre alla loro propria auto-affermazione? Proprio perché fondati solo su preferenze contingenti, siano esse interessi o valori o un loro mix, sono ontologicamente 'parte', costitutivamente altri rispetto ad ogni supposto interesse generale. La pretesa di rappresentare il 'tutto', l'interesse generale, è talora espressione della retorica che accompagna parte dei gruppi di interesse e di pressione. Ma si tratta, appunto di retorica, di narrazione a scopo persuasivo, nulla di più.

Torna il tema, inevitabile, del rapporto tra questi gruppi di contro-potere che si costituiscono nella società e lo Stato.

Bobbio, pur condividendo con Ingrao il giudizio che alcune delle teorie moderne del pluralismo siano «[...] sotto molti aspetti arretrate»⁸⁸, ne difende la ispirazione di fondo perché ritiene permanga la necessità «[...] di trovare antidoti al prepotere dello Stato nel contro-potere dei gruppi»⁸⁹ e che quindi si conservi l'esigenza di fondo che le ha fatte sorgere. Ciò è ancor più attuale per le ragioni ricordate dallo stesso Ingrao, cioè la «formazione delle grandi concentrazioni»⁹⁰.

Nel bilanciare benefici e rischi del pluralismo moderno, della poliarchia così come intesa da Dahl, l'approccio di Bobbio sembra accentuarne più gli aspetti positivi che non le criticità, in quanto il pluralismo è un elemento costitutivo del moderno Stato democratico di cui è una creatura e da cui viene tutelato. Addirittura «[...] è un'interpretazione, e insieme un progetto di riforma, dello Stato moderno: non è mai stato una negazione radicale di ogni forma possibile di Stato»⁹¹ ma il suo modo di essere in un sistema democratico.

La ambivalenza del pluralismo, già messa in luce da Bobbio, tra benefici derivanti dal frazionamento del potere dello Stato e malefici per i rischi di una possibile disgregazione («Anche del pluralismo si può dire che non è tutto oro ciò che luce»⁹²), viene ripresa da alcuni degli intervenuti nella discussione con una accentuazione degli aspetti negativi per i rischi che i particolarismi impediscano la formazione di una volontà generale.

⁸⁸ Norberto Bobbio, *Essere liberi oggi*, cit.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Pietro Ingrao, *Il pluralismo*, cit.

⁹¹ Norberto Bobbio, *Essere liberi oggi*, cit.

⁹² *Ibidem*.

Per il segretario del Partito Liberale, Valerio Zanone, gli aspetti negativi del pluralismo sembra siano da ascrivere ad una distorsione patologica e non dipendano dalla fisiologica tendenza dei gruppi di interesse e di potere ad espandere il proprio ruolo e potere. Per lui «le forme di pluralismo negativo (neocorporativismo, neo-feudalismo, particolarismo) [...] prosperano proprio grazie a rapporti di connivenza e di privilegio col potere pubblico discrezionale. Vi è dunque nell'Italia di oggi un conflitto tra 'pluralismo degli antichi' e 'pluralismo dei moderni'»⁹³. Per l'appunto, il rimarcare quel 'nell'Italia di oggi' indica l'idea che si tratti di una dimensione patologica nella distorsione particolaristica del pluralismo e non di un suo esito comunque possibile se non inevitabile.

L'antropologo Carlo Tullio Altan si chiede come si manifesti il pluralismo nel concreto della società italiana, per osservare come prevalgano «[...] gruppi che dominano la scena e che si caratterizzano per il fatto di rappresentare puri interessi settoriali, clientelari e di cricca o di fazione, che lottano senza alcun ritegno per far trionfare il loro punto di vista in contrasto con ogni altro più comprensivo e generale»⁹⁴. A differenza di altri paesi nei quali «[...] la loro attività si scontra con una diffusa coscienza sociale nella collettività, che vi si oppone e limita le conseguenze di disintegrazione sociale da essi provocati»⁹⁵. L'esito è quello del prevalere di un particolarismo di segno negativo che, anziché stimolare la produzione di norme adeguate di vita sociale, porti «[...] alla paralisi degli organismi rappresentativi e di quelli esecutivi dello Stato»⁹⁶. In tal modo il pluralismo porta alla «[...] totale sottomissione [del]le clientele più forti organizzate per l'esercizio dell'attività di preda, come si è visto chiaramente in questi ultimi 20 anni di vita italiana»⁹⁷.

Ugo la Malfa, segretario del Partito Repubblicano, ritiene che le diverse correnti pluraliste, frutto di teorie ottocentesche non più adeguate nella seconda metà del '900, abbiano sollecitato la «cosiddetta frantumazione del potere centrale»⁹⁸ e che ciò vada contrastato. A suo parere la stessa Costituzione italiana, in materia di decentramento regionale, mostra la inadeguatezza delle «idee pluralistiche ed autonomistiche del secolo scorso, mentre le politiche di sviluppo economico globale moderno vogliono una concezione dell'attività delle regioni che non sia in contraddizione, come in effetti risulta, con quelle dottrine»⁹⁹.

⁹³ Valerio Zanone, *Il pluralismo si basa sul dissenso*, cit.

⁹⁴ Carlo Tullio Altan, *Forze disgreganti nella società italiana. La polemica sul pluralismo: un'altra risposta a Bobbio*, cit.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ugo La Malfa, *Pluralismo e socialismo*, cit.

⁹⁹ *Ibidem*.

Ritiene che le ‘vecchie’ dottrine pluraliste non siano più adeguate ai problemi della società contemporanea con rischi di anomia che vanno evitati, sembra dire, riducendo il carico di domande sul sistema politico democratico. Altrimenti, il pericolo paventato è quello che il momento autonomistico finisca «[...] nel particolarismo, nel corporativismo, [e quindi esso] deve essere trasformato in momento partecipazionistico, se la società nel suo complesso vuole raggiungere certi risultati»¹⁰⁰. Analoga la osservazione che propone riguardo alla «[...] concezione che noi abbiamo dell'autonomia sindacale», ispirata alle vecchie teorie pluralistiche del secolo scorso, che non risponde più alle «necessità reali dello Stato industriale moderno»¹⁰¹.

È significativo come un dirigente politico impregnato di cultura liberal-democratica metta in luce più i rischi che le opportunità derivanti dal pluralismo e dal suo accrescimento e lasci intendere, seppur con un linguaggio felpato, di preferire il suo ridimensionamento. La priorità viene data alla governabilità di sistema rispetto alla ‘libera’ espressione degli interessi corporati nella società civile e alla articolazione dei poteri dello Stato. Difficile non vedere una assonanza con la proposta di riduzione del grado di pluralismo, così come prospettato del rapporto della Commissione Trilaterale¹⁰² presentato appena un anno prima (1975).

Nel corso di un dibattito sul tema del pluralismo alla Festa de l'Unità di Napoli nel settembre 1976, Bobbio osserva come il pluralismo sia «[...] un seme così estraneo e diverso che, se immesso nel corpo delle dottrine cui si ispirano i partiti comunisti, è destinato a corroderle e a snaturarle»¹⁰³ e si chiede se il PCI sia disposto «[...] a rischiare un così profondo scompaginamento delle sue tradizioni»¹⁰⁴. E ancora: «Come fate ad innestare il pluralismo nelle vostre tradizioni culturali e politiche?», atteso che tale innesto gli «[...] appare traumatico e quasi incompatibile»¹⁰⁵.

Nella sintesi giornalistica che ne dà Gaetano Scardocchia, la risposta di Badaloni sul rapporto tra pluralismo e cultura marxista, quello che appare «[...] traumatico e quasi incompatibile» a Bobbio, acquista una quasi pacificata convergenza nelle parole di Badaloni. È possibile, egli sostiene, «[...] una rilettura dello stesso marxismo in chiave pluralistica: è pluralistico Marx (la sua visione conflittuale della storia), è pluralistico Lenin (per

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² M. J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on The Governability of Democracies to The Trilateral Commission*, cit.

¹⁰³ Riportato nella cronaca di G. Scardocchia, *Tre domande di Bobbio al Pci. Sul pluralismo*, cit.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

esempio nella teoria dei rapporti di forza: ‘Ci sono anche gli altri, non posso fare quello che mi pare’) ed è soprattutto pluralistico Antonio Gramsci con la sua tesi sull’egemonia e perciò sulla necessità del consenso»¹⁰⁶.

L’impressione è che il significato attribuito alla parola ‘pluralismo’ non sia proprio lo stesso e che, anzi, sia del tutto diverso. La tesi di Badaloni rimanda alla constatazione di fatto di una molteplicità di soggetti che confliggono nella realtà sociale (in Marx), di cui dover tenere conto (in Lenin). Quanto a Gramsci, la sua teoria della egemonia può essere letta come una strategia più o meno distinta e distante dall’approccio rivoluzionario di Lenin, e nel corso degli anni gli interpreti di parte comunista italiana sono passati dal rivendicarne la continuità alla sottolineatura degli elementi di discontinuità. Il suo pensiero rimane comunque un pensiero interno al marxismo con l’ideale del superamento dello Stato e la sua dissoluzione/scioglimento nella società civile. È chiaro come, in questa prospettiva, con la scomparsa dello Stato scompare anche l’idea stessa di pluralismo in una mitica società ricomposta, unificata, che ha superato le sue ‘scissioni’.

È evidente qui la sostanziale differenza di significato tra il significato di pluralismo come lo intende Bobbio e al quale attribuisce un significato assiologico positivo. Per il Badaloni che ‘rilegge’ i classici del marxismo, invece, il significato di pluralismo sembra limitarsi ad un uso descrittivo, categoria che serve a prendere atto di fatti nulla dicendo riguardo al suo valore o disvalore da preservare o meno nella società futura desiderata.

Appare più convincente la posizione di De Giovanni che rimarca la differenza teorica tra visione marxista della società e l’idea del pluralismo di ispirazione liberal-democratica così come rappresentato da Bobbio. Per De Giovanni non si può parlare di pluralismo senza parlare, al tempo stesso, di egemonia della borghesia. La co-appartenenza di democrazia e pluralismo si dà nella «[...] forma storicamente determinata della democrazia borghese moderna»¹⁰⁷. Per lui «[...] il pluralismo poggia sulla profondità della scissione sociale, si modella su una egemonia disegnata dalla scomposizione delle masse e dalla autonomia delle forme politiche che scaturiscono dal controllo capitalistico della produttività»¹⁰⁸. I concetti di ‘scissione sociale’ e di ‘scomposizione delle masse’ rimandano ad un tempo futuro in cui, superato il capitalismo, ci sarà la ‘ricomposizione’ e verrà meno l’autonomia delle forme politiche, con quell’assorbimento della società politica nella rinnovata società civile (Gramsci), il che è un modo diverso per dire ‘superamento dello Stato’ (e della politica stessa). Chiaro allora che il pluralismo del futuro (dei posteri?) sarà una cosa diversa da quello attualmente conosciuto. Quale? Di fronte alla richiesta comprensibile e pressante di definirlo, De Giovanni pare rimandare ad altro senza

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Biagio De Giovanni, *Che cosa cambia quando intervengono le masse*, cit, p. 5.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

rispondere. Richiama l'idea che «[...] grandi masse di uomini si stanno muovendo per pensarlo [il pluralismo] e definirlo nel tessuto vivo delle loro lotte»¹⁰⁹ attraverso una «nuova scienza della politica»¹¹⁰ ancora in fase di costruzione, rimarca la difficoltà di farlo visto che, a differenza del pluralismo proprio della democrazia ad egemonia borghese, per questo compito mancano «[...] alle proprie spalle, duecento, trecento anni di storia»¹¹¹. Sembra più una fuga di fronte a problemi teorici reali che una risposta convincente. No, proprio non bastano figure retoriche e narrazioni a scopo persuasivo per scansare dilemmi reali¹¹².

La chiusura dell'articolo conferma la distanza tra l'idea di pluralismo come inteso da Bobbio e la concezione di De Giovanni per il quale l'obiettivo è una transizione che consenta di ricomporre la società e tale ricomposizione diventa la «[...] base di un pluralismo più profondo di quello che emerge da una atomizzazione programmatica della vita civile»¹¹³. È la conferma che «non si può annettere il pluralismo nel suo significato specifico al marxismo e a maggior ragione al leninismo senza compiere un'opera di revisione della dottrina così come è stata sinora tramandata e canonizzata, se non correndo il rischio di essere accusati dagli ortodossi di 'revisionismo'»¹¹⁴. È altresì la conferma dei dubbi dello stesso Bobbio sul fatto che tutti intendano allo stesso modo il pluralismo. Si tratta di un interrogativo che Bobbio ripete in più occasioni, sia nel corso del dibattito con i dirigenti ed intellettuali comunisti alla Festa de l'Unità di Napoli («Siamo sicuri che il pluralismo di cui parlate voi sia quello di cui parla il pensiero pluralistico tradizionale (ossia quello liberale) e non sia invece un'altra cosa?»¹¹⁵) che all'interno dei due articoli su *La Stampa* del 21 e 22 settembre, a rimarcare la rilevanza e contribuire a rendere chiari i termini della discussione («Ma siamo proprio sicuri di sapere che cosa s'intende

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² Dopo il dibattito di Napoli, Bobbio scrive una lettera a Danilo Zolo il 30 settembre 1976 in cui, tra l'altro, commenta l'intervento di De Giovanni, dicendo che «la sua risposta [gli] è parsa ancora una volta dottrinale, schematica, fatta di formule, e nonostante l'aria dimessa con cui è stata pronunciata, presuntuosa». Riportato in Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 139.

¹¹³ Biagio De Giovanni, *Che cosa cambia quando intervengono le masse*, cit.

¹¹⁴ Norberto Bobbio, *Marx pluralista?*, cit.

¹¹⁵ Riportato nella cronaca di G. Scardocchia, *Tre domande di Bobbio al Pci. Sul pluralismo*, cit.

per ‘pluralismo’?»¹¹⁶. «Siamo proprio sicuri di intendere con pluralismo la stessa cosa?»¹¹⁷. «No, non sono proprio sicuro che intendiamo per pluralismo la stessa cosa»¹¹⁸).

Bobbio riconosce invece a Ingrao di aver fatto un passo nella revisione della dottrina marxista, con un «[...] salto [...] davvero enorme perché va - o almeno io ritengo che vada - non solo oltre Gramsci [...] ma anche oltre Togliatti»¹¹⁹. Ingrao aveva scritto che, rispetto alla tradizione marxista, «[...] non siamo stati fermi. Gramsci ci ha insegnato che l'egemonia della classe operaia si realizza in quanto la classe operaia si dimostra capace di uscire da una visione corporativa dei suoi interessi e sa diventare classe generale capace di stringere alleanze sulla base di una proposta di Stato»¹²⁰. Inoltre aveva affermato il valore di principio della laicità ritenendo che non «esistano carismi né per noi né per gli altri»¹²¹, ovvero aveva riconosciuto il pieno valore del relativismo politico e filosofico che stanno alla base della concezione liberal-democratico della democrazia. L'idea di egemonia sottesa è quella della classe operaia che non necessariamente deve corrispondere alla egemonia di un solo partito né, tantomeno, di un unico indirizzo di pensiero, così come la egemonia della borghesia nelle società capitalistiche si esprime storicamente in una molteplicità di indirizzi culturali, filosofici e in diversi partiti. La pluralità delle forme di pensiero e di organizzazione politica fa dire ad Ingrao che diverrebbe «[...] assurdo (o tragicamente costoso) pensare di poter[*e*] raccogliere sotto una sola bandiera o anche dentro ad una unica tradizione ideale»¹²². È questa la ragione per cui il pluralismo «[...] non è una concessione ad altri ma è un bisogno»¹²³ che prevede confronto democratico e una fecondazione reciproca tra le diverse culture. Nell'apprezzare la posizione di Ingrao, Bobbio, implicitamente, pare evidenziare come, nella complessa evoluzione del pensiero dei comunisti italiani, fossero più i dirigenti politici ad innovare anche sul piano della teoria politica che non tanti intellettuali.

Altro tema è quello del rapporto tra pluralismo ed egemonia nella teoria e nella pratica politica dei comunisti italiani. Lo pone, tra gli altri, Zaccagnini che ricorda come fu Togliatti nel congresso del PCI del 1956 a dire che la Costituzione italiana, pur voluta e difesa strenuamente dagli stessi comunisti italiani, non è una costituzione socialista

¹¹⁶ Norberto Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, cit.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Norberto Bobbio, *Come intendere il pluralismo*, cit.

¹¹⁹ Id., *Marx pluralista?*, cit.

¹²⁰ Pietro Ingrao, *Il pluralismo*, cit.

¹²¹ Norberto Bobbio, *Marx pluralista?*, cit.

¹²² Pietro Ingrao, *Il pluralismo*, cit.

¹²³ *Ibidem*.

perché non ha cambiato la natura dello Stato. Ma allora, continua Zaccagnini, «[...] una volta compiuta la transizione al socialismo come prescindere da una costituzione veramente socialista?»¹²⁴. Visto che si dice di rifiutare sia il modello del socialismo democratico sviluppatosi in Occidente che quello delle democrazie popolari dei paesi dell'Est, quale è l'«[...] immagine di Stato e di società emerge da questo doppio rifiuto?»¹²⁵. Al riguardo Zaccagnini non è tranquillizzato dal fatto che si tratterebbe della egemonia della classe operaia e non del partito (il 'Principe' gramsciano) come è invece accaduto in Russia e nei paesi dell'Est, in quanto l'egemonia della classe operaia «[...] non può prescindere dal 'momento partito'»¹²⁶. La sua preoccupazione è che «[...] il pluralismo [...] risulti del tutto interno al nuovo blocco di potere e che il rischio della disgregazione liberaldemocratica venga evitato solo perché tale pluralismo sarebbe organicamente collegato all'egemonia del partito»¹²⁷.

Ingrao aveva ricordato come non vi fosse, di per sé, antitesi di principio tra egemonia di una classe sociale e il pluralismo, «[...] altrimenti bisognerebbe ammettere che durante la lunga egemonia borghese non vi è stata mai alcuna forma di pluralismo e che anzi essa sarebbe cominciata a realizzarsi solo da poco o da pochissimo, proprio con la scomparsa della egemonia borghese»¹²⁸. Di conseguenza, l'egemonia di cui parlano i comunisti italiani è quella della classe operaia e non di un singolo partito, in quanto il processo storico potrà vedere una pluralità di partiti quali rappresentanti della classe operaia che afferma la propria egemonia attraverso «[...] un processo democratico, fondato sui più ampi diritti di libertà, e nel corso del quale la classe operaia diviene guida, impara a farsi forza dirigente»¹²⁹.

Bobbio condivide l'idea che non vi sia incompatibilità tra egemonia di una classe sociale e pluralismo: «Come avrei potuto sostenere l'inconciliabilità tra l'egemonia di una classe e il pluralismo, quando la società borghese è pluralista?». Lui, ricorda, si riferiva ad altro, si riferiva alla concezione gramsciana «[...] di egemonia della classe attraverso il partito che la rappresenta»¹³⁰.

¹²⁴ Benigno Zaccagnini, *Quale pluralismo?*, cit.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Pietro Ingrao, *Discutendo di questa 'parolaccia' che è l'egemonia. Risposta a Craxi, Bobbio, Zaccagnini*, in «Rinascita», a. 33, n. 48, 3 dicembre 1976, pp. 5-6.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, cit.

Il pluralismo può essere compatibile con la egemonia di diverse classi sociali nel corso della storia, borghesia oggi e classe operaia in futuro, ma non può esserlo con la presenza di un partito egemone, unico.

«Come potrebbe un principe, che per definizione è uno solo, ammettere una molteplicità a questa mia obiezione non è stata data risposta. [...] Ma se affermiamo che il pluralismo è necessario in questo momento in questa società, allora dobbiamo rinunciare al concetto del partito egemone. Non siamo più in Principato, siamo in Repubblica»¹³¹

4.3 Bobbio e il compromesso storico

Dopo il colpo di Stato in Cile dell'11 settembre 1973, il Pci porta a maturazione una strategia a lungo sviluppata di alleanza con le forze moderate e, segnatamente, con la Dc, partito 'cristiano' e forza baricentrica nel governo dell'Italia. Il golpe cileno, sostenuto dagli Stati Uniti aveva mostrato, una volta in più, che nell'epoca del mondo diviso in blocchi contrapposti, i vincoli geo-politici erano un aspetto rilevante, se non decisivo, da considerare all'interno di una strategia di trasformazione del proprio paese. Due, in particolare, le lezioni che arrivano dal Cile: avviare profonde trasformazioni sociali senza un adeguato consenso tra le forze reali presenti nella società e non tener conto dei vincoli internazionali, rischiava di portare al fallimento e ad un destino di dittatura antidemocratica. Il realismo politico si era imposto una volta ancora. Enrico Berlinguer, segretario del Pci, prese spunto dalla tragedia cilena per proporre la strategia del compromesso storico¹³². Scopo rimaneva quello di realizzare «[...] un 'modello' nuovo di socialismo»¹³³ da perseguire in modo democratico, nell'ambito della Costituzione antifascista, come «[...] trasformazione progressiva [...] dell'intera struttura economica e sociale, dei valori e delle idee guida della nazione, del sistema di potere e del blocco di forze sociali in cui esso si esprime»¹³⁴. Questa «generale trasformazione per via democratica che noi [comunisti] vogliamo compiere in Italia», scriveva Berlinguer, «ha bisogno, in tutte le sue fasi, e della forza e del consenso»¹³⁵ ma specialmente del consenso perché, in Italia, si può realizzare «[...] solo come rivoluzione della grande maggioranza della popolazione; e solo a questa condizione, 'consenso e forza' si integrano e possono divenire una realtà

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² Berlinguer presentò la strategia del compromesso storico con tre articoli pubblicati sul settimanale del PCI, *Rinascita*: E. Berlinguer, *Imperialismo e Coesistenza alla luce dei fatti cileni*, «*Rinascita*», 28 settembre 1973, E. Berlinguer, *Via democratica e violenza reazionaria*, «*Rinascita*», 5 ottobre 1973, E. Berlinguer, *Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile*, «*Rinascita*», 12 ottobre 1973.

¹³³ Enrico Berlinguer, *Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile*, cit.

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ibidem.*

invincibile»¹³⁶. Ecco che il problema delle alleanze, sempre decisivo in ogni politica rivoluzionaria, lo diventa «[...] anche per l'affermazione della via democratica»¹³⁷.

Da queste premesse Berlinguer fa discendere la proposta di un compromesso storico tra le principali forze politiche italiane, espressione del cattolicesimo democratico, della sinistra socialista e comunista e delle culture liberaldemocratiche: «La gravità dei problemi del paese, le minacce sempre incombenti di avventure reazionarie e la necessità di aprire finalmente alla nazione una sicura via di sviluppo economico, di rinnovamento sociale e di progresso democratico rendono sempre più urgente e maturo che si giunga a quello che può essere definito il nuovo grande 'compromesso storico' tra le forze che raccolgono e rappresentano la grande maggioranza del popolo italiano»¹³⁸. La strategia del compromesso storico prevedeva che, nelle condizioni interne specifiche dell'Italia e considerata la sua collocazione internazionale, fosse necessaria una fase nella quale il governo del paese vedesse la partecipazione congiunta delle principali forze politiche che, all'epoca, rappresentavano oltre l'85% dei consensi elettorali.

Bobbio non condivide la strategia del compromesso storico che ritiene essere profondamente anti-pluralista. Il pluralismo, infatti, è conflittualità, mentre il compromesso storico presuppone la concentrazione del potere. Pensa si tratti di una proposta politica che «blocca lo sviluppo pluralistico della società italiana»¹³⁹ perché l'eventuale costituzione di una larghissima maggioranza tra le maggiori forze politiche comporterebbe, nei fatti, il venir meno della possibilità, da parte delle residue forze politiche di minoranza, di competere realisticamente per ottenere la maggioranza dei voti e quindi consentire il ricambio della classe dirigente. Condivide, al riguardo, il giudizio di Antonio Giolitti¹⁴⁰, esponente socialista, secondo il quale con il compromesso storico «[...] ci sarebbe il rischio di avere [...] un pluralismo sociale ingabbiato in un totalitarismo politico»¹⁴¹. La sua tesi è che il progetto del compromesso storico, anziché valorizzare quanto di positivo c'è nel pluralismo, ovvero il contrasto al dispotismo grazie alla divisione dei poteri, rimarchi quanto vi è di negativo, ovvero disgregazione sociale e moltiplicazione degli interessi corporativi. Addirittura, «[...] se davvero fosse destinato a essere 'storico', finirebbe per bloccare lo sviluppo di una società pluralistica, e che pertanto esso è suggerito dalla preoccupazione

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, cit.

¹⁴⁰ Antonio Giolitti, *Pluralismo e compromesso*, cit.

¹⁴¹ Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, cit.

per l'emergere degli elementi negativi del pluralismo più che non degli elementi positivi»¹⁴².

In una lettera privata inviata qualche anno dopo all'amico Corrado Vivanti, a lungo direttore editoriale della casa editrice Einaudi¹⁴³, egli tornerà sul tema del compromesso storico, confessando di non avere al riguardo «idee compiute»¹⁴⁴. Il tema rimane, per lui, quello del rapporto tra democrazia e pluralismo, della effettiva presenza nel sistema politico di maggioranza e minoranza, con una minoranza in grado realisticamente di poter competere per diventare maggioranza. Prima ancora di valutazioni politiche contingenti, è la concezione bobbiana stessa della democrazia che 'insorge' contro la prospettiva del compromesso storico. Dietro Bobbio si vedono Kelsen e Schumpeter. Cosa resterebbe, sembra dire Bobbio, della democrazia se non vi fosse una 'reale' minoranza in grado di competere per sostituire chi, in quel momento, fosse al governo di un Paese? Come noto, per Kelsen, ma anche per Bobbio, maggioranza e minoranza devono lavorare per trovare i necessari compromessi in Parlamento, ma li devono trovare in quanto forze distinte pronte a competere alle prossime elezioni per prevalere e quindi cambiare i ruoli rispettivi. Come ha osservato Franco Sbarberi, «[...] per Bobbio un sistema che funziona con una grande coalizione e senza opposizione, manca di un requisito essenziale della democrazia»¹⁴⁵. La dimensione 'centripeta' che il compromesso storico prospetta nella forma della larga coalizione, per Bobbio sull'onda di Kelsen, deve, invece, essere assicurata con una normale dinamica che ricerca i compromessi sui provvedimenti che, via via, vengono presi dal Parlamento (che è poi quello che, nella realtà delle cose, è accaduto per buona parte del dopoguerra in Italia). Per Bobbio «[...] il rapporto fra governo e opposizione per il funzionamento di una democrazia... pluralista è una cosa seria. Che il nostro sistema politico sia distorto perché un'opposizione è forte soltanto quando è potenzialmente un'alternativa di governo (e sinora questo non è accaduto e non è prossimo ad accadere), non m'induce a credere che sia meno distorto un sistema in cui ogni forma di opposizione è non transitoriamente ma 'storicamente' liquidata». Confessa all'amico come, per lui, il compromesso storico sia «[...] una novità troppo sconvolgente, una proposta politica senza precedenti, perché uno come me, abituato a ragionare secondo certi modelli, vi si

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Lettera inviata da Norberto Bobbio a Corrado Vivanti il 10 agosto 1976. Ora in *Il compromesso storico: una mistificazione*, «La Repubblica», 25 gennaio 2005, <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/01/26/il-compromesso-stori-una-mistificazione.html?ref=search>, ultima consultazione 12 agosto 2022.

¹⁴⁴ Lettera inviata da Norberto Bobbio a Corrado Vivanti, cit.

¹⁴⁵ Intervista a Franco Sbarberi su Bobbio in occasione della pubblicazione da lui curata di una nuova edizione di *Politica e cultura*, Franco Sbarberi, *Fu un uomo di parte non di partito*, (a cura di Giancarlo Bosetti), «La Repubblica», 26 gennaio 2005, <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/01/26/fu-un-uomo-di-parte-non-di.html?ref=search>, ultimo accesso 12 agosto 2022.

possa adattare senza scosse»¹⁴⁶. Ancora: il modello normativo è quello di una maggioranza e di una minoranza che si preparano a competere l'una contro l'altra e, intanto, ricercano compromessi sui singoli provvedimenti. Si tratta, riconosce, di un 'modello' frutto della esperienza di sistemi parlamentari che funzionano bene «[...] nell'alternanza possibile di governo e opposizione» e si interroga su cosa possa succedere «[...] con un governo praticamente senza opposizione». Ne vede gli aspetti negativi: «o un colossale errore o una colossale mistificazione»¹⁴⁷.

L'errore sta nel carattere eterogeneo della coalizione che viene proposta. Non ha funzionato, dice Bobbio, il centro-sinistra. A maggior ragione è difficile immaginare come possa funzionare meglio un governo ancor più eterogeneo quale quello formato (anche) da Pci e Dc. Pur in presenza di diversi rapporti di forza, anzi proprio per questo, si determinerebbe una «[...] una situazione di neutralizzazione reciproca e di immobilismo»¹⁴⁸.

La colossale mistificazione, a suo parere, sta in qualcosa di non detto: «[...] il compromesso storico è una strategia utile per conservare e magari accrescere il proprio potere, non per raggiungere gli obbiettivi che un partito di sinistra dovrebbe almeno in parte, poco alla volta, perseguire»¹⁴⁹, laddove questi obbiettivi siano quelli rivoluzionari indicati da Berlinguer e dal Pci «[...] di trasformare concretamente i dati di una determinata realtà storica e sociale»¹⁵⁰.

Su Bobbio e il 'compromesso storico' è tornato di recente Pasquino¹⁵¹. Anche per lui si trattava di una strategia politica che cozzava contro la concezione bobbiana della democrazia. La sua ambizione di essere una strategia di trasformazione dell'Italia in direzione di una società socialista, ne rendeva la durata potenziale priva di limiti temporali, come era chiaro negli interventi di alcuni degli stessi esponenti del Pci. Di conseguenza, «[...] non soltanto avrebbe reso ininfluyente la competizione politico-elettorale che il 'filosofo delle regole' considera cruciale per la democrazia, ma avrebbe messo in soffitta qualsiasi prospettiva di alternanza»¹⁵². Per Pasquino, e lui dice anche per Giovanni Sartori, a contare «[...] non è tanto la realizzazione concreta dell'alternanza [...] quanto piuttosto la

¹⁴⁶ Lettera inviata da Norberto Bobbio a Corrado Vivanti, cit.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Enrico Berlinguer, *Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile*, cit.

¹⁵¹ cfr. Gianfranco Pasquino, *Libertà inutile. Profilo ideologico dell'Italia repubblicana*, UTET, Torino 2021, in particolare il capitolo 4° e Id., *Democrazia Futura. Dopo il socialismo. Metodo e sostanza*, in «Democrazia futura», 14 giugno 2021, www.key4biz.it/democrazia-futura-dopo-il-socialismo-metodo-e-sostanza/364354/, ultimo accesso 20 agosto 2022.

¹⁵² Gianfranco Pasquino, *Democrazia Futura. Dopo il socialismo. Metodo e sostanza*, cit.

possibilità agli occhi degli elettori, degli operatori dei mass media, dei politici al governo e di quelli all'opposizione, che possa avvenire»¹⁵³. Si fosse realizzato, il 'compromesso storico', con la sua «maggioranza extra-large»¹⁵⁴, non avrebbe avuto, di fatto, opposizione di sorta e quindi, sarebbe stato privo di una opposizione che lo potesse controllare. Mancanza di reale opposizione, per Pasquino che interpreta Bobbio, avrebbe prodotto dei governi politicamente irresponsabili. Si trattava, di conseguenza, di una proposta che mostrava nei comunisti italiani, la loro «[...] non piena comprensione delle caratteristiche fondamentali della democrazia sia la loro convinzione che, una volta, andati/tornati al governo certo non l'avrebbero abbandonato»¹⁵⁵.

4.4 Pluralismo e futuro socialista

Per Bobbio nulla si può dire sul pluralismo in una futura società socialista per la semplice ragione che, ad ora, non si è ancora realizzata una società che sia insieme pienamente democratica e pienamente socialista. Si tratta di una società che «[...] appartiene alla categoria degli eventi desiderabili, appunto, ma non tutti gli eventi desiderabili sono possibili»¹⁵⁶. Ritiene il pluralismo uno dei caratteri necessari di una società socialista che voglia essere democratica, proprio perché il pluralismo è parte del «[...] nostro concetto di democrazia»¹⁵⁷, intendendo con 'nostro', sembra dire, non solo il suo personale concetto ma quello proprio del pensiero liberal-democratico.

E il pluralismo ne è un carattere necessario perché la democrazia, tra l'altro, è la negazione del carattere autocratico del potere a favore della partecipazione dei cittadini e, al tempo stesso, «[...] la negazione del potere monocratico in cui consiste il pluralismo»¹⁵⁸. La chiusa del ragionamento è l'affermazione di un dover essere: «Una società socialista, per essere democratica, dovrebbe essere non autocratica e non monocratica»¹⁵⁹, anche se «[...] non sappiamo come»¹⁶⁰ ciò si possa determinare. «La realtà è che fino ad oggi nessun paese socialista è pluralista, e in nessuna società pluralista il socialismo, cioè una maggiore uguaglianza fra gli uomini, si è realizzato»¹⁶¹.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ Norberto Bobbio, *Marx pluralista?*, cit.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ Norberto Bobbio, *Al principe non si addice la Repubblica*, cit.

Bobbio individua nel rapporto fra giustizia e libertà il tema fondamentale del suo tempo, cui peraltro la storia non ha ancora saputo dare risposta. Per ciò che lo riguarda, ci tiene a dire che lui non ha «[...] una risposta da dare»¹⁶².

4.5 Pluralismo e corpi intermedi

Da notare come la rivendicazione del valore assiologicamente positivo del pluralismo fatta da Bobbio nel 1976, sembri in contrasto con una delle promesse non mantenute della democrazia, quella relativa alla assenza dei corpi intermedi nella democrazia 'ideale'. Delle due l'una: o i corpi intermedi, e il pluralismo poliarchico che ne è la forma moderna, è parte costitutiva della democrazia, oppure tali corpi intermedi ne sono una distorsione. È una osservazione fatta anche da Roberto Giannetti¹⁶³.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Su questa contraddizione cfr. Roberto Giannetti, *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggi sul pensiero politico di Bobbio*, Plus, Pisa 2006.

5 – Democrazia tra idea normativa e realtà (1978-89)

5.1 Bobbio e i classici della teoria democratica novecentesca

5.1.1 Kelsen

Il debito intellettuale del Bobbio filosofo del diritto nei confronti di Hans Kelsen è «[...] evidente e dichiarato, [e] va ben oltre ciò che i numerosi suoi studi kelseniani lasciano di per sé intendere»¹. L'incontro con la kelseniana dottrina pura del diritto ha portato alla sua 'conversione' da anti-kelseniano a kelseniano ma, ancor più, ad una «una lenta maturazione, [ad] un processo di liberazione da idee, orientamenti, schemi mentali, ereditati dall'ambiente culturale in cui mi ero formato ed era avvenuto il mio tirocinio filosofico»². È lo stesso Bobbio a riconoscerlo in più occasioni, tra l'altro, nella *Prefazione* alla raccolta dei suoi scritti su Kelsen³. Meno evidente è l'influsso puntuale di Kelsen sui vari aspetti della teoria bobbiana della democrazia.

Nella sua densa introduzione a *La democrazia* di Kelsen⁴, Mauro Barberis sintetizza gli elementi caratteristici della concezione kelseniana della democrazia in una forma tale che aiuta a renderne più facile la comparazione con la corrispondente concezione di Bobbio.

Anzitutto esse hanno in comune una concezione relativistica della democrazia «[...] che si candida come adeguata all'epoca del crepuscolo degli idoli e del politeismo dei valori»⁵. Si fonda quindi su un assunto relativistico che rifugge l'illusione di ogni idea di 'bene comune' in assenza della quale l'azione politica non può che cercare compromessi e mediazioni tra la pluralità di valori che confliggono tra di loro nella produzione di decisioni collettivamente vincolanti. È evidente la rottura con il tradizionale umanesimo politico occidentale e la continuità con il pensiero di Max Weber (in cui, a sua volta, traspare la lezione di Nietzsche che Bobbio non vede e da cui prende una posizione di radicale contrapposizione). È chiaro come democrazia e politeismo dei valori stiano tra

¹ Marcenò Valeria, *Bobbio 'al di là di Kelsen'. Il superamento dell'etica dell'indifferenza*, in «Rivista AIC Associazione Italiana dei Costituzionalisti», nr. 4/2015, 30-10-2015.

² Norberto Bobbio, *Autobiografia intellettuale*, in Id., *De Senectute*, cit., p. 118.

³ Cfr. Norberto Bobbio, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Giappichelli Editore, Torino 1992.

⁴ Mauro Barberis, *Introduzione a Hans Kelsen, La democrazia*, cit., pp. 7-39.

⁵ Ivi, p. 31.

loro in tensione che si mantiene in equilibrio sintantoché non sono in gioco «[...] valori irriducibilmente incompatibili gli uni con gli altri»⁶. Quando c'è una radicale e incommensurabile differenza di valori il dialogo viene meno e torna a prevalere la forza. «La democrazia non funziona quando l'antagonismo tra maggioranza e minoranza è così forte da rendere impossibile ogni compromesso»⁷.

In secondo luogo, è una teoria della democrazia tanto formale quanto procedurale. Per Kelsen, è «[...] proprio il rispetto di alcuni requisiti formali, l'osservanza di certe regole del gioco, il principale tratto distintivo della democrazia»⁸.

In terzo luogo, si tratta di una concezione della democrazia che è insieme realistica, elitistica ed individualistica. Il realismo sta nell'evidenziare il distacco tra ideologia e realtà politica, tra approccio normativo e sguardo descrittivo. La dimensione elitista sta nella disincantata riduzione a ideologie tanto della dottrina della rappresentanza che di quella della sovranità popolare per guardare il fatto della democrazia 'reale', empirica, come una procedura per la scelta dei capi. È individualistica sul piano metodologico in quanto i fenomeni collettivi riferibili a 'Stato' e 'popolo' possono essere compresi solo considerandoli come soggetti e rapporti individuali, segnatamente di natura giuridica.

In quarto luogo, è una visione costruita tutta attorno al ruolo del Parlamento, alla sua centralità e primato, così spinta da non riuscire a concepire una democrazia con un sistema presidenziale e da considerare, addirittura, il sistema presidenziale americano come una razionalizzazione della monarchia inglese.

In quinto luogo, la democrazia di Kelsen è partitica, consociativa ed elegge i suoi rappresentanti con un sistema elettorale proporzionale. Nella sua concezione, i partiti sono al centro della vita democratica, ne sono il vero soggetto in grado di raccogliere le preferenze degli individui singoli che altrimenti non potrebbero, nei fatti, avere peso politico di sorta.

Kelsen inoltre sostiene una concezione pacifista della democrazia, sia nei rapporti interni agli Stati, in quanto democrazia implica infatti la pre-decisione di risolvere, con i suoi strumenti, i conflitti tra le diverse preferenze che prendono forma nella società in modo pacifico, sia nel rapporto con gli altri Stati in sintonia dichiarata con l'ideale kantiano di costruzione della pace attraverso il diritto.

È, infine, una concezione liberale della democrazia non separabile dal liberalismo politico basato sul principio secondo il quale «[...] il governo non deve interferire in certe sfere di

⁶ Mauro Barberis, *Introduzione a H. Kelsen, La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 32.

⁷ Hans Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 372.

⁸ Mauro Barberis, *Introduzione a H. Kelsen, La democrazia*, cit., p. 33.

interessi proprie dell'individuo»⁹. Osserva Barberis come non sia «[...] forse inutile ripetere [...] che l'incontro fra tradizione liberale e democratica, distinte sia concettualmente sia storicamente, non era affatto fatale: questo incontro si deve anche ad autori come Kelsen»¹⁰.

Sono tutti elementi che si ritrovano pari pari anche nella concezione bobbiana di democrazia. C'è una diade, usata da Kelsen e altrettanto spesso da Bobbio, per definire il valore fondante, distintivo, della democrazia ed è la diade autocrazia/autonomia. La democrazia per entrambi è la forma di Stato che viene resa legittima in forza di un potere ascendente che muove dal basso, dai cittadini verso l'alto, verso il potere politico. Autocrazia il suo contrario. I due concetti, sia per Kelsen che per Bobbio, sono mutuamente esclusivi ed esaustivi.

Il rilievo prevalente dato da Bobbio alla libertà come autonomia, è anche una reazione alla dittatura autoritaria di cui l'Italia si era liberata, e trova ispirazione nella contrapposizione indicata da Kelsen e da lui condivisa, tra autocrazia e democrazia. Dietro traspare Kant con la distinzione tra autonomia ed eteronomia.

La diade democrazia/autocrazia è il criterio preliminare, inoppugnabile, per distinguere se un regime politico sia o meno una democrazia. È ben chiaro che si tratta di un tipo ideale, cosa pressoché scontata per un giurista quale Kelsen e per un filosofo del diritto quale Bobbio. Ma è una diade utile come primo criterio di discernimento. Come ha osservato Nicola Matteucci, la dicotomia democrazia/autocrazia ha la funzione «[...] di determinare un *continuum*, nel quale è poi possibile collocare empiricamente ogni forma concreta di Stato, perché non esiste in realtà né una democrazia pura, né un'autocrazia pura. Infatti per Kelsen, la democrazia reale è possibile solo con la metamorfosi dell'idea di libertà e dell'idea di popolo, è una democrazia 'attenuata', rispetto al puro valore o al puro ideale, ma la democrazia reale è la sola possibile, anche se è possibile riformarla in base al suo principio normativo»¹¹.

5.1.2 Schumpeter

Nel criticare i commentatori che riducono la teoria della democrazia di Bobbio alla sola dimensione 'procedurale', Danilo Zolo osserva che, a suo parere, neppure la teoria di Schumpeter, «[...] l'autore che la 'scienza della politica' statunitense ed europea ha

⁹ Hans Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 245.

¹⁰ Mauro Barberis, *Introduzione a H. Kelsen, La democrazia*, cit., p. 38.

¹¹ Nicola Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di Norberto Bobbio*, in Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 150-151.

considerato il padre della teoria pluralista della democrazia»¹², si può dire ‘proceduralista’. Scrive di non condividere l’interpretazione secondo cui la ‘definizione minima’ di democrazia sarebbe solo procedurale, ideologicamente neutrale, «[...] cioè priva di riferimenti a valori e interessi sociali»¹³. Farlo vorrebbe dire ignorare come non ci possa essere democrazia senza tutela dei diritti fondamentali di libertà che, per Bobbio, sono i valori che danno «[...] senso allo stato di diritto e alla democrazia, ben al di là delle dottrine formalistiche e avalutative della vita politica»¹⁴. Zolo ritiene che la ‘definizione minima’ di Bobbio sia influenzata dalla dottrina neoclassica della democrazia di Schumpeter, oltre ad avere anche una forte assonanza con la teoria di Kelsen.

Schumpeter muove da una discontinuità concettuale. Ritiene che la concezione che lui chiama ‘classica’ della democrazia non sia adeguata a descrivere la democrazia contemporanea a metà del XX secolo¹⁵. Intende per teoria ‘classica’ la forma di democrazia dei moderni, distinta dalla democrazia degli ‘antichi’ le cui teorie sono state sviluppate da autori tra loro alquanto diversi ma che raccoglie assieme: Rousseau, Madison, Bentham, Mill, Tocqueville, etc.

Per ‘classico’ intende «[...] il metodo democratico [come] quell’insieme di accorgimenti costituzionali per giungere a decisioni politiche, che realizza il bene comune permettendo allo stesso popolo di decidere attraverso l’elezione di singoli individui tenuti a riunirsi per esprimere la sua volontà»¹⁶. Inoltre, dato che in teoria «[...] è impossibile che l’accordo non sia generale, esiste anche una volontà comune del popolo (uguale volontà di tutti gli individui dotati di ragione) che si identifica col bene o con l’interesse, o con la felicità, di tutti»¹⁷. Ma, osserva, tale ‘bene comune’ non c’è, e non c’è modo di definirlo in modo univoco in forza di una argomentazione razionale e neppure, su tale supposto ‘bene comune’, c’è un consenso immediato da parte di tutti.

‘Bene comune’ ha diversi significati per gruppi e singole persone diverse. I valori ultimi che stanno alla base di ciò che si ritiene essere il proprio ‘bene’ fuoriescono dalla pura logica. Se anche vi fosse non comporterebbe che persone diverse diano la stessa risposta a singoli problemi. Infine, «[...] il particolare concetto della volontà del popolo e della

¹² Danio Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 19.

¹³ *Ivi*, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), cit.

¹⁶ *Ivi*, p. 235.

¹⁷ *Ibidem*.

volonté générale che gli utilitaristi accettarono si sbriciola, perché suppone l'esistenza di un bene comune univocamente definito e discernibile da chiunque»¹⁸.

L'altra critica mossa da Schumpeter alla teoria 'classica' è che richiede la attribuzione «[...] alla volontà dell'individuo [di] un'autonomia e una razionalità del tutto irrealistiche. Se deve essere di per sé un fatto politico degno di rispetto, la volontà dei cittadini deve prima di tutto esistere»¹⁹, e lui ritiene non vi possa essere.

Costruisce quindi «[...] non soltanto una diversa teoria dello stesso fenomeno ma la teoria di un fenomeno totalmente diverso»²⁰. È una delle teorie che sono state chiamate dell'elitismo democratico e che ha avuto, ed ha tutt'ora, una rilevante influenza nella teoria politica.

Per Schumpeter, «[...] il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare»²¹.

Nel momento in cui un sistema democratico si caratterizza per la selezione di più leadership in conflitto tra di loro, diventa secondario quale sia il sistema elettorale con cui vengono scelte. A differenza di Kelsen, per il quale il sistema di voto proporzionale svolge un ruolo di integratore del sistema democratico e diventa un elemento centripeto contro i rischi dissolutivi, questo elemento scompare in Schumpeter. «Se la vera funzione del voto è l'accettazione di una leadership, gli argomenti a favore della rappresentanza proporzionale cadono, perché le loro premesse non sono più vincolanti»²².

Differentemente dalla teoria 'classica', un partito «[...] è un gruppo i cui membri si propongono di agire di concerto nella lotta di concorrenza per il potere politico»²³, e non un gruppo di persone con l'ansia di promuovere il bene pubblico con il consenso generale.

Partiti e uomini politici che li dirigono sono nulla più che «[...] la risposta all'incapacità della massa elettorale di agire di propria iniziativa, e rappresentano un tentativo di regolare la competizione politica esattamente simile alle pratiche di associazioni fra commercianti o industriali intese a regolare la concorrenza economica»²⁴.

¹⁸ Ivi, p. 237.

¹⁹ Ivi, p. 238.

²⁰ Ivi, p. 237.

²¹ Ivi, p. 252.

²² Ivi, p. 255.

²³ Ivi, p. 265.

²⁴ *Ibidem*.

Il successo del metodo democratico richiede, oltre ad una «impostazione rigorosamente relativistica»²⁵, come già visto per Kelsen e come sarà per Bobbio, anche condizioni sociali adeguate.

Prima di tutto una adeguata qualità sufficientemente elevata del personale politico da eleggere in Parlamento e poi da promuovere a funzioni di governo. In secondo luogo, che l'ambito di azione della decisione politica non sia troppo esteso. In terzo luogo, la possibilità di poter usare i «[...] servigi di una burocrazia esperta, dotata di prestigio, di una buona tradizione, di un forte senso del dovere e di una non meno forte *esprit de corps*»²⁶, con un adeguato materiale umano come è il caso delle burocrazie europee.

La quarta condizione riguarda è ciò che Schumpeter chiama 'autocontrollo democratico'. In altre parole, una lealtà da parte della parte prevalente della comunità e delle sue associazioni nei confronti del sistema stesso: «tutti i concederanno naturalmente che il metodo democratico può funzionare senza attriti solo se tutti i gruppi che veramente contano in una nazione sono disposti ad accettare qualunque provvedimento legislativo purché figurino nella raccolta degli atti parlamentari, e tutti gli ordini esecutivi emessi da autorità giuridicamente competenti»²⁷.

Infine, quinta condizione, l'elevato grado di tolleranza reciproca necessario per «[...] un'effettiva concorrenza per la leadership»²⁸.

Schumpeter osserva poi che «nulla di tutto questo è possibile senza un profondo rispetto delle opinioni altrui, senza una buona disposizione a mettere a tacere le proprie convinzioni personali»²⁹, come a dire che la democrazia, sistema politico che consente di risolvere i conflitti senza uso della violenza, presuppone tale decisione fondativa da parte di buona parte dei soggetti che formano una comunità politica.

Viene con ciò data forma a pensieri e concetti frutto del lavoro intellettuale degli scienziati politici italiani (Mosca, Pareto, Michels), di Max Weber e di Hans Kelsen, dai quali viene assunta la lezione.

Bobbio, come già con la teoria di Kelsen, farà propri gli elementi portanti della teoria di Schumpeter e li arricchirà con un suo contributo originale.

Nella voce *Democrazia* del *Dizionario di politica* dell'Utet, Bobbio sintetizzerà nel modo seguente la visione della democrazia di Schumpeter:

²⁵ Ivi, p. 271.

²⁶ Ivi, p. 274.

²⁷ Ivi, p. 275.

²⁸ Ivi, p. 276.

²⁹ Ivi, p. 277.

«In *Capitalismo, socialismo e Democrazia* (1942), Joseph A. Schumpeter contrappone alla dottrina classica della democrazia, secondo cui la democrazia consiste nella realizzazione del bene comune attraverso la volontà generale, esprimente una non meglio identificata volontà del popolo, una diversa dottrina della democrazia che tiene conto del risultato considerato realisticamente inoppugnabile della teoria delle élites. Secondo Schumpeter, vi è democrazia là dove vi sono diversi gruppi che sono in concorrenza tra loro per la conquista del potere, attraverso una lotta che ha per oggetto il voto popolare. Una definizione di questo genere tiene conto dell'importanza primaria, non trascurabile, della leadership in ogni formazione politica, e nello stesso tempo permette di distinguere un regime da un altro in base al modo con cui le diverse leadership si contendono il potere, individuando nella democrazia quella forma di regime in cui la contesa per la conquista del potere viene risolta in favore di chi sia riuscito ad accaparrarsi in una libera gara il maggior numero di voti»³⁰.

5.1.3 Dahl

Il pensiero di Robert A. Dahl sulla democrazia, con il suo concetto di poliarchia, è alla base delle riflessioni di Bobbio sul pluralismo del 1976 che hanno dato vita all'ampio dibattito pubblico riportato in precedenza. Bobbio, nel riferirsi al pluralismo di matrice liberaldemocratica, si è riferito in particolare a Dahl ed è quindi utile un richiamo al suo pensiero.

Nella bella e densa intervista rilasciata a Giancarlo Bosetti nel 2002³¹, Robert A. Dahl sottolinea di non aver «[...] mai creduto che ci fosse una teoria del pluralismo o perlomeno non una alla quale io potessi venire associato»³². Per lui il pluralismo è solamente un concetto e non una teoria, concetto che è servito ad indicare la realtà di gruppi, organizzazioni, leader in competizione tra loro. È arrivato al «[...] termine 'poliarchia' con il contributo di un collega del dipartimento di studi classici»³³, convinto di usare un termine del tutto nuovo (in realtà scoprì poi che era già stato usato)³⁴. Per Dahl, quindi, la famiglia

³⁰ Norberto Bobbio, *Democrazia*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, cit., p. 294.

³¹ Robert A. Dahl., *Intervista sul pluralismo*, a cura di G. Bosetti, Laterza, Roma-Bari 2002.

³² Ivi, p. 19.

³³ Ivi, p. 18.

³⁴ Il primo lavoro importante di Dahl è del 1956, recentemente (2006) ripubblicato ed arricchito da una nuova introduzione: Robert A. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica* (1956), trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Ivrea 1994, edizione originale *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1956, 1994, 2006. In una vastissima bibliografia cfr. anche Id., *I dilemmi della democrazia pluralista* (1970), trad. it. L. Caracciolo di San Vito, Edizioni Società Aperta, Milano 2021, edizione originale *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University, New Haven 1970; Id., *La democrazia e i suoi critici* (1989), Editori Riuniti, Roma 1990, trad. it. Scriptum

di espressioni democrazia pluralista, pluralismo, poliarchia, ha uno scopo denotativo per descrivere la democrazia reale degli Stati Uniti degli anni '50 del XX secolo. Va sottolineato questo aspetto 'strumentale' del termine, di concetto creato allo scopo di indagare, nella realtà, la democrazia che gli pareva diversa da come era descritta in altre precedenti teorie.

Dahl compie una innovazione concettuale analoga a quella fatta da Schumpeter con la teoria neo-classica della democrazia e, su basi diverse, dai teorici dell'elitismo anti-democratico (Mosca, Pareto) che hanno introdotto i concetti di 'classe politica' e di 'circolazione delle élite'. Come fa Dahl, questi autori hanno introdotto nuovi concetti per poter interpretare la realtà dei regimi politici che volevano indagare, costruendosi dei propri occhiali concettuali con cui guardare, piuttosto che discettare solo intorno ai principi dei diversi regimi politici, al loro 'dover essere', fossero essi democratici e meno.

Tra gli occhiali forgiati tra Dahl c'è il concetto di poliarchia. Ha unito al lavoro teorico anche la attività di ricerca empirica sulle dinamiche politiche e di potere, a partire dalla sua comunità di New Haven con un approccio molto più da 'scienziato della politica' che non da 'filosofo della politica'. Ha cioè focalizzato il proprio lavoro intellettuale più sugli aspetti descrittivi della democrazia che non su quelli prescrittivi. Le due dimensioni, quella descrittiva e quella prescrittiva, non sono del tutto separabili perché ogni descrizione, come visto in altri capitoli di questo lavoro, presuppone categorie e concetti che servono a 'misurare' e a dare senso ai dati, a dare loro forma di 'realtà'. Lo stesso Dahl, in particolare quello della maturità, ha reso ben evidente le proprie scelte di valore, i propri ideali, la sua idea prescrittiva di democrazia. Resta questo focus primariamente descrittivo il cui scopo è di indagare cosa caratterizzi la democrazia reale.

L'introduzione del concetto di poliarchia è dal 1953 anche se è con la pubblicazione di *A Preface to Democratic Theory*³⁵ nel 1956 che la visione della democrazia di Dahl prende una forma sufficientemente strutturata. Questa espressione 'sufficientemente strutturata' va presa con le pinze perché egli stesso, nella introduzione della edizione del 2005 (ben 49 anni dopo la prima edizione!), mette in luce la evoluzione continua della sua elaborazione su aspetti significativi della teoria democratica³⁶.

snc, edizione originale *Democracy and its critics*, Yale University, New Haven 1989; Id., *Sulla democrazia* (1998), trad. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari, 2000, edizione originale *On democracy*, Yale University, New Haven 1998.

³⁵ Cfr. Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1956, 1984, Expanded Edition 2006.

³⁶ Riferendosi all'insieme delle istituzioni e procedure caratteristiche delle moderne democrazie, Dahl precisa che «Although I hinted at what these foundations might be in *Procedural Democracy* in 1979, it was not until *Democracy and Its Critics* that I arrived at what seemed to me a satisfactory formula». Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, cit., p. XIX.

Le due teorie democratiche con cui si confronta e che critica sono quelle che chiama rispettivamente la teoria madisoniana e la teoria populista. Il cuore della teoria di Madison stava nell'assumere come postulato l'obiettivo di una repubblica non-tirannica³⁷, intendendo con ciò un diritto limitato della maggioranza nell'assumere decisioni per il dover rispettare i diritti delle minoranze: «What I am going to call the 'Madisonian' theory of democracy is an effort to bring off a compromise between the power of majorities and the power of minorities, between the political equality of all adult citizens on the one side, and the desire to limit their sovereignty on the other»³⁸.

Per Dahl entrambe le teorie non sono adeguate. Egli mette in luce in particolare quella che considera una aporia nella teoria di Madison perché ritiene cerchi di perseguire due obiettivi tra loro in conflitto. Da un lato riconosce il principio di eguaglianza di tutti i cittadini con il corollario del principio di maggioranza, dall'altro riconosce a certe minoranze vantaggi in termini di status, potere e ricchezza che, alla lunga, difficilmente possono essere tollerati dalla maggioranza³⁹. La teoria populista ha invece come postulati sovranità popolare ed eguaglianza politica⁴⁰. Per quanto riguarda l'espressione 'teoria populistica della democrazia', egli ne riconosce il debito nei confronti di Edward Shils⁴¹, autore cui anche Bobbio si è riferito. Per descriverne l'essenza riprende quanto aveva scritto Tocqueville: la sovranità assoluta della maggioranza, il suo carattere irresistibile⁴², con le note preoccupazioni per il rischio di dittatura della maggioranza, contiene in sé un

³⁷ «Madisonian theory postulates a non-tyrannical republic as the goal to be maximized», Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, cit., p. 63.

³⁸ Ivi, p. 4.

³⁹ «Nevertheless, as political science rather than as ideology the Madisonian system is clearly inadequate. In retrospect, the logical and empirical deficiencies of Madison's own thought seem to have arisen in large part from his inability to reconcile two different goals. On the one hand, Madison substantially accepted the idea that all the adult citizens of a republic must be assigned equal rights, including the right to determine the general direction of government policy. In this sense majority rule is 'the republican principle.' On the other hand, Madison wished to erect a political system that would guarantee the liberties of certain minorities whose advantages of status, power, and wealth would, he thought, probably not be tolerated indefinitely by a constitutionally untrammelled majority. Hence majorities had to be constitutionally inhibited. Madisonianism, historically and presently, is a compromise between these two conflicting goals», ivi, p. 30.

⁴⁰ «Populistic theory postulates popular sovereignty and political equality», *Ibidem*.

⁴¹ «The term 'populistic democracy' was suggested to me by Edward Shils, in a paper *Populism and the Rule of Law*," read at the University of Chicago Law School Conference on Jurisprudence and Politics, April, 1954», Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, cit., p. 34.

⁴² «The very essence of democratic government consists in the absolute sovereignty of the majority; for there is nothing in democratic States which is capable of resisting it' (Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*)». Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, cit., p. 35.

pericolo sempre incombente proprio per la presenza del ‘sovrano perfetto’ rappresentato dal popolo.

Dahl propone un approccio diverso, di natura descrittiva, che parte dall’individuare la classe di regimi politici definiti ‘democrazie’ ed esaminare anzitutto ciò che hanno in comune e, in secondo luogo, le condizioni necessarie e sufficienti per poter includere una singola organizzazione sociale nella classe dei regimi democratici⁴³. Si noti la sostanziale diversità di approccio rispetto a quello di Bobbio, per il quale prevale l’analisi concettuale dei termini del linguaggio politico, con una attenzione alla molteplicità dei significati loro attribuiti e alla loro evoluzione nel corso del tempo.

Anche per Dahl la moderna democrazia rappresentativa è basata su una concezione individualistica che prevede i diritti dei singoli cittadini. Tra questi diritti c’è quello di «[...] associarsi con altri nei partiti politici, nei gruppi di interesse e in altre organizzazioni che possono essere necessarie se devono partecipare effettivamente alla vita politica»⁴⁴. È quindi pressoché inevitabile che si creino organizzazioni e associazioni «[...] relativamente autonome dello Stato, [...] indipendenti dal governo e anche indipendenti le une rispetto alle altre»⁴⁵. Il carattere relativo di questa autonomia delle associazioni viene sottolineato come un aspetto importante: se non fossero autonome non vi sarebbe pluralismo effettivo, se fossero troppo autonome sarebbe a rischio la tenuta della democrazia. Nulla garantisce, a priori, che il bilanciamento ci sia. I gruppi di interesse e associazioni, quelli che costituiscono il pluralismo e la poliarchia, sorgono in forza dei diritti democratici e nascono per finalità di natura politica ma anche per altri scopi.

Per Dahl, un regime è democratico se «[...] a) è una democrazia caratterizzata in senso poliarchico e se b) all’interno di essa vi sono organizzazioni rilevanti relativamente autonome». Si possono quindi definire democrazie pluraliste i regimi politici che soddisfano queste caratteristiche.

Dahl ricorda come la ‘poliarchia’ sia una situazione di fatto, la realtà che vede davanti a sé, molto più che una scelta di valore frutto di un desiderio normativo. Insomma, un esito della dinamica storica, dell’aggregarsi attorno a valori ed interessi (‘preferenze’) di

⁴³ «A second way - this one might be called the descriptive method - is to consider as a single class of phenomena all those nation-states and social organizations that are commonly called democratic by political scientists, and by examining the members of this class to discover, first, the distinguishing characteristics they have in common, and, second, the necessary and sufficient conditions for social organizations possessing these characteristics». Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, cit., p. 63.

⁴⁴ Robert A. Dahl, *Intervista sul pluralismo*, cit., p. 19.

⁴⁵ *Ibidem*.

gruppi, reso possibile dal riconoscimento dei diritti tra i quali quello di associazione. L'obiezione ricorrente a questa realtà è di costituire un modello 'corporativo' che porta alla tutela di interessi di parte. Non solo ritiene 'arbitrario' lo stesso uso del termine 'corporativo' per riferirsi alla articolazione poliarchica della società, ma lo ritiene anzi un valore. Per lui, un pluralismo altamente organizzato con una intensa 'concertazione' come quella che caratterizza vari paesi europei, non ha nulla di sbagliato. La pluralità di associazioni è insieme inevitabile e necessaria. La poliarchia per lui è anche «[...] desiderabile, raccomandabile»⁴⁶.

Secondo Dahl, una democrazia moderna, in grandi spazi, con molti cittadini e quindi rappresentativa, richiede cinque requisiti minimi per essere tale.

In primo luogo, devono esserci effettive pari opportunità di contribuire alle decisioni. In secondo luogo, il voto di ognuno deve avere lo stesso peso senza distinzioni. Per terzo deve esserci la disponibilità ad accedere a tutte le informazioni necessarie per capire i temi su cui decidere e le loro probabili implicazioni. Il quarto riguarda la possibilità di controllare l'agenda finale su cui si discute e decide.

Infine il quinto criterio, frutto della evoluzione dei valori avvenuta nel corso del XX secolo, richiede che «[...] tutti gli adulti che sono direttamente soggetti al governo di uno stato devono avere egualmente riconosciuto il diritto a partecipare, vale a dire devono avere gli stessi diritti, le stesse libertà, opportunità e risorse implicate dai primi quattro requisiti»⁴⁷.

Questi cinque requisiti sono la premessa delle «[...] procedure politiche, processi, pratiche, istituzioni»⁴⁸ che comprendono a) «l'elezione di rappresentanti dotati della autorità di deliberare leggi e di esercitare il controllo legislativo generale sulle politiche e la condotta del governo»⁴⁹; b) elezioni svolte con adeguata frequenza, in modo equo con la libertà di esercitare il diritto di voto; c) la tutela del diritto di espressione dei cittadini anche esercitando il loro diritto di associarsi con altri in partiti politici, gruppi di interesse e altre associazioni per prender parte realmente alla vita politica; d) una cittadinanza «[...] largamente inclusiva di tutti gli adulti che siano residenti permanenti nel paese e obbligati a obbedire alle sue leggi»⁵⁰. Il pluralismo è necessario per realizzare con «[...] una soddisfacente approssimazione [...] la eguaglianza politica»⁵¹.

⁴⁶ Ivi, p. 22.

⁴⁷ Ivi, p. 13.

⁴⁸ Ivi, p. 14.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 15.

⁵¹ *Ibidem*.

Dahl ricorda il timore espresso da Madison ne *Il Federalista* per il possibile influsso nefasto delle ‘fazioni’ «[...] che erano state fonti di distruzione, egli sosteneva nelle precedenti repubbliche»⁵². Per Madison le fazioni sono gruppi di cittadini uniti tra di loro che agiscono in «[...] contrasto con i diritti degli altri cittadini o con gli interessi permanenti e complessivi della comunità»⁵³, sulla base di comuni interessi e passioni e che possono riguardare sia una maggioranza che una minoranza. L’aspetto caratterizzante è la parzialità delle ragioni che li muovono e il contrasto con gli altri cittadini e con la comunità nel suo insieme. Opinioni differenti tra le persone vi saranno sempre e quindi conflitti, almeno fino a quando la ragione umana «[...] non diviene infallibile e fino a che l’uomo sarà libero di esercitarla»⁵⁴. È la stessa natura umana ad essere intessuta dalle clausole latenti della faziosità, le cui «[...] fonti più comuni e durature di faziosità sono, tuttavia, fornite dalla varia o ineguale distribuzione delle ricchezze. Coloro che posseggono e coloro che non hanno proprietà, hanno sempre costituito i contrastanti interessi nella società»⁵⁵

Dahl ricorda anche come dopo pochi anni dall’aver scritto queste considerazioni, lo stesso Madison diede vita, assieme a Jameson, ad un partito politico per poter avere una qualche effettiva influenza politica. Quindi le ‘fazioni’ (partiti, gruppi, associazioni) tanto negate in via di principio ma costitutive della democrazia reale moderna, si affermano nella realtà sin dalla sua prima apparizione storica di un regime democratico in un grande paese.

Il tema che ha posto Madison è lo stesso che si pone Dahl, ed è il tema proprio di «[...] tutte le teorie ed ideologie politiche contemporanee [che] sono minacciate dal dilemma dell’autonomia e dal controllo delle organizzazioni»⁵⁶. Così posto, il tema del pluralismo

⁵² Ivi, p. 16. Il riferimento è al n.10 de *Il Federalista* dove Madison scrive «Tra i numerosi vantaggi offerti da una solida Unione, nessuno merita di essere più accuratamente esaminato di quello rappresentato dalla tendenza di essa a spezzare e a controllare la violenza delle fazioni. Il fautore di governi popolari non si troverà mai tanto imbarazzato nel considerare il carattere il destino di questi come quando ponga mente alla facilità con cui degenerano quelle forme corrotte del vivere politico. [...] La mancanza di stabilità, l’ingiustizia, e la confusione che sovrintendono i pubblici consessi, hanno rappresentato, in verità, i mali mortali di cui i governi popolari hanno finito col perire ovunque». Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Il federalista* (1788), cit., p. 56.

⁵³ Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Il federalista* (1788), cit., p. 57.

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi p. 59.

⁵⁶ Robert A. Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista* (1970), cit., p. 27.

democratico è il sunto delle sfide «[...] dell'intero progetto della teoria politica sin dalle sue origini»⁵⁷.

Le organizzazioni autonome sono inevitabili quale «conseguenza diretta dei processi di democratizzazione dello stato-nazione»⁵⁸ e sono anche «[...] necessarie per il funzionamento del processo democratico stesso, per la riduzione del potere coercitivo del governo, per la libertà politica e per il benessere umano»⁵⁹.

Dall'altra parte, «le organizzazioni possono sfruttare queste opportunità per incrementare o perpetuare l'ingiustizia invece di ridurla, incoraggiare l'egoismo dei loro membri a discapito di un più ampio benessere pubblico, e perfino per indebolire o distruggere la democrazia stessa»⁶⁰. Così come le singole persone possono usare la loro autonomia ed indipendenza, la loro libertà, per provocare dei danni, lo stesso può accadere per le organizzazioni. Dovrebbe esserci un bilanciamento tra un certo grado di autonomia che va riconosciuto loro e forme di controllo, come vale per i singoli individui. «Questo è, in parole povere, il problema fondamentale della democrazia pluralista»⁶¹. Il tema diventa quindi «quanta autonomia e quanto controllo? [...] O, più precisamente, quanta autonomia dovrebbe essere concessa a quali attori, riguardo a quali azioni e in rapporto a chi compreso il governo dello Stato?»⁶².

5.1.4 Sartori

Il rapporto tra Sartori e Bobbio mostra in tutta evidenza come ci possa essere, allo stesso tempo, una pressoché totale condivisione nella visione descrittiva della democrazia pur conservando significative differenze quanto a visione prescrittiva. Su regole del gioco, ruolo dei partiti, principio di maggioranza, sistema per la selezione della minoranza che governa, tutela della minoranza, concezione del pluralismo, rilevanza data alla autonoma formazione della volontà dei cittadini, etc., la loro posizione è del tutto sovrapponibile. Lo ha ricordato lo stesso Sartori a testimonianza di una grande vicinanza intellettuale nonché di una amicizia personale: «Parecchi commentatori hanno esagerato le differenze, i punti di dissenso, tra i nostri rispettivi testi. Nei nostri colloqui questi dissensi non sono

⁵⁷ Ivi, p. 26.

⁵⁸ Ivi, p. 25.

⁵⁹ Robert A. Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista* (1970), Trad. italiana Caracciolo di San Vito Lorenza, Edizioni Società Aperta, Milano 2021, edizione originale *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University 1970, p. 25.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 26.

mai emersi»⁶³. Non a caso fa propria «[...] parola per parola, la definizione minima di democrazia di Bobbio; ovvero che la democrazia è un ‘insieme di regole (primarie e fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere decisioni collettive e con quali procedure’»⁶⁴.

Diversa invece è la visione su ciò che la democrazia dovrebbe essere, quali gli ideali che i due grandi intellettuali perseguono al riguardo. Detto in modo schematico: Sartori esprime una posizione più propriamente liberale a tutto tondo, Bobbio invece, esprime una visione socialista pensata come inveramento, compimento dell’ideale liberale. Lo dice lo stesso Sartori rispondendo alla domanda su ciò che li ha uniti e ciò che li ha divisi: «Semplificando molto, quello che ci ha diviso è questo: lui credeva che il liberalismo e il socialismo potessero trovare un equilibrio, una sintesi e in definitiva fondersi. Io resto più liberale»⁶⁵.

Per Sartori, l’ideale da perseguire è la scelta, con il sistema elettorale, dei migliori per governare. La competizione schumpeteriana («Schumpeter è il padre della teoria competitiva della democrazia»⁶⁶) nel mercato elettorale dovrebbe consentire di selezionare gli *aristoi*⁶⁷. Si potrebbe dire che Sartori aggiunga una specificazione alla definizione di Schumpeter sulla logica della competizione elettorale e per il quale la scelta dei ‘migliori’ era, forse, un esito scontato in una competizione di mercato (elettorale) che non necessitava di venire esplicitata.

La democrazia, per Sartori come per Dahl, è descrittivamente una poliarchia elettiva e, dal punto di vista prescrittivo, ritiene debba «[...] essere una poliarchia selettiva, intendendo che la buona democrazia dovrebbe essere una meritocrazia elettiva»⁶⁸. La concorrenza che la poliarchia deve farsi le impone di essere ricettiva nei confronti delle preferenze dei cittadini, il che implica «[...] che il sistema dei capi delle democrazie è un sistema di leadership: di capi *guidanti* che sono, anche, in varia misura, *guidati*»⁶⁹. Per

⁶³ Giovanni Sartori, *Norberto Bobbio e la scienza politica in Italia*, in «Rivista italiana di scienza politica», Fascicolo 1, aprile 2004, pp. 7-11, p. 9.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Giovanni Sartori, *Bobbio volevo dirti ...*, intervista a cura di Pino Corrias, in «Vanity Fair», n. 5, 29 gennaio 2004, pp. 42-43.

⁶⁶ Giovanni Sartori, *Democrazia cosa è*, cit., p. 107.

⁶⁷ al riguardo vanno ricordate le tante delusioni per Sartori che su questo tema ha distribuito negli ultimi anni della sua vita, specie dopo il passaggio alla cosiddetta Seconda Repubblica, innumerevoli consigli del tutto inascoltati dalle colonne del *Corriere della Sera*.

⁶⁸ Giovanni Sartori, *Democrazia cosa è*, cit., p. 117.

⁶⁹ *Ivi*, p. 108.

Sartori, quindi, il ‘valore’ prescrittivo di una democrazia ideale sembra ridursi alla selezione dei ‘buoni capi’, dei migliori.

5.2 La democrazia tra descrizione e prescrizione

5.2.1 Le ‘regole del gioco’

Numerose sono le definizioni di democrazia⁷⁰ usate da Bobbio e, anche pur limitandosi a quelle usate nella sua tarda maturità databile dalla metà degli anni '70, c'è l'imbarazzo della scelta. Al riguardo Meaglia ha fatto un meritorio lavoro di raccolta di molte delle diverse definizioni usate⁷¹ che, pur ruotando attorno alla sua concezione formale o procedurale di democrazia, accentuano in forme diverse due distinte proprietà. Da un lato la partecipazione dei cittadini alla assunzione delle decisioni collettivamente vincolanti, dall'altro la proprietà di consentire ai conflitti economico-sociali di essere risolti in modo pacifico. Oltre ciò, osserva ancora Meaglia, c'è una oscillazione tra le definizioni centrate

⁷⁰ Sul tema specifico ‘democrazia, oltre ai saggi raccolti in Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., si vedano anche gli altri saggi sulla democrazia pubblicati nel corso degli anni '80 tra i quali Norberto Bobbio, *Democrazia*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, cit.; Id., *I vincoli della democrazia*, in (a cura di) Vittorio Dini, Luigi Manconi, *La politica possibile*, Tullio Pironti Editore, Napoli, 1983; Id., la voce *Democrazia/dittatura*, Enciclopedia Einaudi, Torino, AAAA, riproposta in Norberto Bobbio, *Stato, governo e società*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 126-157; Id., *Democrazia*, in (a cura di) Giuseppe Zaccaria, *Lessico della politica*, Edizioni Lavoro, Roma, 1987, Id., *La democrazia realistica di Giovanni Sartori*, in «Teoria politica», IV, n. 1, 1988, pp. 149-158

⁷¹ Cfr. Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1994, in particolare l'intero capitolo 1 intitolato proprio *Definizioni della democrazia*, pp. 11-33. Queste alcune delle definizioni che vengono riportate: «Per regime democratico si intende primariamente un insieme di regole di procedura per la formazione di decisioni collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati». «La democrazia è quella forma di governo le cui regole principali, quando sono osservate hanno lo scopo di permettere la soluzione dei conflitti sociali senza bisogno di ricorrere alla violenza reciproca (le teste si contano e non si tagliano)». «Un regime democratico è costituito da un insieme di regole di procedura che permettono alle varie parti di prendere decisioni collettive col massimo di consenso». «Per democrazia si intende un insieme di regole parentesi le cosiddette regole del gioco parentesi che consentono da più ampie più sicura partecipazione della maggior parte dei cittadini, sia in forma diretta sia in forma indiretta, alle decisioni politiche, cioè alle decisioni che interessano tutta la collettività». «Che cosa è la democrazia se non un insieme di regole (le cosiddette regole del gioco) per la soluzione dei conflitti senza spargimento di sangue?». «Una costituzione democratica può essere definita un insieme di regole prestabilite e concordate per la soluzione dei conflitti sociali col massimo di consenso e col minimo di coazione». Per i riferimenti puntuali alle singole citazioni vedi p. 15 e p. 29. Le diverse definizioni, almeno nella fase della tarda maturità del pensiero di Bobbio, non paiono discostarsi le une dalle altre se non per accentuazioni non rilevanti.

sulle regole di partecipazione alle decisioni e quelle che accentuano invece la mancanza di violenza nella presa delle decisioni⁷².

Secondo Bobbio «[...] per democrazia si è venuto sempre più intendendo un metodo o un insieme di regole procedurali per la costituzione del governo e per la formazione delle decisioni politiche (cioè delle decisioni vincolanti per tutta la comunità) più che una determinata ideologia»⁷³.

Ancora:

Premetto che l'unico modo di intendersi quando si parla di democrazia, in quanto contrapposta tutte le forme di governo autocratico è di considerarla caratterizzata da un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere decisioni collettive e con quali procedure⁷⁴.

In entrambi i casi non c'è anche il richiamo alla soluzione pacifica dei conflitti che sorreggono nella 'formazione delle decisioni politiche', che invece troviamo in tante altre definizioni e in altri contesti. Tale richiamo sarebbe pleonastico appunto perché il carattere 'pacifico' del metodo democratico ne è una condizione preliminare, ostativa, oltre ad essere uno degli scopi della democrazia stessa. O democrazia o *stasis*, 'neutralizzazione' o

⁷² Il peso che Meaglia sembra attribuire a queste oscillazioni nelle definizioni di Bobbio non convince del tutto. Che la democrazia sia un modello per la presa di decisioni collettivamente vincolanti senza uso della violenza è una sua premessa costitutiva che non richiede neppure di essere tematizzata. L'assenza di violenza 'politica', l'assenza di *stasis*, è insieme fondamento e scopo della democrazia, si potrebbe dire ne costituisca la base 'ontologica'. Il tema, semmai, è dar conto del possibile presentarsi della violenza come modo di soluzione dei conflitti all'interno della comunità politica e quindi il tema delle ragioni della possibile dissoluzione della democrazia stessa. Al riguardo non basta ripetere, come fa Meaglia, l'idea normativa, tanto nobile eticamente quanto ineffettuale, che pace e fratellanza ci devono essere. Il tema è capire, semmai, perché ci possano anche non essere e quali categorie e concetti possano essere utilmente usati per costruire una realistica descrizione delle dinamiche delle democrazie reali. Un approccio che si riduce alla dimensione normativa, in cui si affermano solo i valori che ci 'devono essere' o, meglio, che ci 'dovrebbero essere', non è sufficiente per capire la realtà. Talora può, anzi, diventare la base per un giudizio etico di rifiuto della realtà in nome di valori ed aspettative scarsamente realistici. La lettura che traspare dal libro di Meaglia sembra andare in questa direzione, con una interpretazione che, in parte, forza il pensiero di Bobbio. Peraltro, non si può negare che anche in lui, su questi aspetti, ci siano diversità di accenti che consentono tale tipo di lettura.

⁷³ Norberto Bobbio, *Democrazia*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, cit., pp. 294.

⁷⁴ Id., *Il futuro della democrazia*, cit., p. 4.

guerra civile. Come tipi ideali stanno agli antipodi⁷⁵. Osserva Meaglia che «L'ideale della nonviolenza è 'il fine stesso di queste regole'»⁷⁶.

Quindi il 'chi' decide e 'come' si decide. Il 'cosa' venga deciso da tali decisori con le procedure stabilite, non appartiene, né può appartenere al concetto di democrazia. «Dal punto di vista del 'che cosa', l'insieme delle regole del gioco democratico non stabiliscono nulla salvo l'esclusione delle decisioni che in qualche modo contribuirebbero a rendere vane una o più regole del gioco»⁷⁷. Il 'cosa' è propriamente l'oggetto che la democrazia ambisce a gestire in modo pacifico, è il confliggere di 'preferenze' tra cui occorre scegliere, decidere, magari trovando dei compromessi tra le diverse preferenze. La democrazia deve essere costitutivamente aperta alle diverse possibilità, che vale a dire alla varietà degli interessi che agiscono nella società e alle molteplici visioni del mondo che producono i diversi valori e universi simbolici che cercano di affermarsi, o di essere tutelati. Incertezza sugli esiti, relativismo, contingenza, reversibilità: elementi necessari in un regime democratico. Il metodo democratico, pur aperto a «[...] tutti i possibili contenuti, [...] è nello stesso tempo molto esigente nel richiedere rispetto delle istituzioni, perché proprio in questo rispetto sono riposti tutti i vantaggi del metodo, tra queste istituzioni ci sono i partiti come i soli soggetti autorizzati a far da tramite tra i singoli e il governo»⁷⁸.

Quanto al *chi* prende le decisioni, un regime democratico si caratterizza per attribuire tale potere a «un numero molto alto di membri del gruppo»⁷⁹. Ciò deve avvenire con una partecipazione più ampia possibile degli interessati, e tale partecipazione deve essere prevista e facilitata. Si tratta di una delle varianti della definizione minima di democrazia che il Bobbio della tarda maturità ripeterà più e più volte con parole solo leggermente diverse ma tenendo fermi i concetti sottesi. Si rende conto della vaghezza della espressione 'numero molto alto', vaghezza che, ricorda, è connaturata ai discorsi politici iscritti come sono «nell'universo del 'press'a poco' e del 'per lo più'»⁸⁰. Nota anche come non si possa dire 'tutti' in quanto, anche nel regime più democratico, ci sono limitazioni nel diritto di voto legate, ad esempio, alla età dei cittadini e quindi «l'onniscienza, come governo di tutti, è un'ideale limite»⁸¹.

⁷⁵ Ciò non esclude che non ci possano essere situazioni intermedie, ma questo non riguarda i concetti ma una eventuale analisi storico-politica caso per caso.

⁷⁶ Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit., p. 43.

⁷⁷ Norberto Bobbio, *Democrazia*, cit., p. 295.

⁷⁸ Id., *Il futuro della democrazia*, cit., p. XXIII.

⁷⁹ Ivi, p. 5.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

Quale sia la quota minima di cittadini avente il diritto di contribuire a prendere le decisioni collettive per poter considerare un regime politico una democrazia, è un tema da valutare nelle specifiche condizioni storiche con giudizi comparativi e non può essere stabilito in via di principio. Un sistema politico in cui votano tutti i cittadini maschi adulti è più democratico di uno nel quale votano solo i cittadini che dispongono di un reddito minimo, così come il diritto di voto anche alle donne adulte è più democratico di quello in cui votano solo i maschi.

Quando si dice che nel secolo scorso è avvenuto in alcuni paesi un continuo processo di democratizzazione si vuol dire che il numero degli aventi diritto al voto è andato progressivamente aumentando⁸².

Quanto al *come* delle decisioni, la regola fondamentale è quella di maggioranza. Sono vincolanti per la collettività le decisioni assunte almeno dalla maggioranza degli aventi diritto. Ovviamente è ancor più valida una decisione assunta alla unanimità. Anche in una comunità estesa potrebbe essere necessaria una decisione unanime nei casi molto gravi in cui ognuno ha diritto di veto oppure nel caso in cui si debba prendere una «decisione di scarsa importanza in cui si dichiara consenziente chi non si oppone espressamente (è il caso del consenso tacito)»⁸³.

Anche in una definizione minima di democrazia serve, però, una terza condizione: «[...] occorre che coloro che sono chiamati a decidere o a eleggere coloro che dovranno decidere siano posti di fronte ad alternative reali e siano messi in condizione di poter scegliere tra l'una e l'altra»⁸⁴. Ciò presuppone il riconoscimento di un insieme di diritti di libertà (opinione, espressione, riunione, associazione, etc.) che sono quelli posti alla base dello Stato liberale. Si tratta della «dottrina dello Stato di diritto in senso forte»⁸⁵ che esercita i suoi poteri nell'ambito della legge e lo fa entro limiti costituzionali inviolabili di rispetto dei diritti del singolo individuo. Il riconoscimento di tali diritti è «il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico»⁸⁶. Queste sono meta-regole preliminari allo svolgimento del gioco, gli universali procedurali che permettono il libero e pacifico svolgersi della competizione per decidere chi debba governare e per definire le decisioni politiche vincolanti per l'intera comunità. Quadro delle regole e riconoscimento dei diritti individuali si tengono assieme e definiscono l'orizzonte della modernità politica.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 6.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, pp. 6-7.

È una definizione ‘minima di democrazia’ che può apparire troppo povera, ma è l’unica «[...] che ci offra un criterio infallibile per introdurre una prima grande distinzione (indipendentemente da ogni giudizio di valore) fra due tipi ideali opposti di forme di governo»⁸⁷: autocrazia o democrazia. Eteronomia o autonomia. Potere discendente o potere ascendente. Democrazia basata sul valore della libertà nella sua accezione di autonomia *a là* Rousseau: obbedire solo alle leggi che ci è dati. È un ordinamento possibile solo se i singoli individui, detentori del potere in ‘ultima istanza’, sono in grado di controllare, appunto ‘in ultima istanza’, chi esercita il potere nei diversi ruoli.

La concezione individualistica della società sta alla base della dottrina democratica, di contro ad ogni visione organicistica che presuppone un qualche corpo mistico, sia esso una visione idealizzata di popolo o di spirito dei tempi, da cui far derivare la legittimità dell’ordinamento politico. È un aspetto su cui Bobbio ha insistito tante e tante volte («Non sarà mai detto abbastanza contro ogni tentazione organicista ricorrente»⁸⁸).

«La democrazia moderna si [è] sviluppata ed oggi esist[e] soltanto laddove i diritti di libertà sono stati costituzionalmente riconosciuti»⁸⁹, sono diventati cioè diritti positivi dei singoli individui considerati persone morali e razionali e fondamento etico della democrazia. Il singolo individuo è presupposto essere in grado di prendere decisioni che li riguardano, di valutare quali siano i propri interessi, in quanto portatore di diritti di libertà uguali a quelli di tutti gli altri individui. Questo individuo ‘morale e razionale’ assume due distinte intonazioni nel liberalismo e nella concezione democratica vera e propria. Il liberalismo vede l’individuo staccato dalla comunità, monade che fa vivere «[...] per gran parte della vita fuori dal grembo materno, e lo immette nel mondo sconosciuto e pieno di pericoli della lotta per la sopravvivenza»⁹⁰ La democrazia, invece, «[...] lo ricongiunge agli altri uomini singoli, simili a lui, perché nella loro Unione di ufficiale la società venga ricomposta non più come un tutto organico ma come un’associazione di liberi individui»⁹¹. Il fondamento etico della democrazia va individuato in questo individuo morale e razionale⁹².

⁸⁷ Ivi, p. 7.

⁸⁸ Ivi, p.XXIV.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, p.XXV.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Portinaro vede in questa connotazione etica dell’individualismo da parte di Bobbio, una differenza con il paradigma realista di Schumpeter, anche se ritiene non vada interpretata come opposizione. Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, cit., p. 109.

La democrazia dei moderni, perché di questo si parla, è insieme liberale e rappresentativa, liberale perché presuppone la libertà ‘negativa’, il ‘non impedimento’, per poter esercitare la libertà ‘positiva’, la libertà come autonomia che consente darsi le leggi cui obbedire. In questo senso, le istituzioni proprie della democrazia sono un compimento delle istituzioni liberali e non un loro superamento: «[...] lo stato liberale è il presupposto non solo storico ma giuridico dello Stato democratico»⁹³. È questo un aspetto che Bobbio richiama spesso. Per lui, per poter parlare di autonomia, occorre che le norme siano le più corrispondenti possibile ai desideri dei cittadini. Perché ciò accada è necessario che questi desideri siano conosciuti, il che presuppone, a sua volta, la loro libertà di espressione. La democrazia di cui si parla è quindi necessariamente una liberal-democrazia. La conseguenza è che lo Stato democratico ha come presupposto lo Stato liberale sia dal punto di vista storico, come successione temporale, che da punto di vista giuridico, nel senso che le istituzioni dello Stato liberale sono necessarie a caratterizzare un regime come democratico. C’è tra le due forme di Stato una duplice interdipendenza: servono alcune libertà per l’effettivo esercizio del potere democratico così come serve «il potere democratico per garantire l’esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali»⁹⁴. È per questo che è scarsamente probabile che la democrazia possa essere garantita in uno Stato non liberale così come che le libertà fondamentali possano essere assicurate in uno Stato non democratico.

Bobbio definisce le ‘regole del gioco’ anche come ‘universali procedurali’, usando un linguaggio giuridicamente più puntuale. Nell’elencarne, troviamo nei suoi testi un numero diverso di tali regole, a partire dalla enunciazione delle sole due fondamentali (suffragio universale, regola di maggioranza) per arrivare all’elenco molto più esteso riportato nella voce *Democrazia* nella Enciclopedia Utet. In tal caso arriva ad includere nove

⁹³ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 7.

⁹⁴ Ivi, p. 7.

regole⁹⁵. Le regole, «non importa se scritte o consuetudinarie»⁹⁶, elencate ne *Il futuro della democrazia* prevedono che a prendere le decisioni sia «[...] un numero molto alto di membri del gruppo»⁹⁷, che venga applicata come regola fondamentale quella della maggioranza, che «coloro che sono chiamati a decidere o a eleggere coloro che dovranno decidere siano posti di fronte ad alternative a reali e siano messi in condizione di poter scegliere tra l'una e l'altra»⁹⁸, che a chi deve decidere siano «[...] garantiti i cosiddetti diritti di libertà, di opinione, di espressione della propria opinione, di riunione, di associazione, etc., i diritti sulla base dei quali è nato lo Stato liberale ed è stata costruita la dottrina dello Stato di diritto in senso forte»⁹⁹.

Bobbio rimarca come tali diritti siano il

[...] il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico [...] le norme costituzionali che attribuiscono questi diritti non sono propriamente regole del gioco: sono regole preliminari che permettono lo svolgimento del gioco¹⁰⁰.

⁹⁵ Questo è l'elenco di regole più esteso: «1) il massimo organo politico, cui è assegnata la funzione legislativa, deve essere composto di membri eletti direttamente o indirettamente, con elezioni di primo o di secondo grado, dal popolo; 2) accanto al supremo organo legislativo debbono esservi altre istituzioni con dirigenti eletti, come gli enti dell'amministrazione locale o il capo dello Stato (come avviene nelle repubbliche); 3) elettori debbono essere tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzioni di razza, di religione, di censo, e possibilmente anche di sesso; 4) tutti gli elettori debbono avere voto eguale; 5) tutti gli elettori debbono essere liberi di votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possibile liberamente, cioè in una libera gara tra i gruppi politici che competono per formare la rappresentanza nazionale; 6) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in condizione di avere delle reali alternative (il che esclude come democratica una qualsiasi elezione a lista unica e bloccata); 7) sia per le elezioni dei rappresentanti sia per le decisioni del supremo organo politico vale il principio della maggioranza numerica, anche se possono essere stabilite diverse forme di maggioranza secondo criteri di opportunità non definibili una volta per sempre; 8) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, in modo particolare il diritto di diventare, a parità di condizioni, maggioranza; 9) l'organo di governo deve godere della fiducia del parlamento oppure del capo del potere esecutivo a sua volta eletto dal popolo», Norberto Bobbio, *Democrazia*, cit., p. 295.

⁹⁶ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 5.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 6.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 6-7.

5.2.2 I presupposti di valore

Sarebbe fare un torto a Bobbio se si riducesse la sua concezione della democrazia alla definizione minima da lui proposta, anche se si tratta di una critica che gli è stata rivolta spesso e continua ad essere ripetuta, riducendo la sua intera concezione della democrazia, come talora è successo, a tale definizione minima e formale di rispetto delle regole¹⁰¹. Nel pensiero di Bobbio, la definizione minima democrazia ha lo scopo di definire un criterio univoco per includere o escludere uno specifico regime politico nella classe delle 'democrazie': se alcune regole formali del gioco non sono rispettate, non si può parlare di democrazia. Ciò non significa che il rispetto di tali regole di base basti a Bobbio per essere soddisfatto di un regime politico che a ciò si limiti. La definizione minima consente di descrivere un regime democratico ma non ne esaurisce la dimensione prescrittiva, ciò che Bobbio ritiene la democrazia dovrebbe essere eccedendo ciò che è nella realtà sulla base dei valori da lui propugnati.

Per quanto molto difficile, se non impossibile, andrebbe fatto lo sforzo di distinguere tra il Bobbio filosofo politico nella accezione di propugnatore dell'ottimo Stato, e quindi il filosofo dei diritti dell'uomo, della pace, della non violenza, dell'egualitarismo, e il filosofo politico che ritiene che

Oggi la funzione più utile della filosofia politica [sia] quella di analizzare i concetti politici fondamentali, a cominciare dal concetto stesso di politica più utile perché sono gli stessi concetti che vengono usati dagli storici politici, dagli storici delle dottrine politiche, dai politologi, dai sociologi della politica, ma spesso senza andare troppo per il sottile nella identificazione del loro significato o dei loro molteplici significati¹⁰²

Si tratta della distinzione tra il propugnatore di propri valori e ideali e lo studioso che ambisce a definire concetti nel modo più avalutativo possibile per poter distinguere e classificare i fatti politici, in questo caso i regimi democratici nel confronto con quelli autocratici. Non pare dubbio che quando Bobbio parla di definizione minima della democrazia, di regole formali, ed espunge dalla sua definizione i possibili contenuti che le

¹⁰¹ Non sfugge a tale lettura riduttiva Umberto Curi che, in occasione della sua scomparsa, scrisse nel necrologio di Bobbio che «[...] si era fatto strenuo sostenitore di una accezione esasperatamente formalistica della democrazia, da lui identificata rigidamente con rispetto di alcune regole, prima fra tutte la regola della maggioranza». Vedi Umberto Curi, *Coerenza e rigore, la sua eredità*, in «Trentino», 10 gen. 2004, pp. 4-5.

¹⁰² Norberto Bobbio, *Ragioni della filosofia politica*, in AA.VV., *Studi in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, F. Angeli, Milano, 1990, vol. IV, pp. 175-188, riprodotto anche in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 38.

procedure democratiche potrebbero produrre, le *policies*¹⁰³, parla più come scienziato della politica¹⁰⁴. C'è una inevitabile tensione tra le due dimensioni, che non è risolvibile ma che va resa evidente per evitare fraintendimenti. Al tempo stesso egli ha ben chiaro che la democrazia presuppone valori che sono la condizione per la accettazione delle sue regole. Senza tali valori fondativi non può affermarsi né reggere. L'elenco di tali valori presupposti ha, in Bobbio, una qualche oscillazione che, pur non mostrando scostamenti rilevanti, va comunque evidenziato.

Se libertà, giustizia intesa come eguaglianza e nonviolenza, sono i tre elementi che troviamo costanti, in alcuni testi c'è un arricchimento¹⁰⁵. Nella voce *Democrazia* in *Il lessico della politica*, mette in risalto i valori della nonviolenza, dell'eguaglianza e il presupposto etico della concezione individualistica della società.

La nonviolenza fa emergere «[...] il valore fondamentale del diritto alla vita, e strettamente connesso a questo [il] valore della pace contrapposto al disvalore della guerra»¹⁰⁶. Il suffragio universale trova ispirazione nel valore dell'eguaglianza che comporta la rimozione di discriminazioni tra le diverse persone che appartengono alla comunità politica, alle quali devono essere assicurate «[...] alcune fondamentali libertà, come quelle di opinione, di riunione e di associazione, senza le quali viene a mancare la dialettica delle idee che permette di giungere alla decisione cui deve sottostare tutta la collettività attraverso il controllo reciproco delle opinioni»¹⁰⁷. Un altro presupposto è quello etico proprio della «[...] concezione individualistica della società, per cui la società è fatta per l'individuo e non l'individuo per la società»¹⁰⁸. Tale presupposto vede nell'individuo una persona morale, con un proprio fine, che ha una propria dignità, non ha un prezzo e non può essere trattato come un mezzo.

¹⁰³ È qui opportuno usare il termine inglese '*policies*' perché nella lingua italiana non esistono termini distinti per politica come concetto generale e le politiche specifiche nei diversi ambiti nei quali la 'politica' prende le proprie decisioni.

¹⁰⁴ Su questi aspetti si veda la introduzione di Michelangelo Bovero a Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp.IX-LXVI.

¹⁰⁵ Ad esempio, nella voce *Democrazia* del dizionario Utet, tra i «[...] valori che sono ritenuti di solito caratteristici dell'ideale democratico, come quello della soluzione pacifica dei conflitti sociali, dell'eliminazione al limite del possibile della violenza istituzionale», aggiunge anche il «[...] frequente avvicendamento della classe politica, [...] la tolleranza e via discorrendo». Cfr. Norberto Bobbio, *Democrazia*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, cit, p. 294.

¹⁰⁶ Norberto Bobbio, voce *Democrazia*, in Giuseppe Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, cit., p. 167.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 167-168.

¹⁰⁸ Ivi, p. 168.

Le democrazie reali possono avere gradi diversi di rispondenza a tali valori. Ciò può riguardare la presenza, in qualche grado, di violenza politica (terrorismo di destra o di sinistra, tentativi ricorrenti di golpe militare), ma anche i diversi gradi di libertà personale che vengono assicurati dallo Stato.

Bobbio osserva inoltre come, gli elementi di distinzione riguardino anche la «[...] maggiore o minore dimensione dell'egualitarismo che si estende dall'eguaglianza formale o di fronte alla legge a varie forme di eguaglianza sostanziale, proprie del cosiddetto stato sociale»¹⁰⁹.

Quanto alle ragioni per cui il metodo democratico è preferibile, Bobbio ne individua tre. La prima è la prospettiva etica in nome del criterio di libertà come autonomia, 'l'obbedienza alle leggi che ognuno si è prescritto'. In questo caso il «[...] valore positivo della democrazia viene dedotto dal valore positivo che viene comunemente attribuito alla libertà come autonomia»¹¹⁰. Per la seconda ragione, quella più strettamente politica, il motivo «[...] di preferibilità della democrazia sta nell'essere il principale rimedio all'abuso del potere»¹¹¹. Infine, vi è una prospettiva utilitaria per la quale la preferenza rispetto alla autocrazia viene dalla convinzione che «[...] i migliori interpreti dell'interesse collettivo siano gli stessi interessati»¹¹². Bobbio ritiene quella 'utilitaria' la più opinabile ma fa proprie sia la ragione etica, in linea con Kelsen, che quella di essere un mezzo contro gli abusi del potere, sulla base della sua interpretazione dei valori del liberalismo.

5.2.3 Principio di maggioranza: limiti e aporie

C'è un pensiero reazionario che si pretende critico moderno della democrazia. In realtà è critico della democrazia moderna in nome della società organica, della tradizione, del potere autocratico. La critica principe che rivolge alla democrazia è la critica della 'legge del numero': «[...] l'idea che l'autorità, che è una qualità, possa emanare dal numero, che è una quantità, ha un qualcosa che sciocca. [...] La ragione della moltitudine non può essere la buona ragione»¹¹³. A ciò contrappone la qualità dei 'migliori' che, essendo sempre una minoranza, verrebbero confusi nel suffragio universale assieme ai mediocri e quindi, facendo media aritmetica, «[...] non soltanto la quantità non fa qualità, ma assai spesso la disfa»¹¹⁴. È la ricorrente posizione di chi, con la scusa di criticare il principio di

¹⁰⁹ Ivi, p. 169.

¹¹⁰ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p. 78.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Ivi, p. 79.

¹¹³ Alain Benoist (de), *Democrazia: il problema* (1985), Arnaud Edizioni, Firenze 1985.

¹¹⁴ Ivi, p. 30.

maggioranza, esprime il suo «[...] disprezzo per la massa considerata incapace di governare»¹¹⁵.

Per chi sostenga le ragioni della democrazia quindi, il tema del principio di maggioranza è un tema obbligato di riflessione perché contribuisce a motivare con ‘buoni argomenti’ uno dei suoi capisaldi.

Bobbio dedica alla regola di maggioranza un importante saggio del 1981, *La regola di maggioranza: limiti e aporie*¹¹⁶. Egli parte dalla considerazione che, anzitutto, la regola di maggioranza è frutto di «[...] una convenzione che non assicura che ciò che decide la maggioranza sia la soluzione migliore»¹¹⁷. Ciò non toglie che essa consenta «[...] a persone che hanno valori e interessi diversi di giungere a una deliberazione collettiva senza che vi sia bisogno di sopprimere l'avversario»¹¹⁸. Una regola il cui beneficio è una «[...] competizione senza spargimento di sangue, [nella quale] gli avversari sono coloro che perdono nel conteggio dei voti: che è conseguenza ben diversa da quella che nasce dal perdere in un duello o in una guerra»¹¹⁹. La regola di maggioranza si è affermata nei secoli in diversi contesti, anche del tutto al di fuori della discussione sulla democrazia e le forme di governo.

Il carattere in apparenza irrazionale della regola di maggioranza trova due tipi di argomentazioni: una assiologica e l'altra tecnica. La prima giustifica la regola perché «[...] consente meglio di altri criteri di soddisfare alcuni valori fondamentali quali libertà ed eguaglianza»¹²⁰. In questo caso la «[...] regola trae la sua validità dal valore o dai valori cui serve»¹²¹. La seconda la giustifica in vista dello scopo che si vuole perseguire che è quello «[...] di permettere il raggiungimento di una decisione collettiva fra persone che hanno opinioni diverse», come espediente tecnico. Bobbio richiama qui la distinzione weberiana delle due giustificazioni, l'una razionale rispetto al valore, l'altra rispetto allo scopo.

Per Bobbio, la regola di maggioranza non è ciò che identifica un regime democratico che, invece, è caratterizzato dal suffragio universale. La ‘regola’ è un mero espediente tecnico. Su questo punto egli non condivide l'opinione di Kelsen per il quale, piuttosto, la regola

¹¹⁵ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 384.

¹¹⁶ Id., *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in Bobbio Norberto, Offe Claus, Lombardini Siro, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981, ora in Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 383-410.

¹¹⁷ Id., voce *Democrazia*, in Giuseppe Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, cit., p. 166.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 387.

¹²¹ *Ibidem*.

di maggioranza ha il potere di massimizzare la libertà o il consenso. Egli ritiene che Kelsen attribuisca alla regola «[...] una virtù che non le appartiene»¹²².

Democrazia e regola di maggioranza non si sovrappongono completamente, in quanto nelle democrazie contemporanee, pluraliste e poliarchiche, parte dei conflitti sociali vengono regolati «[...] mediante contrattazione (o negoziazione) che si conclude (quando si conclude) in un accordo»¹²³. La tradizionale contrapposizione legge/contratto, «nello stato democratico contemporaneo di una società industriale avanzata»¹²⁴ è «[...] schematica e fuorviante»¹²⁵. Sindacati dei lavoratori e associazioni delle imprese, oltre ad altri portatori di interesse, negoziano tra loro e con lo Stato, prendendo decisioni collettivamente vincolanti che, talvolta, vengono semplicemente ratificate dagli organi di rappresentanza politica quale il parlamento.

Nelle democrazie contemporanee le 'società parziali', ovvero gruppi, associazioni, partiti, sono cresciute «in numero e potenza», rendendole policentriche o poliarchiche¹²⁶. Ciò muta la morfologia dei poteri con la conseguenza che si può dire che «[...] in uno Stato monocentrico la volontà collettiva si esprime nella legge, [...] in uno Stato policentrico, nel contratto»¹²⁷.

L'accostamento tra principio di maggioranza e compromesso tra le parti non inficia il carattere democratico del processo di decisione. Va tenuto presente che si tratta di due distinte modalità di formazione della volontà collettiva.

Per Bobbio la regola di maggioranza incontra alcuni limiti relativi alla sua dimensione assiologica e li indica come limiti di validità, di applicazione, di efficacia. Il limite di validità riguarda la ammissibilità di coloro che, pur partecipando a decisioni collettive basate sul principio di maggioranza, non lo riconoscano e, una volta che dovessero prevalere, lo potrebbero abolire. A fronte di opinioni varie e contraddittorie al riguardo, Bobbio ritiene che il principio di maggioranza sia una 'metaregola' e che quindi, «[...] a differenza di tutte le altre regole, le regole del gioco debbono essere accettate all'unanimità, per la semplice ragione che la non accettazione di una di esse anche da parte di un

¹²² Ivi, p. 391.

¹²³ Ivi, p. 393.

¹²⁴ Ivi, p. 394.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Si vedano, nei capitoli precedenti, le considerazioni sul pluralismo (cfr. *Nome capitolo*) e i riferimenti al concetto di poliarchia introdotto da Robert A. Dahl (cfr. *Nome capitolo*).

¹²⁷ Ivi, p. 394.

solo giocatore rende impossibile lo svolgimento del gioco»¹²⁸. Vi sono poi limiti di applicazione, ovvero di materie cui la regola non si applica per ragioni di principio o di opportunità. Il campo è vastissimo e riguarda, in primo luogo, i diritti dell'uomo e del cittadino che sono considerati inviolabili: «[...] la vasta sfera dei diritti di libertà può essere interpretata come una specie di territorio, di frontiera, di fronte a cui si arresta la potenza del principio di maggioranza»¹²⁹. Altro ambito al quale non è possibile, o è problematico, applicare il principio di maggioranza è quello delle decisioni che vedono una tensione tra potere tecnocratico e specialistico e potere democratico. Va riconosciuto che «[...] molte decisioni importanti per la regolazione dei conflitti politici sono di natura tecnica e, come tali, male assoggettabili all'opinione del maggior numero»¹³⁰. Ci sono infine limiti di efficacia, relativi al grado di trasformazione sociale che è possibile ottenere applicando la regola di maggioranza. Coloro che intendono «[...] trasformare radicalmente i rapporti fra le classi sociali [...] l'accusano di essere una procedura utile sì ma insufficiente»¹³¹.

Bobbio vede inoltre numerose difficoltà che chiama 'aporie', e che riguardano la sua dimensione tecnica. Ne vede tante e tali da mostrare la vastità del problema¹³² richiamandone peraltro solo alcune: quanti e chi sono i votanti, i non votanti, gli astenuti, la possibilità di ottenere in ogni caso una maggioranza.

«Il principio di maggioranza è uno soltanto degli elementi per il buon funzionamento di un sistema democratico: è un procedimento che non sempre funziona (i limiti) e non sempre, quando funziona, è facile farlo funzionare (le aporie)»¹³³.

5.2.4 La democrazia diretta

Bobbio è tornato in più occasioni a esprimersi sul tema della democrazia diretta e lo ha fatto in modo netto, spesso decisamente polemico. Gli interlocutori sono per lo più quelli che, in nome di una critica alle insufficienze della democrazia rappresentativa, rivendicano le forme dirette di democrazie come 'superiori'. Quelli che criticano la democrazia rappresentativa in «[...] nome di una democrazia più larga, più completa, insomma più democratica»¹³⁴.

¹²⁸ Ivi, pp. 398-399.

¹²⁹ Ivi, p. 400.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Ivi, p. 402.

¹³² Cfr. Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 404-410.

¹³³ Ivi, p. 410.

¹³⁴ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 41.

Oggetto della sua polemica è stata l'idea di contrapporre la forma diretta a quella rappresentativa di democrazia, come se l'una potesse essere un sostituto dell'altra e non due forme che possono svolgere un ruolo complementare. «Democrazia rappresentativa e democrazia non rappresentativa non sono affatto incompatibili: anzi, se è vero che la seconda può integrare utilmente la prima, è altrettanto vero che non può sostituirla»¹³⁵.

Per lui, laddove 'democrazia diretta' stesse a significare la vera e propria partecipazione «[...] di tutti i cittadini a tutte le decisioni che li riguardano, la proposta è insensata»¹³⁶. All'interno di società complesse come le attuali società industriali è, addirittura, «[...] materialmente impossibile»¹³⁷. Vorrebbe dire, nel caso, uno sviluppo non auspicabile fatto di 'cittadini totali' che, per tutto il giorno, dovrebbero partecipare a discussioni e deliberazioni che riguardano la collettività, come altra faccia minacciosa dello Stato totale. Ricorda come «il cittadino totale e lo Stato totale sono le due facce della stessa medaglia perché hanno in comune [...] lo stesso principio: che tutto è politica, ovvero la riduzione di tutti gli interessi umani agli interessi della *polis*, la politicizzazione integrale dell'uomo, la risoluzione dell'uomo nel cittadino, la completa eliminazione della sfera privata nella sfera pubblica, e via dicendo»¹³⁸.

La accezione più immediata di democrazia diretta è quella del governo assembleare, cioè di una forma politica cui partecipano direttamente tutti i membri di una comunità politica e non solo i loro rappresentanti. È una istituzione che trova un limite insuperabile nel numero dei membri della comunità. Si tratta di una istituzione adatta ai «[...] piccoli numeri, non per i grandi»¹³⁹. Si può pensare di disarticolare il processo decisionale nei grandi Stati spezzettando i luoghi i cui prendere le decisioni spostandole verso la periferia. Rimane aperto il problema, scrive Bobbio, che in tali casi, «[...] la dimensione del gruppo non può non corrispondere la dimensione dei problemi: i problemi di cui è competente il comitato di quartiere non possono essere, non dico i grandi problemi nazionali, ma neppure i problemi generali della città»¹⁴⁰. Anche in questo caso la democrazia diretta può fungere da correttivo che migliora la democrazia rappresentativa ma non può esserne il surrogato.

Seppur Bobbio non lo ricordi qui, va ricordata al riguardo anche l'obiezione fatta da Kelsen alla logica della frammentazione del processo decisionale nel caso, ad esempio, della costituzione dei consigli di fabbrica. Kelsen osserva come non vi sia solo il tema della

¹³⁵ Id., *Quale socialismo?*, cit., p. 58.

¹³⁶ Ivi, p. 34.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Ivi, p. 35.

¹³⁹ Ivi, p. 59.

¹⁴⁰ Ivi, p. 60.

impossibile corrispondenza tra luogo della decisione e scala dei problemi, ma una più sostanziale distorsione. Ciò deriva dall'inevitabile 'particolarismo' delle decisioni assunte in queste sedi di 'democrazia decentrata' laddove dovessero essere assunte come forma sostitutiva rispetto alla democrazia rappresentativa che ritiene inevitabile su larga scala¹⁴¹.

Il 'mandato imperativo' è l'altro istituto che caratterizza la democrazia diretta. Si è sviluppato lungo una linea di pensiero che parte da Marx e passa a Lenin. Tale mandato «[...] implica la possibilità della revoca del mandato, contrapposto all'istituto del divieto di mandato imperativo caratteristico del sistema parlamentare classico»¹⁴².

Bobbio osserva come, nella realtà della democrazia rappresentativa basata sui partiti, di fatto il 'mandato imperativo' in qualche modo operi già, laddove, anziché considerare come mandante il singolo elettore, si consideri il partito che dà agli eletti in Parlamento le 'istruzioni' da eseguire.

D'altra parte, mostra come una regola apparentemente 'iper-democratica' che preveda la 'revocabilità in qualsiasi momento di tutti i funzionari senza alcuna eccezione', può diventare un modo per affermare una forma di dispotismo. Dispotismo è, ci ricorda, l'esercizio del potere in forma arbitraria. Si chiede: potere di revoca di chi da parte di chi? Per risponderci che, in tutti i casi, non gli pare si tratti di una soluzione che garantisca dall'abuso arbitrario di potere.

Secondo Portinaro quello di Bobbio è un «[...] affinamento della teoria procedurale della democrazia, di quella teoria cioè che ha in Kelsen e Schumpeter i suoi massimi esponenti»¹⁴³, teoria che appartiene alla «[...] grande famiglia delle teorie empiriche della democrazia competitiva: il suo realismo, in particolare lo pone tra gli elitisti democratici»¹⁴⁴.

È lo stesso Bobbio a ricordare le altre teorie procedurali della democrazia e gli elementi in comune.

Schumpeter definisce la democrazia un *modus procedendi* in base al quale singoli individui ottengono il potere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.

Secondo Kelsen la democrazia è essenzialmente un metodo per la selezione dei capi, il cui istituto fondamentale è l'elezione.

¹⁴¹ Cfr. Hans Kelsen, *La democrazia*, cit.

¹⁴² Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p. 60.

¹⁴³ Pier Paolo Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, cit., p. 108.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

Notissima è la definizione che di democrazia ha dato Popper secondo cui la democrazia è quella forma di governo caratterizzata da un insieme di regole che permettono il cambiamento dei governanti senza che vi sia bisogno di far uso della violenza.

Infine, Hayek ha scritto che il peggior abuso che si possa fare nella definizione di democrazia e di non riferirla a una procedura per giungere all'accordo su un'azione comune, ma di riempirla di un contenuto sostanziale che prescriva quali debbano essere i fini di questa azione¹⁴⁵.

Danilo Zolo ha osservato che, in ogni caso, non ci possano essere dubbi sul fatto che «[...] la definizione minima di democrazia proposta da Bobbio è una versione formalmente più articolata e raffinata della dottrina di Schumpeter della democrazia come *leadership concorrenziale*»¹⁴⁶.

5.3 Una democrazia promettente

Che la democrazia debba fare delle promesse è iscritto nel suo codice nativo. Come ha scritto Giovanni Sartori in *Democrazia e definizioni*: «Ciò che la democrazia 'è' non può essere disgiunto da ciò che la democrazia 'dovrebbe essere': anzi ne è strettamente condizionato»¹⁴⁷. La dimensione di valore è istitutiva delle democrazie, così come lo è per liberalismo, socialismo e ogni altra concezione politica, e «[...] si sviluppa a cavallo del dislivello tra dover essere ed essere, lungo la traiettoria segnata da aspirazioni ideali che sempre sopravanzano le condizioni reali»¹⁴⁸. Anche Gianfranco Pasquino ha osservato come «[...] qualsiasi esplorazione retrospettiva attinente alla storia della democrazia, oppure prospettiva sull'evoluzione futura della democrazia si intenda intraprendere, quello che conta è che la democrazia è effettivamente un regime che fa promesse»¹⁴⁹ e che «[...] più di altri regimi politici, la democrazia è, in un certo senso, un 'futuribile'»¹⁵⁰. La democrazia, quindi, avrebbe questo 'di più' rispetto ad altre concezioni politiche.

La tensione ineliminabile tra essere e dover essere porta a dover considerare due distinte dimensioni nel definire la democrazia, una prescrittiva e una descrittiva senza che le due si possano tenere separate: «Se definisco la democrazia 'irrealmente', non troverò mai

¹⁴⁵ Norberto Bobbio, voce *Democrazia*, in Giuseppe Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 165.

¹⁴⁶ Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 18.

¹⁴⁷ Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 7.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, cit., p. 55.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 68.

‘realità democratiche’»¹⁵¹. E ancora: «[...] nessuna città politica può essere intesa esclusivamente in termini prescrittivi o ‘idealistici’, né resa solo in termini di accertamento o ‘realistici’»¹⁵².

Atteso che la democrazia deve fare, ha fatto e fa ‘promesse’, è da capire se quelle indicate da Bobbio siano promesse condivise univocamente dai molteplici teorici della democrazia, oppure se egli abbia messo assieme promesse derivanti da pensatori diversi portatori di concezioni non del tutto collimanti di democrazia. Non c’è dubbio che ognuna delle singole ‘promesse non mantenute’ da lui elencate in *Il futuro della democrazia*, abbia avuto uno o più autori che l’ha propugnata. A non convincere è che vi sia una unitarietà tra le promesse da lui messe assieme, tale da consentire di ascriverle tutte e sei ad una indifferenziata idea di democrazia come un tutto unitario anziché riconoscere le singole promesse non mantenute come relative a filoni distinti del pensiero democratico. Sono domande che si è posto anche Danilo Zolo: «Ma che cosa significava esattamente nel lessico di Bobbio l’espressione ‘promesse non mantenute’? Chi aveva fatto quelle promesse e perché non le aveva mantenute? Le promesse avrebbero potuto essere mantenute o erano, sin dall’inizio, per così dire, ‘promesse da marinaio’?»¹⁵³.

Scartata la tesi non documentata, non convincente ed ambigua, di attribuzione delle varie promesse non mantenute ad una idea unitaria ed univoca di democrazia, non resta che prendere la tesi di Bobbio per quella che sembra essere: una figura retorica che si è rivelata di grande efficacia persuasiva.

Che la democrazia abbia fatto delle promesse, e che non le abbia mantenute, è quindi una figura retorica che nasconde una ambiguità che Bobbio non aiuta a risolvere in modo convincente.

L’ambiguità deriva dalla assunzione implicita per cui ‘democrazia’ avrebbe un carattere univoco e compatto, tanto da renderla quasi un soggetto entificato cui imputare delle volontà, ovvero le ‘promesse non mantenute’ che poi non sarebbero state mantenute. È una finzione concettuale che non convince perché la ‘unitarietà’ presupposta è difficile da vedere e anzi, tutta la sterminata discussione su cosa sia la democrazia ha portato, nella storia del pensiero politico, ad interpretazioni così differenziate da rendere molto problematico attribuire alla democrazia stessa, seppur in forma metaforica, una qualche volontà sufficientemente unitaria. Certo, le singole promesse, sono state avanzate dai vari, singoli pensatori, che le hanno espresse all’interno di visioni antropologiche, filosofiche, politiche alquanto differenziate. Basti pensare, tra gli altri, alla grande distanza da un pensiero come quello di Rousseau e quello di Madison o di quello di un utilitarista quale John

¹⁵¹ Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 11.

¹⁵² Id., *Democrazia cosa è*, Rizzoli, Milano 1993, p. 36.

¹⁵³ Danilo Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 18.

Stuart Mill, oppure con quello di un Tocqueville. Ad essere tematizzato qui è il fatto che la ‘democrazia’ in quanto tale, nel fare delle promesse, le abbia fatte in modo univoco e non, invece, ne abbia fatto di molteplici e in parte anche contraddittorie. Singoli pensatori, all’interno dei loro distinti sistemi di pensiero, hanno definito dei ‘dover essere’, delle idee normative su cosa, per loro, la democrazia dovesse essere in modi non del tutto collimanti. Darne un carattere unitario, come fa Bobbio, dicendo che la ‘democrazia’ ha fatto delle promesse, sembra più una efficace costruzione retorica che non una tesi teoricamente sostenibile. Una ‘derivazione’, per dirla con Pareto. Ciò non toglie che la democrazia debba fare delle promesse, che debba cioè rappresentare un futuro possibile eccedente la realtà delle cose presenti, sia che si tratti di combattere un regime politico autoritario che di indicare scopi per migliorare la situazione presente in un regime democratico¹⁵⁴.

Introducendo il tema, Bobbio spiega di voler «[...] concentrare la [sua] riflessione sul divario tra gli ideali democratici e la ‘democrazia reale’ (espressione che uso nello stesso senso in cui si parla di ‘socialismo reale’)»¹⁵⁵ per individuare il «[...] contrasto tra ciò che era stato promesso e ciò che è stato effettivamente attuato»¹⁵⁶, tra il ‘nobile ideale’ e la ‘rozza materia’.

Egli stesso, però, non ci aiuta a individuare in modo più specifico e puntuale a cosa e a chi si riferisca quando, in questo contesto, si richiama agli ‘ideali democratici’ che erano stati promessi, al ‘nobile ideale’ in qualche modo tradito. Lascia una traccia riferendosi ad alcuni degli autori del pensiero liberale e democratico (Locke, Rousseau, Tocqueville, Bentham, Mill) ma solo per dire che il loro pensiero si è tradotto nelle azioni di tanti ben lontane dalle loro indicazioni. Si tratta di una argomentazione che serve a rafforzare la discrasia tra teoria (democratica) e realtà, tra valori e fatti storici. Difficile dire che ciò basti a capire quale o quali siano stati per lui l’autore, o gli autori, che hanno fatto le singole promesse poi non mantenute.

In primo luogo, i pochissimi autori citati, non possono essere tutti inseriti nella famiglia degli autori democratici, cioè di autori che hanno concettualizzato e propugnato forme di governo democratico. Locke, Bentham, John Stuart Mill sono sicuramente alcuni dei pensatori portanti del pensiero liberale e, con gradi ed approcci diversi, possono essere certamente ascritti a quel filone di pensiero che ha consentito poi lo sviluppo del pensiero democratico della tarda modernità a partire dal XVIII secolo. Tocqueville, altro essenziale pensatore del pensiero liberale, può essere ascritto ad autore che ha dato un

¹⁵⁴ Su questa inevitabile eccedenza necessaria nella idea di democrazia cfr. Giovanni Sartori, *Democrazia cos'è*, Rizzoli, Milano 1993.

¹⁵⁵ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit. p. 8.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

contribuito allo sviluppo della teoria democratica solo con una qualche forzatura, dato che la sua opera è la grandiosa analisi sociologica, politologica, storica della democrazia americana nella prima parte del XIX secolo. L'approccio è quello dello storico, dell'analista e non del teorico che disegna il proprio Stato ideale. Oggi sarebbe considerato uno scienziato della politica più che un filosofo politico. Certo, l'analisi che sviluppa fa emergere anche la sua visione della politica ed è una visione che considera la democrazia come destino ineluttabile nella società del suo tempo, cui anche la vecchia Europa si sarebbe dovuta adeguare, più che come una propria scelta di valore. Rousseau, dei nomi citati, è l'unico che pare si possa considerare, a pieno titolo, insieme autore pienamente democratico e fonte di alcune delle promesse non mantenute richiamate da Bobbio.

Ebbene, pare difficile attribuire a questi autori sufficienti elementi comuni su ciò che per ognuno di loro era il 'miglior Stato', fatto salvo l'elemento comune della concezione ascendente della legittimazione del potere sovrano. Già spostandosi sul piano della fondazione individualistica dello Stato, ci si deve confrontare con le contrastanti interpretazioni di Rousseau e, per esempio, di un Bentham o di John Stuart Mill.

In secondo luogo, ancorché Bobbio citi questi pochi autori in modo apparentemente incidentale senza alcuna pretesa di esaustività, lascia comunque perplessi il fatto che nessun autore del '900 sia citato. Non ci sono né i Kelsen né gli Schumpeter, né i Popper, né Dahl né, per venire in Italia, i Sartori. Autori che Bobbio ha preso anche come riferimenti essenziali del proprio pensiero (Kelsen) o con cui ha avuto comunanza intellettuale e lunga amicizia personale (Sartori). Parliamo di autori che, assieme ad altri, hanno sviluppato delle teorie strutturate della democrazia nel corso del XX secolo e che, quindi, avrebbero avuto più che titolo ad essere fonti delle 'promesse' che la democrazia avrebbe fatto o che dovrebbe fare.

Infine, i riferimenti sono ad autori la cui maturità e produzione intellettuale è avvenuta quando la democrazia 'dei moderni' ancora non c'era (Locke, Rousseau) oppure quando era limitata ad un solo paese, gli Stati Uniti d'America, con le sue condizioni di unicità ed irripetibilità descritte da Tocqueville, oppure era stata vista alla prova per un tempo limitato nella Francia dopo la Rivoluzione del 1789. Nessuno degli autori citati ha sviluppato il proprio pensiero nella fase in cui le nascenti democrazie si sono andate strutturando e che ha visto la estensione del suffragio universale, la nascita dei partiti organizzati di massa, delle organizzazioni sindacali, la connessa burocratizzazione crescente degli Stati. Insomma, i fenomeni analizzati dagli Ostrogorski¹⁵⁷, dai Michels, dai Mosca, dai Pareto e, ancor meglio e ancor più da Max Weber. Tutti autori che Bobbio ben conosceva

¹⁵⁷ Moisei Ostrogorski, *La democrazia ed i partiti politici* (1903), Rusconi, Milano 1991.

e su alcuni dei quali ha scritto testi importanti quali quelli su Mosca e Pareto raccolti in *Saggi sulla scienza politica in Italia*¹⁵⁸. Non si tratta, quindi, di una dimenticanza casuale.

Altra pare essere la sua intenzione. Bobbio, notoriamente, ha ricordato innumerevoli volte come, per lui, i temi della riflessione politica siano per lo più temi ricorrenti che si riproducono nel dibattito filosofico nel corso dei secoli e dei millenni. Il linguaggio politico non è un linguaggio rigoroso. Usa parole, lemmi, concetti i cui significati mantengono una dose inevitabile di indeterminatezza ed ambiguità e, inoltre, tali significati mutano nel tempo sia da un punto di vista descrittivo che da quello prescrittivo. Il concetto di democrazia non si sottrae di certo a tale destino ed è anzi uno di quelli la cui polisemia è così ricca da alimentare continue discussioni e polemiche.

Uno dei contributi più importanti che Bobbio ha dato al pensiero politico è stato, senza dubbio, quello di disambiguare i termini usati nella discussione, indagandoli con quel metodo della analisi concettuale che, come lui dice, gli è familiare¹⁵⁹. Genesi dei concetti, loro etimologia, significato attribuito loro dai diversi autori, mutamento del significato condiviso nel corso dei secoli e all'interno delle diverse concezioni filosofiche, identificazioni dei termini di significato opposto: tutti elementi che servono a determinare i concetti astratti necessari per la discussione e la comprensione reciproca. Appunto: concetti astratti necessari per «comprendere, descrivere e ordinare le realtà di fatto»¹⁶⁰. Egli è ben consapevole che questo suo approccio

[...] può sembrare ostico a chi è rimasto fedele al metodo storico, a chi ritiene che il fluire della storia, del fiume in cui non si bagna mai due volte nella stessa acqua, non possa essere arginato o sbarrato da sponde o di artificiali senza che perda la propria potenza e le proprie caratteristiche naturali¹⁶¹.

Ma ricorda di non aver mai considerato incompatibili il metodo della analisi concettuale e quello storico e che, anzi, si dovrebbero integrare vicendevolmente: «[...] l'analitico non deve mai dimenticare che la realtà è più ricca delle astratte tipologie e deve continuamente rivederle per tener conto di nuovi dati o di nuove interpretazioni dei vecchi»¹⁶².

L'impressione è che, invece, in questo caso Bobbio abbia, in una certa misura, dimenticato come la realtà sia più ricca della astratta tipologia di 'democrazia ideale' che egli sembra assumere a metro di misura per giudicarne paradossi e promesse non mantenute.

¹⁵⁸ Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari, 1969, edizione arricchita 1996.

¹⁵⁹ Id., *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, cit., introduzione alla seconda edizione, p. 16.

¹⁶⁰ Ivi, p. 17.

¹⁶¹ Ivi, p. 16.

¹⁶² Ivi, pp. 16-17.

Sembra che la ‘democrazia ideale’ presupposta non corrisponda né ad uno specifico pensiero organico e strutturato di un qualche specifico autore su ciò che la democrazia dovrebbe essere, né rappresenti un insieme sufficiente di concetti utili a comprendere la genesi delle democrazie reali a partire dalla evoluzione dei regimi precedenti (monarchie costituzionali, regimi liberali). Non pare proprio che il concetto di ‘democrazia ideale’ che traspare tenga conto della sofferta diffusione delle democrazie reali nel corso della seconda metà del XIX secolo e poi nel corso del XX.

È un approccio prescrittivo fondato su ideali e valori ultimi che, come tale, è al di fuori di una possibile falsificazione. I valori e gli ideali possono o meno essere condivisi ma ciò avviene su un piano che è quello del dover essere e non su quello euristico. Se abbia senso confrontare una concezione ‘astratta’ di ideali democratici scritti nei libri dei filosofi politici, per lo più in epoca sostanzialmente ‘pre-democratica’, con i fatti della storia delle democrazie reali, è opinabile, così come lo è porre la dimensione prescrittiva a base della analisi descrittiva. La tensione tra valore e fatto è insieme inevitabile e necessaria come molla per l’azione politica. Quando però il presupposto di valore ha una troppo debole presa concettuale sulla realtà effettuale, tale tensione eccessiva valore/fatto introduce elementi di ambiguità e rischia di diventare solo fonte di frustrazione intellettuale e di impotenza pratica.

Se c’è che un soggetto cui imputare le promesse poi non mantenute questo è Bobbio stesso. Il metro di misura delle ‘promesse non mantenute’ della democrazia è quindi la sua concezione normativa della democrazia, frutto della sua visione del mondo e dello sviluppo del suo pensiero politico nella interlocuzione con i vari autori che hanno contribuito a determinarlo.

In *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*¹⁶³, libro che è la raccolta delle lezioni tenute nell’anno accademico 1975-76, Bobbio indica tre modi per costruire un modello di ‘ottimo Stato’, cioè dello Stato ideale da usare quale metro di misura dei singoli Stati storici reali. Può trattarsi della idealizzazione di una forma storica di Stato come avvenuto nel corso dei secoli per Sparta, Atene, Roma o Venezia. Può essere una sintesi ideale di diverse forme di governo prendendo da ognuna di loro gli aspetti ritenuti positivi e scartando quelli negativi, come avviene a partire dall’iniziatore di questa tesi, Polibio, sulla superiorità della forma di governo misto.

L’ottima repubblica può, infine,

[...] essere affidata alla pura costruzione intellettuale completamente astratta dalla realtà storica, o addirittura all’immaginazione, alla visione poetica, che si compiace di disegnare stati ideali che mai sono esistiti e mai esisteranno. Si tratta del pensiero utopico che ha

¹⁶³ Norberto Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, Torino 1976.

avuto in ogni tempo ma specie in tempi di grandi crisi sociali i suoi appassionati e ispirati creatori¹⁶⁴.

Nessuno dei tre modi di costruzione del modello di ottimo Stato corrisponde appieno a quello che Bobbio pare adottare nella costruzione della sua idea normativa di ‘democrazia ideale’. Dei tre modi, egli si avvicina di certo al modello utopico, in quanto costruzione intellettuale sia pure in un modo non strutturato come c’è nel vero e proprio pensiero utopico, pensiamo giusto per fare uno esempio tra i molti alla *Città del sole* di Tommaso Campanella¹⁶⁵, autore che egli ben conosceva e di cui aveva addirittura curato una edizione per Einaudi nel lontano 1941. Sarebbe una forzatura fuori luogo ascrivere Bobbio al filone del pensiero utopico, visto che è stato un pensatore che ha praticato e rivendicato una concezione realistica della politica. Al tempo stesso non si riesce a fondare in altro modo la sua idea normativa di democrazia, su cui poi misura le ‘promesse non mantenute’, se non assumendone anche una dimensione utopica. Non è dichiarata. Non è esplicitata. Non è chiaramente definita e delimitata. Non è oggetto di quella analisi concettuale di cui pure è maestro, ma non par dubbio che sia presente.

Diventa quindi necessario indagare gli elementi che compongono gli ideali democratici che concorrono a definire il concetto bobbiano di democrazia e che egli pone quale metro di paragone delle ‘democrazie reali’ e con il quale metro misura gli scostamenti nei sistemi politici di democrazia reale.

5.4 Lo ‘statuto’ delle promesse non mantenute

Di promesse non mantenute della democrazia Bobbio aveva già parlato in precedenza¹⁶⁶, sia usando la stessa precisa espressione, sia riferendosi a ‘paradossi’ per porre comunque lo stesso tema: quello della discrasia tra gli ideali democratici e la realtà delle ‘democrazie reali’. In *Quale socialismo?*, Bobbio aveva osservato come

Nella società capitalistica avanzata [...] la democrazia, nonostante il suffragio universale, la formazione dei partiti di massa, un grado abbastanza alto di mobilitazione politica, non è riuscita a mantenere le proprie promesse, che erano soprattutto di tre ordini:

¹⁶⁴ Ivi, p. 7.

¹⁶⁵ Tommaso Campanella. *La città del sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari, 1949.

¹⁶⁶ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit.; Id., *Può sopravvivere la democrazia?*, pp. 41-49, in (a cura di R. Scartezzini, G. Germani, R. Gritti), *I limiti della democrazia. Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, Liguori Editore, Napoli 1985. La struttura del libro riflette quella del convegno dedicato a Gino Germani e tenutosi a Roma a fine 1980 sui temi dell’autoritarismo e della democrazia nelle società contemporanee. Non si tratta quindi di veri e propri atti del convegno ma di una rielaborazione dei testi da parte degli autori. Ciò contribuisce a spiegare la distanza temporale tra la data del convegno (1980) e la pubblicazione del libro (1985) e consente di datare in modo corretto il contributo di Bobbio a prima della pubblicazione di *Il futuro della democrazia* (1984).

partecipazione (ovvero concorso collettivo e generalizzato anche se indiretto alla presa delle decisioni vevoli per tutta la comunità), controllo dal basso (in base al principio che ogni potere non controllato tende all'abuso), libertà del dissenso¹⁶⁷.

Il primo paradosso è la richiesta di sempre più «[...] democrazia in condizioni obiettive sempre più sfavorevoli»¹⁶⁸, riferentesi al rispetto delle «[...] regole del gioco democratico nelle grandi organizzazioni: e le organizzazioni diventano, a cominciare da quella statale, sempre più grandi»¹⁶⁹. La 'legge ferrea della oligarchia', concetto introdotto da Robert Michels con riferimento ai partiti politici¹⁷⁰ ma assunto da Bobbio come un concetto valido in ogni organizzazione complessa, è un ostacolo alla democrazia.

Il secondo paradosso deriva dalla «[...] crescita dell'apparato burocratico, cioè di un apparato a struttura gerarchica e non democratica, a potere discendente e non ascendente»¹⁷¹. Lo Stato moderno vede non solo la convergenza tra democratizzazione e burocratizzazione, ma la crescita della dimensione e del ruolo della burocrazia pubblica è il portato necessario della estensione del processo democratico, una sua conseguenza inevitabile. L'ingresso dei bisogni di nuove masse nello Stato lo porta ad estendere i compiti di cui si deve occupare e ciò non può che avvenire con la crescita di un apparato burocratico in grado di fornire le relative prestazioni. È chiaro qui il rimando alla lezione di Max Weber. Per Bobbio, questa fisiologica tendenza dello Stato moderno ad accrescere l'organizzazione burocratica è essenzialmente antidemocratica.

Il terzo paradosso è la crescita del numero dei problemi che richiedono soluzioni tecniche e che quindi presuppongono dai decisori un livello di competenza tecnica insieme specialistica e differenziata nei diversi ambiti dei saperi che esclude, inevitabilmente, la gran parte dei cittadini: «[...] non c'è bisogno di molto acume per rendersi conto che tecnocrazia e democrazia fanno a pugni»¹⁷².

L'espressione esplicita 'promesse non mantenute' pare venga utilizzata per la prima volta nel suo contributo di fine 1980 al convegno in memoria di Gino Germani:

¹⁶⁷ Ivi, p. 17.

¹⁶⁸ Ivi, p. 46.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cfr. Robert Michels, *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia*, 1909.

¹⁷¹ Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p. 47.

¹⁷² Ivi, p. 47.

Un discorso completo sul destino della democrazia dovrebbe tener conto non solo delle sue tensioni interne o delle sue contraddizioni o dei suoi paradossi, come li si voglia chiamare ma anche dei suoi insuccessi, ovvero delle promesse non mantenute¹⁷³.

Ne indica tre. In primo luogo, l'incapacità di eliminare le élites del potere, lamentando che la promessa di sopprimerle si è ridimensionata e la democrazia si è dovuta accontentare di scegliere tra diverse oligarchie in competizione pacifica tra di loro per il governo della società. Va notato come Bobbio usi qui i lemmi 'élites' e 'oligarchie' come sinonimi, come peraltro farà anche in altre occasioni e assegnando loro un significato descrittivo, assiologicamente neutro.

Più rilevante osservare che, dietro la critica al 'fatto' della persistenza delle élites o delle oligarchie, pare trasparire la critica alle teorie che hanno concettualizzato la realtà delle moderne democrazie reali come sistemi di governo nei quali scegliere classi dirigenti in competizione tra di loro per rappresentare i cittadini. Mi riferisco alle tesi dei Kelsen, Schumpeter, Dahl, Sartori, alla fin fine dello stesso Bobbio, ben consapevole egli stesso che le democrazie reali non potevano che avere come destino quello di essere governate da 'minoranze organizzate' per usare l'espressione di Gaetano Mosca. Traspare in questi giudizi la tensione tra dimensione prescrittiva e dimensione descrittiva, tra l'ideale desiderato di democrazia e la lucida consapevolezza di ciò che le 'democrazie reali' sono. È un tema per lui ricorrente e su cui tornerà più e più volte.

In secondo luogo, Bobbio lamenta che la democrazia non è «[...] mai riuscita a integrare la eguaglianza formale con quella sostanziale»¹⁷⁴ con un richiamo ad Aristotele che «[...] considerava come caratteristica della democrazia distinta dall'oligarchia la giustizia fondata sull'eguaglianza aritmetica, la lotta per il governo democratico è sempre stata condotta all'insegna dell'egualitarismo»¹⁷⁵. Alla fine, osserva Bobbio, ci si è ridotti all'ideale liberale della eguaglianza dei punti di partenza, eguaglianza che, peraltro, spesso è tale solo a parole. È una promessa che Bobbio non specifica né quanto ad autore o indirizzo di pensiero, né quanto a significato preciso.

Nel saggio *Eguaglianza e egualitarismo* del 1976 aveva osservato come fosse risaputo che «eguaglianza, come libertà, sia un concetto generico e vuoto, che se non è specificato o riempito, non significa nulla»¹⁷⁶. Per riempirlo occorre rispondere alle due domande su quali siano i soggetti tra cui invocare l'uguaglianza e in cosa tale uguaglianza si debba caratterizzare. Su questa base ricava quattro possibilità di uguaglianza: di alcuni in qualche cosa, di alcuni in tutto, di tutti in qualche cosa, di tutti in tutto, per concludere che «in

¹⁷³ Norberto Bobbio, *Può sopravvivere la democrazia?*, cit. pp. 48.

¹⁷⁴ Ivi, p. 48.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Tra gli altri Norberto Bobbio, *Eguaglianza e egualitarismo*, cit., p. 248.

una prima approssimazione possa dirsi egualitaria quella concezione globale della società (della società umana in generale o di una società determinata) secondo cui è desiderabile che tutti (s'intende tutti gli uomini o tutti i membri di quella determinata società) siano eguali in tutto»¹⁷⁷. È un ideale limite che si traduce in dottrine che chiedono «l'eguaglianza del maggior numero di individui per il maggior numero di beni»¹⁷⁸. Sono le tesi di Buonarroti e di Marx che indicano nel bisogno il criterio egualitario per eccellenza. Bobbio ricorda la celebre affermazione di Marx nella *Critica del programma di Gotha*: «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni»¹⁷⁹ e richiama anche Buonarroti: «Poiché tutti hanno gli stessi bisogni e le stesse facoltà, non ci sia dunque per tutti che una sola educazione, un solo nutrimento. Essi si contentano di un unico sole e di una stessa aria per tutti: perché non dovrebbe bastare a ciascuno di loro la stessa quantità e la stessa qualità di alimenti?»¹⁸⁰.

A tali dottrine egualitarie si contrappone la dottrina liberale «che valuta positivamente le diseguaglianze e ritiene una società tanto più civile quanto più diseguale, [ed] elevi a criterio fondamentale per la distribuzione delle ricompense non il bisogno ma la capacità»¹⁸¹.

Bobbio ritiene che le altre forme di egualitarismo, in realtà, non lo siano. L'eguaglianza di alcuni in qualche cosa «[...] non è particolarmente significativa»¹⁸². L'eguaglianza di alcuni in tutto è una forma parziale di egualitarismo, come nel caso del modello descritto nella *Repubblica* di Platone in cui i principi propri delle dottrine egualitarie valgono solo per la classe dei guerrieri. L'eguaglianza di tutti in qualche cosa «[...] non ha niente a che vedere con una concezione egualitaria della società: che tutti i cittadini di uno stato siano eguali, per esempio, rispetto alla capacità giuridica o al godimento di certe libertà, o godano dell'eguaglianza di fronte alla legge, sono principi caratteristici di una qualsiasi costituzione liberale e non pretendono affatto di dar vita a una società egualitaria»¹⁸³.

Ma è corretto dire che la democrazia aveva promesso di integrare la eguaglianza sostanziale a quella formale? O, meglio, è possibile dire che tale promessa riguardasse tutti, o almeno la gran parte degli autori e tradizioni di pensiero politico che hanno fatto proprio

¹⁷⁷ Ivi, p. 248.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 248-249.

¹⁷⁹ Citazione di Norberto Bobbio da Carl Marx, *Critica del programma di Gotha*, in Id., *Eguaglianza e egualitarismo*, cit., p. 250.

¹⁸⁰ Citazione di Norberto Bobbio da Filippo Buonarroti, *Manifesto degli eguali*, in Id., *Eguaglianza e egualitarismo*, cit., p. 250.

¹⁸¹ Norberto Bobbio, *Eguaglianza e egualitarismo*, cit., p. 251.

¹⁸² Ivi, p. 249.

¹⁸³ *Ibidem*.

il progetto democratico? La risposta, ovvia, è no. Ciò non è vero per tutte le sfumature del pensiero liberale così come per buona parte del pensiero democratico, anche di quello più radicale, che hanno fatto proprio, per lo più, il valore e la promessa della eguaglianza delle condizioni di partenza per tutti i cittadini. La promessa egualitaria in senso forte ha riguardato in modo prevalente, se non esclusivo, il pensiero politico di matrice socialista e comunista, per il quale l'eguaglianza formale assicurata dai sistemi liberal-democratici è insufficiente ed occorre perseguire l'eguaglianza sostanziale. Cosa essa voglia dire, quali siano i beni materiali e simbolici da assicurare a tutti, e come perseguirla, se in modo riformista o rivoluzionario, è un altro tema.

Che la democrazia abbia promesso tra i propri scopi anche la realizzazione dell'eguaglianza sostanziale tra gli uomini è un valore, una «[...] fede mondana [...] che ci sorregge nella costruzione del mondo umano»¹⁸⁴, come già aveva osservato nella conferenza *Quale democrazia?* tenuta a Brescia del 1959. In quanto fede, in quanto convinzione sui valori ultimi, è una delle varie fedi che competono tra di loro per affermare i propri valori nell'arena democratica di contro ad altre visioni dell'uomo e della vita in società. Può essere, come è, la promessa di chi si batte per la democrazia, e magari si batte per la democrazia proprio perché la vede come mezzo per raggiungere anche il fine dell'eguaglianza sostanziale sulla base di un criterio di giustizia distributiva che, in quanto tale, confligge con altri. «La giustizia distributiva è quella cui si ispira l'autorità pubblica nella distribuzione di onori e di oneri: la sua pretesa è a ciascuno sia dato ciò che gli spetta in base a criteri che possono cambiare secondo la diversità delle situazioni oggettive, oppure dei punti di vista: i criteri più comuni sono 'a ciascuno secondo il merito', 'a ciascuno secondo il bisogno', 'a ciascuno secondo il lavoro'»¹⁸⁵.

La molteplicità dei criteri rende impossibile possa trattarsi di una promessa della democrazia in quanto tale, nel senso di essere stata fatta o fatta propria da tutti i propugnatori della democrazia. Appartiene ad una specifica declinazione normativa di ciò che la democrazia dovrebbe essere, ad una delle sue famiglie di sostenitori.

Bobbio, talvolta criticato ingiustamente per una supposta visione puramente formalistica della democrazia, smentisce qui le letture superficiali del suo pensiero, mostrando una forte pulsione valoriale con l'introduzione di un elemento finalistico dirompente, rivoluzionario, quale la rivendicazione dell'egualitarismo sostanziale che inserisce tra le promesse della 'sua' idea di democrazia.

¹⁸⁴ Norberto Bobbio, *Quale democrazia?*, cit., pp. 106-107.

¹⁸⁵ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato* in Norberto Bobbio, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985, pp. 9-10. Il libro raccoglie quattro voci scritte per l'*Enciclopedia Einaudi* tra il 1978 e il 1981. La voce *Pubblico/privato* era stata pubblicata nel volume XIII nel 1981.

La sua definizione formalista e procedurale della democrazia, il ‘chi’ prende le decisioni e il ‘come’, con le relative istituzioni e premesse, va ricordato che è, per lui, una concezione ‘minima’ della democrazia. Il ‘cosa’ delle decisioni riguarda la competizione tra le diverse opzioni politiche in conflitto tra loro per affermare i propri valori, preferenze, interessi. Per la sua stessa logica relativistica, il processo democratico deve essere aperto alla contingenza delle decisioni e non può avere una visione teleologica, un qualche finalismo. La convinzione che occorra, ad esempio, realizzare una eguaglianza sostanziale tra i cittadini superando la semplice eguaglianza formale davanti alla legge, è una di quelle che compete nell’agone politico di contro a convinzioni diverse se non opposte. Il *proprium* del metodo democratico è quello di governare tali conflitti ricercando compromessi che evitino eccessiva radicalizzazione e quindi i rischi della violenza e della guerra civile.

Infine, la terza promessa non mantenuta indicata in questo testo del 1980 riguarda l’incapacità della democrazia di sconfiggere il potere invisibile: «[...] l’avvento dei regimi democratici aveva promesso il potere trasparente. E invece il potere è rimasto opaco»¹⁸⁶.

Ma è con *Il futuro della democrazia*¹⁸⁷ che il tema delle ‘promesse non mantenute della democrazia’ viene posto in modo più articolato e con una forma diventata canonica, dando lo spunto per una discussione che dura tutt’ora e che ne ha fatto uno dei temi ricorrenti nella riflessione di teoria politica sulla democrazia.

Bobbio qui riprende, estende e sistematizza paradossi e promesse non mantenute proposte nei testi degli anni precedenti, da ultimo nella conferenza di Madrid (novembre 1983) e successivamente nel convegno di Locarno (maggio 1984) su *Il futuro è già cominciato*¹⁸⁸ di cui il saggio pubblicato in *Il futuro della democrazia* è una rielaborazione ed è quello che dà il titolo al libro. Le promesse non mantenute nella loro versione definitiva sono:

La sopravvivenza del potere invisibile, la permanenza delle oligarchie, la soppressione dei corpi intermedi, la rivincita della rappresentanza degli interessi, la partecipazione interrotta, il cittadino non educato (o maleducato)¹⁸⁹.

Il confronto tra le sei promesse non mantenute del 1984, le tre promesse del 1980 e le tre promesse e i tre paradossi del 1976, non è immediato per più ragioni. Diversa è la schematizzazione con la distinzione tra promesse e paradossi che viene meno nel testo più recente, nel quale viene anche aggiunto il concetto di ostacoli imprevisti e sopraggiunti a

¹⁸⁶ Id., *Quale democrazia?*, cit., p. 48.

¹⁸⁷ Cfr. Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit.

¹⁸⁸ Ivi, p.XX.

¹⁸⁹ Ivi, p.XX. Nel corpo del testo Bobbio cambia l’ordine e, in parte, il nome delle promesse ma senza che muti il significato: nascita della società pluralista, rivincita degli interessi, persistenza delle oligarchie, lo spazio limitato, il potere invisibile, il cittadino non educato, pp. 8-22.

seguito della trasformazione della società civile¹⁹⁰. Alcune delle promesse/paradossi inseriti nel 1976 non vengono mantenuti nel nuovo schema, ad esempio la libertà del dissenso, mentre altri (democrazia in condizioni obiettive sempre più sfavorevoli, crescita dell'apparato burocratico, crescita del numero dei problemi che richiedono soluzioni tecniche) vengono ricompresi nelle altre promesse non mantenute. Scompare una delle tre promesse inserite nell'elenco del 1976, quella relativa alla eguaglianza sostanziale da integrare a quella formale.

Infine, Bobbio introduce temi che prima non aveva inserito tra le promesse non mantenute ancorché fossero stati oggetto delle sue riflessioni: la sopravvivenza del potere invisibile, la soppressione dei corpi intermedi, la rivincita della rappresentanza degli interessi.

Pier Paolo Portinaro, nella sua *Introduzione a Bobbio*, ha osservato come la definizione delle 'promesse non mantenute della democrazia' in *Il futuro della democrazia*, avesse trovato la sua stabilizzazione¹⁹¹ non «[...] semplicemente sulla base di un disincantato bilancio filosofico, volto a raffrontare gli 'ideali e la rozza materia', il modello normativo della democrazia e le sue applicazioni pratiche nella precaria realtà italiana, ma anche sulla base di un'esperienza civile e corale di disincanto»¹⁹². Con un paragone forse un po' forzato, Portinaro vede una similitudine tra la tecnica argomentativa di Bobbio e quella di Schumpeter che, in *Capitalismo, socialismo, democrazia*, «contrappone la teoria realistica alla teoria classica della democrazia»¹⁹³, in forza del loro comune riferirsi alla 'teoria classica delle democrazie' «per quanto restino un po' indeterminati o quantomeno mobili i bersagli»¹⁹⁴. Peraltro, anche in Schumpeter i riferimenti sono alquanto eterogenei, dato che nel suo paradigma unitario di 'teoria classica' include posizioni tra di loro alquanto diverse quali quelle dei giusnaturalisti, ad esempio Rousseau, e degli utilitaristi quali Bentham.

Per Danilo Zolo si tratta di «[...] uno degli aspetti più noti e discussi della sua filosofia politica e [...] del suo contributo più importante a una riflessione realistica sul funzionamento delle istituzioni democratiche entro società complesse»¹⁹⁵ ancorché l'impressione

¹⁹⁰ Ivi, p. 22.

¹⁹¹ Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, cit., p. 115.

¹⁹² Ivi, p. 117.

¹⁹³ Ivi, p. 118.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 18.

«è che lo statuto normativo delle ‘promesse non mantenute’ contenesse qualche elemento di ambiguità»¹⁹⁶.

Secondo Michelangelo Bovero, il tema delle ‘promesse non mantenute’, nel suo evidenziare il divario tra democrazia reale e i suoi ideali fondativi, tra ‘gli ideali e la rozza materia’, è la dicotomia «[...] più comprensiva e insieme la più adatta ad esprimere l'interna tensione del pensiero politico bobbio»¹⁹⁷ nel suo contrapporre i fatti ai valori. Questo divario «[...] non è che una soltanto tra le infinite manifestazioni del contrasto [...] tra il ‘cielo dei principi’ e la ‘terra dove si scontrano corposi interessi’¹⁹⁸, o anche «[...] tra il mondo del pensiero è quello dell'azione concreta»¹⁹⁹.

5.5 Quale ‘filosofia politica’ per la teoria democratica

La logica sottesa al tema ‘promesse non mantenute’ della democrazia rimanda a diversi e distinti approcci di teoria politica in uno spettro che include i diversi significati di filosofia politica e lambisce il terreno proprio della scienza politica.

Si tratta di terreni quanto mai scivolosi ed ambigui, i cui ambiti concettuali sono delimitati per convenzione e che nel corso dei secoli e millenni hanno avuto nomi e confini diversi anche perché il loro stesso oggetto, la politica, è mutato nel tempo. C'è da dire che questa tesi discontinuista non è del tutto accettata da quei pensatori che ritengono prevalga la persistenza dei temi e degli elementi comuni rispetto ai cambiamenti e Bobbio pare essere ascrivibile alla linea dei ‘continuisti’. Non per caso egli stesso ha parlato di «confusione che regna in questa materia»²⁰⁰ in un saggio il cui scopo è quello di indagare i rapporti della scienza politica con la filosofia politica e che è diventato un classico nella definizione dei diversi significati di filosofia politica. Bobbio ne distingue almeno quattro.

Il primo e più tradizionale e corrente modo di intendere la filosofia politica è

[...] d'intenderla come descrizione, progettazione, teorizzazione dell'ottima Repubblica o, se si vuole, come la costruzione di un modello ideale di Stato fondato su alcuni postulati

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Michelangelo Bovero, *Introduzione a Norberto Bobbio, Teoria generale della politica*, cit., pp.XLVIII.

¹⁹⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p.XII.

¹⁹⁹ Michelangelo Bovero, *Introduzione*, cit., p.XLVIII.

²⁰⁰ Norberto Bobbio, *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, in AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari, 1971, pp. 23- 29, riprodotto anche in Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 5

etici ultimi, di cui non ci si preoccupa se, quanto, come possa essere effettivamente e totalmente realizzato²⁰¹.

Il secondo modo di intenderla è quello che ricerca la risposta alle domande su quale sia il soggetto cui si deve obbedire e perché lo si debba fare. In questo caso la filosofia politica può essere considerata come la «[...] ricerca del fondamento ultimo del potere»²⁰², della sua legittimità. I criteri di legittimazione del potere sono tra loro i più diversi e servono a giustificare regimi politici tra loro lontanissimi ed anche opposti. Questa accezione di filosofia politica si interroga sui criteri di legittimità del potere a partire da una visione della storia e della natura umana, cercando di individuare le migliori ragioni per «dare una giustificazione dell'obbligo politico e a delimitarne l'ambito»²⁰³.

Altro modo con cui la filosofia politica può essere intesa è quella di fissarne i confini con altri ambiti della attività umana quali l'etica, la religione, l'economia, il diritto. Questa, osserva Bobbio, sembra essere stata la accezione prevalente in Italia sull'onda del pensiero di Croce con la sua dialettica dei distinti e una lettura di Machiavelli quale scopritore della categoria della politica. A differenza del mondo anglosassone nel quale il rimando più immediato sarebbe al tema della obbligazione politica, in Italia, quando si parla di filosofia politica

il pensiero corre immediatamente al problema della distinzione tra politica e morale, tra ragione dell'individuo e ragione dello Stato, al problema se la condotta politica abbia le sue proprie leggi, soggiaccia a propri criteri di valutazione, se il fine giustifichi i mezzi, se gli Stati si possano governare coi paternostri o, come oggi si direbbe, se vi sia un'etica di gruppo distinta dall'etica individuale, o, seguendo la terminologia weberiana, se l'uomo politico segua l'etica della responsabilità o quella della convinzione, ecc²⁰⁴.

Infine, un quarto modo di intendere la filosofia politica è di considerarla «[...] come discorso critico, [...] sui presupposti, sulle condizioni di verità, sulla pretesa oggettività, o avalutatività, della scienza politica»²⁰⁵. In tal senso, la filosofia politica è concepita come *metascienza*, atta a fondare, criticare, legittimare la «[...] ricerca scientifica intesa come studio empirico dei comportamenti politici»²⁰⁶. Diventa cioè uno studio di secondo livello che si pone sopra al livello dei fatti.

²⁰¹ Ivi, p. 5.

²⁰² Ivi, p. 6.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Ivi, pp. 6-7.

²⁰⁵ Ivi, p. 7.

²⁰⁶ *Ibidem*.

Si tratta in tutta evidenza della proposta di tipi ideali da usare nella discussione, in particolare nel rapporto tra le diverse accezioni di filosofia politica e la scienza della politica²⁰⁷ ed è una classificazione con valore puramente analitico senza alcuna pretesa normativa. La stessa logica sottesa ai tipi ideali è quella che li vede contaminarsi nella realtà effettuale.

Ci dobbiamo quindi interrogare su quale sia il tipo di ‘filosofo politico’ che parla di ‘promesse non mantenute’. L’impressione è di una certa ambiguità frutto della sovrapposizione di piani che non riescono a stare assieme. Abbiamo visto che lo stesso metro di misura non è specificato in modo adeguato e che rimane evocato piuttosto che mostrato, ed è tenuto sullo sfondo. Dall’altra parte le ‘promesse non mantenute’ hanno la pretesa di rappresentare fatti, elementi della realtà politica, nella loro discrasia con il modello normativo. Questa dimensione fattuale viene ipotizzata come ‘vera’, come ‘fatto’, dandone per scontata la veridicità che non viene però argomentata ma solo assunta come un apriori nella argomentazione. Tra le diverse accezioni di filosofia politica, l’approccio è quello della ricerca dell’ottimo Stato, nella definizione dei suoi ideali fondativi. A questa dimensione si aggiungono, o per meglio dire si giustappongono, considerazioni che appartengono ad un’area di confine tra filosofia politica e scienza della politica, con l’accento posto sulle valutazioni svolte sui pretesi fatti empirici. Quale sia il rapporto tra i due piani non è del tutto chiaro, lasciando nel ragionamento le ambiguità già notate dai commentatori, tra gli altri Zolo, per il quale l’«[...] impressione è che lo statuto normativo delle promesse non mantenute contenesse qualche elemento di ambiguità»²⁰⁸.

Non v’è dubbio che la formula delle ‘promesse non mantenute della democrazia’ abbia avuto una straordinaria potenza comunicativa grazie alla sua efficacia retorica e abbia contribuito a costruire una persistente narrazione persuasiva. Quanto alla sua reale funzione euristica, è lecito avere dei dubbi forse perché, come lo stesso Bobbio ha osservato

²⁰⁷ Va ricordato come lo schema ‘molti a uno’, in cui i ‘molti’ sono le diverse accezioni di filosofia politica e l’uno è la singola scienza empirica della politica, che qui Bobbio propone come criterio di classificazione sia stato criticato da Danilo Zolo. Per Zolo non vi sarebbe ‘una’ scienza della politica di natura empirica nel senso delle scienze naturali, bensì ve ne sono molteplici, tra loro molto diverse ma comunque connesse a vizi di natura ideologica. Vedi: Danilo Zolo, *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma, 1989, in particolare il capitolo *La tragedia della scienza politica*, pp. 46-68.

²⁰⁸ Danilo Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 18. In un dialogo avviato ma interrotto dalla scomparsa di Bobbio nel 2004, Zolo ricorda che avrebbe voluto chiedergli chiarimenti sul preciso significato lessicale della espressione promesse non mantenute, chi avesse fatto queste promesse, perché non fossero state mantenute o se fossero sin da subito delle promesse da marinaio.

in altro contesto, ‘democrazia’ «è una parola troppo carica di significato emotivo per poter essere usata con un preciso significato descrittivo»²⁰⁹.

5.6 Le promesse non mantenute

5.6.1 Nascita della società pluralista

La concezione individualistica è alla base della democrazia, ne è un presupposto essenziale. A differenza della concezione organica della società, prevalente nella antichità e nella età di mezzo, per la quale il tutto viene prima delle parti, la società prima degli individui, per una concezione individualistica «[...] la società politica è un prodotto artificiale della volontà degli individui»²¹⁰. L’individualismo moderno ha diverse origini. Una prima è quella ontologica, in quanto

si incardina su una concezione atomistica della società quale compare tanto nella ricostruzione dello Stato di natura che precede lo stato civile nella filosofia politica da Hobbes a Kant quanto nella fondazione della nuova scienza l’economia politica il cui attore principale è l’*homo oeconomicus*²¹¹.

La seconda origine è quella etica in quanto al singolo individuo umano viene riconosciuta una personalità morale che lo distingue da tutte le altre specie viventi in natura: «[...] per esprimersi in termini kantiani [l’individuo] ha una dignità e non un prezzo»²¹².

In tempi più recenti, osserva Bobbio, il presupposto ontologico e quello etico sono «[...] diventati ostici ad una concezione laica della società»²¹³ e l’individualismo ha assunto la forma più dimessa dell’individualismo metodologico,

ovvero della dottrina secondo cui la prevalente concezione pragmatica della scienza prende le mosse per analizzare la società dalle azioni degli individui piuttosto che dalla società considerata come un tutto superiore alle sue parti. Individualistici in questo senso sono due fra i più complessi sistemi sociologici del nostro secolo quello di Pareto e quello di Weber. Oggi l’individualismo sta alla base dello studio delle decisioni collettive le

²⁰⁹ Norberto Bobbio intervista su *Egemonia e Democrazia*, in «Quaderni di Mondoperaio», Edizioni Avanti!, 1977.

²¹⁰ Ivi, p. 9.

²¹¹ Norberto Bobbio, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in «Teoria politica», III (1987), 3, pp. 3-17, ora in Id., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, cit., p. 333.

²¹² Ivi, p. 333.

²¹³ *Ibidem*.

scelte di questo o quel gruppo vengono analizzate partendo dalle scelte dei singoli decisori²¹⁴.

Peraltro, Bobbio ricorda come le tre distinte dimensioni della concezione individualista non prescindano «[...] dalla considerazione che l'uomo è anche un essere sociale, né considera l'individuo isolato micro e macrocosmo insieme, alla maniera di Stirner, in generale dell'anarchismo filosofico»²¹⁵. Vi sono due distinte concezioni individualistiche, l'una propria della tradizione liberale-libertaria, l'altra caratteristica della tradizione democratica. La prima «[...] rivendica la libertà dell'individuo dalla società»²¹⁶, la seconda

lo riconcilia con la società facendo della società il risultato di un libero accordo tra individui intelligenti. [La prima] fa dell'individuo un protagonista assoluto al di fuori di ogni vincolo sociale, [la seconda] lo fa protagonista di una nuova società che sorge dalle ceneri dell'antica, in cui le decisioni collettive sono prese dagli stessi individui o dai loro rappresentanti²¹⁷.

Alla dissoluzione della concezione organica della società e all'affermarsi di quella individualistica hanno concorso tre eventi nella storia del pensiero che si sono affermati nella modernità. Il primo è il contrattualismo sviluppatosi nel corso del XVII e del XVIII secolo e che parte dall'assunto che vi sia, o che vi sia stato, uno stato di natura in cui i singoli individui erano liberi, eguali e sovrani, e che tali individui si siano accordati «[...] per dar vita a un potere comune qui spetti la funzione di garantire la loro vita e la loro libertà nonché la loro proprietà»²¹⁸ e che quindi la fondazione dello Stato avvenga su basi razionali stabilite dagli individui portatori di diritti naturali preesistenti allo Stato che essi costituiscono.

Bobbio è tornato più e più volte sul modello contrattuale e giusnaturalistico di fondazione e legittimazione dello Stato moderno, facendone uno dei suoi temi ricorrenti.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Ivi, p. 334.

²¹⁶ Ivi, p. 333.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 9. Sui temi del contrattualismo e del giusnaturalismo, Bobbio è tornato più e più volte con una estesa messe di saggi. Tra gli altri Norberto Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo, Relazione introduttiva al VI Congresso internazionale della «Hegel Gesellschaft»* - Praga, 4-11 settembre 1966, «Rivista di filosofia», 1966, pp. 379-407, riprodotta in (a cura di) Claudio Cesa, *Hegel e il giusnaturalismo, Il pensiero politico di Hegel guida storica e critica*, Laterza Bari 1979, pp. 5-33, (*citarne alcuni altri tra i più importanti*). Vedi anche il lavoro collettivo Giuseppe Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, con saggi dello stesso Giuseppe Duso, Alessandro Biral, Oliviero Mancini, Adriana Cavarero, Fabio Fiore ed una ricca bibliografia curata da Maurizio Merlo e Mario Piccinini.

Con una certa approssimazione si può parlare (e se ne è spesso parlato) di un modello giusnaturalista circa l'origine e il fondamento dello stato o della società politica (o civile), che da Hobbes (che ne è il capostipite) giunge sino a Hegel incluso-escluso, e viene utilizzato, se pure con notevoli variazioni di contenuto, che peraltro non ne modificano gli elementi strutturali, da tutti i maggiori filosofi politici dell'età moderna. (Parlo di proposito non di scrittori politici in senso lato, ma di filosofi politici, intendendo riferirmi a scrittori di politica che mirano alla costruzione di una teoria razionale dello stato dedotta da, o in qualche modo accostata a, una teoria generale dell'uomo e della società, da Spinoza a Locke, da Pufendorf a Rousseau, da Kant al primo Fichte, e alla miriade di kantiani minori che accompagnano la fine della scuola del diritto naturale)²¹⁹.

Prima del presentarsi della visione giusnaturalista, la filosofia politica aveva fatto proprio per quasi duemila anni un modello ascrivibile a chi lo ha introdotto per primo, cioè Aristotele, e riproposto senza significative differenze dalla gran parte degli autori. Bobbio riporta il testo dello stesso Aristotele all'inizio del I libro della *Politica* in cui spiega come dalla famiglia sorga il villaggio e da questo la *polis*:

La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia. La prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio. [...] La comunità perfetta di più villaggi costituisce ormai la città, che ha raggiunto quello che si chiama livello dell'autosufficienza e che sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza (1252 a)²²⁰.

Il secondo evento è la «[...] nascita dell'economia politica, vale a dire di un'analisi della società e dei rapporti sociali il cui soggetto è ancora una volta il singolo individuo, l'*homo oeconomicus* e non il *politikón zôon* della tradizione»²²¹. È l'individuo singolo che persegue il bene della società in modo spesso inconsapevole giusto facendo gli stessi propri interessi. La metafora più nota di tale concezione è quella della mano invisibile introdotta da Adam Smith in *La ricchezza delle nazioni*²²², secondo cui, in un mercato libero, la ricerca egoistica dell'interesse personale degli individui produce un beneficio a tutta la società e non al solo individuo perché agisce una sorta di provvidenza immanente che porta l'intera società all'equilibrio economico.

Il terzo evento è la filosofia utilitaristica che, anziché partire da concetti vaghi quali 'natura' e simili, parte da stati individuali quale piacere e dolore e risolve il «[...] problema

²¹⁹ Norberto Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, ebook.

²²⁰ Aristotele, *La politica*, Laterza, Bari 1984, libro I, p. 32.

²²¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 9.

²²² Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776), Utet, Torino 1975, ediz.1996, prima edizione ebook 2013.

tradizionale del bene comune nella somma dei beni individuali o, secondo la formula benthamiana, nella felicità del maggior numero»²²³.

Per Bobbio, contrattualismo, economia politica ed utilitarismo, hanno contribuito a determinare una dottrina democratica che aveva immaginato

uno Stato senza corpi intermedi, caratteristici della società corporativa delle città medievali e dello Stato di ceti o di ordini precedenti all'affermazione delle monarchie assolute, una società politica in cui tra il popolo sovrano composto da tanti individui (una testa, un voto) e i suoi rappresentanti non vi fossero le società particolari deprecate da Rousseau e cancellate d'autorità dalla legge Le Chapelier (abrogata in Francia solo nel 1887)²²⁴.

Ma, nella storia delle democrazie reali che si sono affermate, è accaduto esattamente l'opposto in quanto i «[...] soggetti politicamente rilevanti sono diventati sempre più i gruppi, grandi organizzazioni, associazioni delle più diversa natura, sindacati delle più diverse professioni, partiti delle più diverse ideologie e non gli individui»²²⁵. Il sovrano, sia esso il popolo o la nazione, non è più

composto da individui che hanno acquistato il diritto di partecipare direttamente o indirettamente al governo il popolo come unità ideale o mistica ma il popolo diviso di fatto in gruppi contrapposti e in concorrenza tra loro con la loro relativa autonomia rispetto al governo centrale (autonomia che gli individui singoli hanno perduto o non hanno mai avuto se non in un modello ideale di governo democratico che è sempre stato smentito dai fatti)²²⁶.

L'ideale della democrazia sarebbe stato, per Bobbio, quello di una società centripeta, con un solo centro di potere, di cui il concetto di volontà generale di Rousseau è il simbolo forse più potente²²⁷. Se sono certamente scomparsi i corpi intermedi caratteristici dei vecchi regimi, è anche vero che le democrazie reali hanno visto nascere molteplici nuove organizzazioni che si pongono tra lo Stato e il singolo individuo sia in modo formale che in modo informale. I fatti contraddicono la previsione di Rousseau sulla scomparsa dei corpi intermedi e mostrano come le democrazie contemporanee siano democrazie pluraliste. La realtà, quindi, è quella di una società centrifuga, con molti centri di potere, «[...] una società policentrica o poliarchica (con espressione più forte ma non del tutto scorretta,

²²³ Norberto. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 9.

²²⁴ Ivi, p. 10.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Ivi, p. 10.

²²⁷ «È necessario, dunque, per avere veramente l'espressione della volontà generale, che non vi sia nello stato nessuna società parziale e che ogni cittadino non pensi che secondo il suo giudizio», Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale* (1761), cit., p. 43.

poliocratica)»²²⁸. La sovranità popolare era stata pensata a «immagine e somiglianza della sovranità del principe»²²⁹ con un modello di società monistica quando, invece, è il pluralismo a caratterizzare le società sottese agli Stati democratici.

Che tra i principi alla base della democrazia, oltre al superamento dei corpi intermedi esistenti nei regimi precedenti, vi fosse anche la promessa di evitare ed impedire la creazione e il consolidamento di moderni corpi intermedi non esistenti in precedenza, è una assunzione opinabile. A fronte dell'approccio di Rousseau e dei teorici della democrazia giacobina, con la loro radicale opposizione alla presenza di corpi intermedi e società parziali, c'è quello di un Tocqueville che vede e condivide, nel vivo della esperienza americana, una concezione meno individualistica della democrazia che invece prevede il ruolo di associazioni, gruppi e comunità locali, come fondamenti essenziali della democrazia stessa. Ha osservato Pasquino come sia dubbio che alcuni dei classici del pensiero democratico quali Madison e ancor più Tocqueville avessero promesso una democrazia individualistica. Anzi, egli osserva, «[...] quando inizia ad affermarsi, la democrazia non ha davvero promesso di essere individualistica. I corpi intermedi sono il prodotto delle capacità e delle disponibilità associative del cittadino e il pluralismo, ovvero una pluralità di gruppi in competizione fra loro e sempre in trasformazione, costituisce la garanzia del mantenimento della democrazia»²³⁰. Il 'potere del popolo' non è riducibile alla sola dimensione individualistica, dimensione che, anzi, non può garantire al singolo elettore, in una comunità estesa che comprende milioni di persone, una qualsivoglia efficacia al suo agire politico se rimane un individuo isolato.

Nella esperienza storica delle democrazie reali c'è stato da subito uno spostamento d'accento tra la astratta teoria di alcuni pensatori e la realtà dei gruppi organizzati di cittadini associati sulla base di comuni preferenze ed interessi da perseguire. La volontà e capacità dei cittadini di associarsi ha caratterizzato le democrazie storiche come regimi politici a fondamento pluralista. Quali che siano i giudizi su tali forme di pluralismo, e si tratta di giudizi oggetto di discussione, senza la competizione tra la pluralità di associazioni e gruppi organizzati, non si potrebbe neppure concepire la democrazia e, anzi, tale pluralità di soggetti ne garantisce il mantenimento. La democrazia non ha mai promesso, in realtà, di essere individualistica (Pasquino). Semmai una visione individualistica spinta, basata su un cittadino atomisticamente lasciato solo di fronte al sovrano, per quanto sovrano

²²⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 10-11. Sul concetto di poliarchia cfr. il capitolo dedicato in precedenza a Robert A. Dahl.

²²⁹ Ivi, p. 10.

²³⁰ Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, cit., p. 59.

democratico, all'interno di una società di massa, comporterebbe il rischio di scivolamenti in direzione autoritaria se non totalitaria.

C'è poi una critica interna al paradigma della concezione individualistica della democrazia, critica che evidenzia le difficoltà che incontrerebbe il cittadino singolo ed isolato ad esercitare in modo efficace il suo potere politico (Meaglia²³¹). È il tema che Kelsen aveva già posto nel corso degli anni '20 del '900 per argomentare la necessità, per la democrazia, dei partiti o di qualche altra organizzazione stabile con scopi analoghi proprio per la congenita impotenza dell'individuo in una società di massa ad esercitare i propri diritti politici: «[...] l'individuo isolato non ha, politicamente, alcuna esistenza reale, non potendo esercitare un reale influsso sulla formazione della volontà dello Stato»²³². Il problema che si pone oggi dopo un secolo dai primi testi di Kelsen sulla democrazia è, semmai, l'indebolimento se non la scomparsa vera e propria dei partiti di massa nei principali paesi democratici unita ad analogo indebolimento dei sindacati dei lavoratori e della stessa capacità di rappresentanza delle associazioni degli imprenditori. Ad occupare la scena pubblica sono sempre più partiti leggeri e transeunti, a guida spesso personalistica con leader cresciuti in fretta nel consenso popolare ed altrettanto velocemente ridimensionati, costituiti in più casi attorno a specifiche tematiche. Analogamente, le organizzazioni sociali hanno perso capacità di rappresentanza. L'effetto di insieme è quello della fluidità e provvisorietà, con un muoversi a ritroso riducendo il ruolo dei gruppi organizzati in modo stabile indietro in direzione di una società sempre più spezzettata, al limite di singoli individui. Nessuna nostalgia per un supposto bel tempo antico. Solo l'occasione, ancora una volta, per gettare uno sguardo disincantato sulla tensione tra ogni idea normativa e la realtà storica - che si tratti della idea di democrazia fatta di soli individui senza corpi intermedi, e mai esistita, o di democrazia basata teoricamente e fattualmente su corpi intermedi oggi indeboliti quando non sulla via della scomparsa.

In Bobbio pare esserci una ambiguità nella apparente sovrapposizione tra pluralismo sociale e rappresentanza degli interessi. Egli tratta il tema della rivincita degli interessi in modo distinto come una delle specifiche promesse non mantenute. Ma è del tutto evidente il legame molto stretto tra la presenza di gruppi organizzati, quali che siano, e l'emergere di interessi di parte, di cui i gruppi sono i portatori e che, anzi, proprio sulla tutela di interessi hanno trovato la ragione per costituirsi. L'ambiguità sta nel lasciar intendere che ogni gruppo o associazione sarebbe portatore di interessi di parte di natura meramente corporativa e sembra lasciare sullo sfondo i conflitti per la affermazione di preferenze

²³¹ Cfr. Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit.

²³² Hans Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, in *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 63.

diversi dagli interessi che sembrano ridursi per lo più alla dimensione degli interessi economici e materiali. I partiti politici non sono certo riducibili a meri gruppi di interesse, men che meno di meri interessi corporativi nel senso, appunto, di interessi economici e materiali. Quali che siano gli interessi dei ceti o classi sociali prevalenti che i singoli partiti vogliono rappresentare, tali interessi sono solo uno degli elementi costitutivi di un partito politico. Nell'agone politico si uniscono in modo inscindibile una pluralità di aspetti attorno ai quali si sviluppano i conflitti: valori, concezioni del mondo, interessi materiali. Le dimensioni ideologiche, simboliche, teleologiche, danno forma e giustificazione ai conflitti costruendo spesso argomentazioni che pretendono di dare carattere di generalità, di universalità, alle preferenze e agli interessi che sono, in realtà, di parte.

Nel caso dei partiti di ispirazione marxista, ad esempio, la rappresentanza degli interessi specifici del proletariato avviene in nome del suo carattere di classe generale e quindi i suoi interessi sono considerati come interessi generali e non particolari. Ma, analogamente, ciò vale per buona parte anche dei partiti con altre ispirazioni che pretendono di affermare i propri valori e programmi in nome dell'interesse generale. I conflitti politici sono spesso conflitti fra diverse pretese di affermare come generali preferenze e interessi in contrasto tra di loro. La pluralità dei corpi sociali nelle democrazie reali moderne e contemporanee riflette le molteplici faglie che attraversano la società e attorno a cui si creano gruppi ed associazioni, tra cui i partiti politici: le diverse classi sociali, visioni della vita, fedi religiose. Attorno a queste faglie hanno preso forma le grandi ideologie novecentesche con pretese universalistiche: i partiti operai di ispirazione marxista, quelli di ispirazione liberale, quelli di ispirazione cristiana.

Va inoltre considerato, come ha osservato Valentina Pazé²³³, che la presenza di associazioni, gruppi, partiti, sindacati, è l'esito dell'esercizio di alcune delle libertà negative, quelle di associazione e riunione, che sono tra i diritti che stanno alla base della democrazia e della idea di libertà, intesa come autonomia, che la caratterizza.

La dimensione pluralista della democrazia, insomma, lungi dall'essere l'esito non desiderato di una idea normativa della democrazia propria di alcuni dei suoi teorici ne è, al contrario, un aspetto qualificante e costitutivo. A conferma sta il fatto empirico che la qualità dei regimi democratici reali è tanto migliore quando, tra altri elementi, i loro sistemi politici e sociali sono caratterizzati da gruppi, partiti ed associazioni di interessi che sono robusti, strutturati, diffusi, rappresentativi. Il pluralismo dei gruppi è quindi una delle condizioni irrinunciabili per lo sviluppo e il consolidamento delle istituzioni democratiche.

²³³ Valentina Pazé, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, in «Teoria Politica», fascicolo 1, 2005, pp. 137-147.

5.6.2 Rivincita degli interessi

Il passaggio dalla democrazia diretta degli antichi a quella dei moderni implica quella forma specifica di delega data dagli individui che compongono il popolo a quei pochi di loro cui viene assegnato il compito di rappresentarli politicamente. La rappresentanza politica, rimarca Bobbio, è «[...] una forma di rappresentanza in cui il rappresentante, essendo chiamato a perseguire gli interessi della nazione, non può essere soggetto a un mandato vincolato»²³⁴. Al contrario, la rappresentanza degli interessi si fonda su un principio opposto, proprio del diritto privato e prevede forme di mandato vincolato, tanto che, in tali fattispecie, il mandato può essere revocato nel caso in cui chi lo ha dato al proprio rappresentante lo può anche ritirare laddove ritenga sia stato esercitato andando oltre i limiti di mandato assegnati (revoca per eccesso di mandato).

Quale sia 'l'interesse della nazione', come lo stesso si possa determinare, chi debba decidere nell'interpretarlo, sono domande che rimangono in uno spazio di ambiguità irrisolvibile in quanto costitutivamente aporetico. Ambiguità e aporie che riguardano tanto la filosofia politica, vedi il concetto di 'volontà generale' di Rousseau con le sue molteplici e contrapposte interpretazioni, quanto la storia. Come ricorda Bobbio

Uno dei dibattiti più celebri e storicamente significativi che si svolse all'Assemblea costituente francese, da cui nacque la costituzione del 1791, fu quello che vide il trionfo di coloro che sostennero che il deputato, una volta eletto, diventava il rappresentante della nazione e non era più rappresentante degli elettori come tale non era vincolato ad alcun mandato²³⁵.

Una volta eletto, il parlamentare smette di rappresentare i singoli che lo hanno eletto per rappresentare, invece, la 'nazione', il 'bene comune', l'interesse generale o, comunque, la totalità sublimata degli interessi della comunità ma non più gli interessi specifici, singoli, parziali. La radicale discontinuità, sul piano della teoria e su quello della prassi, voleva essere netta nei confronti dello Stato dei ceti e degli ordini con i relativi diritti. Era stato lo stesso re Luigi XVI, nel convocare gli Stati generali nel 1789, ad esercitare una sua prerogativa che gli consentiva di pretendere che i delegati degli ordini partecipassero all'assemblea senza restrizione di poteri. L'Assemblea costituente eletta dal popolo trasferì quel mandato libero dalla sovranità del re alla propria sovranità.

Da allora il divieto di mandato imperativo è diventata una regola costante di tutte le costituzioni di democrazia rappresentativa e la difesa ad oltranza della rappresentanza

²³⁴ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 11.

²³⁵ Ivi, p. 11.

politica ha trovato sempre dei convinti sostenitori nei fautori della democrazia rappresentativa contro i tentativi di sostituirla o di integrarla con la rappresentanza degli interessi²³⁶.

Tanto fermo il principio della rappresentanza politica di contro a quello della rappresentanza degli interessi, quanto disatteso nella vicenda storica delle democrazie reali, «[...] mai norma costituzionale è stata più violata del divieto di mandato imperativo»²³⁷.

È il pluralismo della società a rendere inattuabile tale principio, per la presenza «[...] di gruppi relativamente autonomi che lottano per la loro supremazia, per far valere i propri interessi contro altri gruppi»²³⁸. Ogni gruppo ritiene che i propri siano gli interessi generali e non ci sono né possono essere, quindi, criteri univoci che permettano «[...] di distinguere l'interesse generale dall'interesse particolare di questo o quel gruppo, o dalla combinazione di interessi particolari di gruppi che si accordano tra loro a dispetto di altri»²³⁹. Le organizzazioni sindacali sono uno degli esempi di rappresentanza di interessi particolari, con la loro capacità di stipulare accordi nazionali riguardanti le condizioni di lavoro e il reddito dei lavoratori che rappresentano, accordi che hanno una rilevante influenza politica. Anche se Bobbio non lo esplicita, analogo è il ruolo della estesa molteplicità dei soggetti che rappresentano i diversi interessi che si esprimono nella società, siano essi interessi di natura direttamente economica, come nel caso delle associazioni di rappresentanza delle varie categorie imprenditoriali, che interessi legati alla tutela di valori e stili di vita quali quelli rappresentati, ad esempio, dalle varie Chiese, tra cui quella cattolica.

Ma è al cuore della forma democratica di Stato che è avvenuto, nei fatti, il tradimento del principio del divieto del mandato imperativo per i parlamentari eletti, ed è avvenuto per la logica stessa sottesa alla costituzione ed azione dei partiti politici:

Ma che cosa rappresenta la disciplina di partito se non un'aperta violazione del divieto di mandato imperativo? Coloro che talvolta sfuggono a disciplina di partito approfittando del voto segreto non sono forse bollati come franchi tiratori cioè come reprobri da additare alla pubblica riprovazione?²⁴⁰.

A partire dall'immediato dopoguerra, Bobbio è tornato più volte sul ruolo dei partiti politici quale elemento necessario, costitutivo di uno Stato democratico, per poter dare forma alle preferenze che si esprimono nella società quanto ad interessi, a valori, stili di vita, preferenze religiose e ad ogni altro aspetto della vita sociale che richieda decisioni

²³⁶ *Ivi*, p. 12.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

politiche collettivamente vincolanti. La pluralità dei partiti in competizione libera tra di loro è alla base delle democrazie contemporanee (Kelsen, Schumpeter, Dahl, Sartori). L'esser parte, una delle parti, e al contempo pretendere di rappresentare l'interesse generale, la nazione, il bene comune, il 'tutto' è proprio del partito politico nella sua competizione per il potere. I partiti possono poi avere gradi maggiori o minori di identità ideologica, far proprie narrazioni più o meno strutturate, oppure avere un diverso grado di rappresentanza di specifici interessi sociali da tutelare. Nella realtà le dimensioni ideologiche e identitarie si intrecciano con quelle degli interessi rappresentati e la dimensione simbolica si accompagna alla materialità degli interessi tutelati. Nella democrazia dei partiti, e la democrazia non può che essere democrazia dei partiti, l'individuo singolo, il cittadino solo con la sua personalità morale, rimane sullo sfondo come presupposto logico del processo democratico ma rimane pura finzione quella di pensare che egli scelga dei rappresentanti della 'nazione'. Al contrario, egli sceglie, tramite il partito cui dà il voto, la 'parte' che rappresenta le proprie preferenze in termini di interessi e valori e pretende, implicitamente, che tale sua parte diventi il tutto, l'interesse generale della nazione.

Tale dinamica vale anche all'interno del partito nei confronti degli eletti. I cittadini votano i candidati inseriti dai partiti nelle liste elettorali. A seconda dei diversi sistemi elettorali e delle modalità di formazione delle liste, il peso del gruppo dirigente del singolo partito nella scelta di chi verrà eletto può variare in modo anche molto rilevante fino quasi alla nomina diretta del parlamentare da parte del partito lasciando agli elettori uno spazio molto ridotto o addirittura nullo di scelta una volta dato il voto allo specifico partito. Ciò rende ancor più evanescente il divieto costituzionale del mandato imperativo per il parlamentare. Tale regola, peraltro, è priva di sanzione. Al contrario,

L'unica sanzione temibile per il deputato la cui rielezione dipende dal sostegno del partito è quella che viene dalla trasgressione della regola opposta che gli impone di considerarsi vincolato al mandato che dal proprio partito ha ricevuto²⁴¹.

Bobbio lamenta una rivincita, «[...] oserei dire definitiva»²⁴², della rappresentanza degli interessi su quella politica, nella dinamica dei rapporti tra i grandi portatori di interessi (sindacati dei lavoratori dipendenti e associazioni delle imprese) e le istituzioni pubbliche a cominciare dal Parlamento. È il modello chiamato neocorporativo che caratterizza buona parte delle grandi democrazie presenti in Europa e che vede il Parlamento, soggetto teoricamente portatore dell'interesse generale, cioè della rappresentanza politica, ridotto al duplice ruolo di mediatore tra le parti sociali e di garante, spesso impotente, della attuazione degli accordi che tra le stesse sono stati stipulati.

²⁴¹ Ivi, p. 13.

²⁴² *Ibidem*.

Questo modello neocorporativo segna una delle trasformazioni della democrazia in quanto adotta una procedura per risolvere i conflitti sociali basata sull'«[...] accordo fra grandi organizzazioni, che non ha niente a che vedere con la rappresentanza politica, ed è invece un'espressione tipica della rappresentanza degli interessi»²⁴³.

Gli interessi contrapposti vengono regolati dalla figura del contratto e non a caso si parla di scambio politico.

[I] conflitti che si risolvono attraverso trattative, transazioni, negoziazioni, compromessi, convenzioni, accordi, e si concludono, o si auspica che si concludano, in un patto sociale con riferimento alle forze sociali (i sindacati), o in un patto politico con riferimento alle forze politiche (i partiti), o addirittura in un patto nazionale con riferimento alla riforma costituzionale.²⁴⁴

Malgrado lo Stato si sia ingrandito ed esteso «[...] sino a suscitare l'immagine della piovra dai mille tentacoli»²⁴⁵, è la figura del contratto, tipica figura del diritto privato, quella che sempre più spesso viene impiegata nel pensiero politico per dar conto dei rapporti reali all'interno dello Stato. È stata introdotta l'idea di un nuovo contrattualismo, con finalità prescrittive o almeno «[...] debolmente propositiv[e], con riguardo addirittura a una rifondazione del patto politico generale»²⁴⁶.

Questa raffigurazione è altra da quella che, lungo tutta la storia della formazione dello Stato moderno, ne ha caratterizzato, in modo prevalente, la teoria politica e giuridica. Parlo, dice Bobbio, di

raffigurazione perché la teoria dello Stato moderno è tutta incentrata sulla figura della legge come principale fonte di normazione dei rapporti di convivenza contrapposta la figura del contratto la cui forza normativa è subordinata a quella della legge si esplica soltanto nei limiti di validità stabiliti dalla legge e tutto il più riappare sotto forma di diritto pattizio laddove la sovranità del singolo stato si scontra con l'eguale sovranità degli altri Stati²⁴⁷.

La figura del contratto sta sì alla base della raffigurazione dello Stato moderno ma si esaurisce non appena ha svolto la sua funzione fondante perché dopo viene lasciato spazio alla «legge che instaura i rapporti di subordinazione». Ad assicurare «[...] l'unità del tutto è la legge, e chi ha il potere di fare le leggi [...] è il sovrano»²⁴⁸. Raffigurazione, finzione,

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 142.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 141.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 142.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 143

²⁴⁸ *Ivi*, p. 144

ben diversa dalla realtà politica effettiva. La realtà della politica è quella dei conflitti che non possono trovare pace definitiva, ma solo «[...] accordi momentanei, tregue, e quei trattati di pace più duraturi che sono le costituzioni»²⁴⁹. La discrasia tra realtà e raffigurazione è evidente pensando al conflitto secolare tra ceti e monarca, tra parlamenti e corona, e, dall'altro lato, la dottrina dello Stato «[...] imperniata sul concetto di sovranità, di unità di potere, di primato del potere legislativo, che si viene elaborando nello stesso periodo di tempo per opera degli scrittori politici e di diritto pubblico da Bodin a Rousseau, da Hobbes ad Hegel»²⁵⁰.

Qui Bobbio introduce una nota metodologica importante che ci ricorda come ogni dottrina abbia, insieme, un carattere descrittivo e uno prescrittivo, normativo, e abbia la pretesa di tracciare

le linee di quello che dovrebbe essere, mentre ama presentarsi come comprensione e spiegazione di quel che accade, talora sovrapponendosi alla realtà, forzandola, adattandola, semplificandola per ridurla in un sistema composto, unitario e corrente, spinta non sempre soltanto da passioni intellettuali ma anche da ambizione progettuale, può contribuire a ritardare la presa di coscienza delle trasformazioni in corso o a fornire di esse interpretazioni distorte²⁵¹.

Si potrebbe dire che si tratta di una nota, forse, rivolta a sé stesso. Infatti, da un lato, considera la rivincita degli interessi come una delle promesse non mantenute della democrazia, e quindi come una patologia, come scostamento dal modello normativo, dall'altro tratteggia in modo lucido il «[...] divario tra il modello tramandato dello Stato come potere concentrato, unitario ed organico, e la realtà di una società lacerata divisa in gruppi antagonisti»²⁵² e osserva come si tratti dell'«[...] assetto normale, o destinato a diventare tale, delle moderne democrazie [e non come] apparente fase degenerativa del processo di formazione dello Stato moderno»²⁵³. Furono parte degli autori conservatori a vedere in tale pluralismo una forma patologica quando, in realtà, esso mostrava solo i limiti dei loro strumenti concettuali. L'esito fu una intensa polemica antidemocratica che Bobbio qui si limita a riferire alle tesi di Pareto e di Schmitt ma che riguarda anche molti altri autori. Con un significato dispregiativo, questa «[...] società divisa disarticolata frammentata incapace di ritrovare l'unità perduta»²⁵⁴ è stata definita '*mérécratie*', cioè 'crazia' delle

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Ivi, pp. 144-145

²⁵² Ivi, p. 146

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Ivi, p. 147

parti, potere delle parti, intendendo una «indebita sopraffazione delle parti sul tutto, [...] la forma contemporanea dell'eterno particolarismo»²⁵⁵.

La realtà degli interessi di parte che svuotano, tradiscono, scompongono l'idea normativa unitaria (bene della nazione, interesse generale, bene comune) nella molteplicità dei contratti stipulati tra le parti in quelle che sono le costituzioni materiali, per Bobbio, riguarda sia il 'grande mercato' che il 'piccolo mercato'. Sono due espressioni usate solo nella sottotitolazione del capitolo ma che è utile riprendere perché sintetizzano bene la distinzione tra ciò che accade nei piani alti della politica e dello Stato, segnandone le logiche effettuali di funzionamento, e ciò che appare in basso, nelle relazioni tra i cittadini e le persone che essi votano per rappresentare i loro interessi.

Quanto al 'grande mercato', la Costituzione italiana prevede, nella formazione del governo, una serie di atti unilaterali d'imperio che nasconde, nella realtà, «trattative, negoziati, accordi faticosamente raggiunti la cui forza dipende, come accade in tutti gli accordi, dal rispetto del principio di reciprocità del *do ut des*»²⁵⁶. Insomma, il processo reale è quello tipico della negoziazione dei contratti privati.

Il potere del presidente del consiglio previsto dalla costituzione si esercita nei limiti imposti dagli accordi fra partiti, tanto che qualcuno ha potuto definire il manuale Cencelli²⁵⁷ la *Grundnorm* dell'ordinamento italiano²⁵⁸.

Ma è la «[...] pratica inoperatività del divieto di mandato imperativo»²⁵⁹ a rappresentare plasticamente lo iato più significativo tra costituzione materiale e costituzione formale laddove, all'art. 67, recita «Ogni membro del Parlamento rappresenta la nazione»²⁶⁰. Bobbio osserva come si tratti di una affermazione che «[...] suona falsa se non addirittura ridicola. Ogni membro del Parlamento rappresenta prima di tutto il proprio partito, così

²⁵⁵ Ivi, p. 148. Citazione di Bobbio da Raymond Polin, *La liberté de notre temps*, Vrin, Paris 1977, pp. 216 e segg.

²⁵⁶ Ivi, p. 149.

²⁵⁷ Manuale Cencelli è locuzione nata in ambiente giornalistico per descrivere la assegnazione di ruoli politici e di governo agli esponenti dei vari partiti e relative correnti in relazione al loro peso in termini di consenso. Per estensione di significato, e con un uso dispregiativo e derisorio, la espressione indica nomine fatte senza rispettare criteri di merito e con una logica di pura spartizione.

²⁵⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 150.

²⁵⁹ Ivi, p. 151.

²⁶⁰ Costituzione della Repubblica Italiana, art. 67.

come in uno stato di ceti il delegato rappresentava prima di tutti gli interessi del proprio ceto»²⁶¹.

Sarebbe improprio un confronto tra Stato dei ceti e i moderni partiti politici. Bobbio vuole qui rimarcare, una volta di più, quanto «sia difficile vedere attuato in pratica l'ideale dell'unità statale al di sopra delle parti anche quando i soggetti politici non sono più i gruppi, i ceti, gli ordini che difendono interessi particolari, ma gli individui di uno stato democratico investiti di una pubblica funzione»²⁶². Le società parziali²⁶³, portatrici di interessi di parte, con l'avvento della democrazia sono

enormemente aumentate sia per effetto dello stesso sviluppo della democrazia da cui sono nati i grandi partiti di massa, sia in conseguenza della formazione di grandi organizzazioni per la difesa di interessi economici nelle società industriali, caratterizzate da forti concentrazioni di potere economico²⁶⁴.

Negoziazioni continue tra i diversi soggetti (partiti politici, associazioni di rappresentanza degli interessi delle imprese, sindacati dei lavoratori, associazioni che esprimono ed orientano parti significative di opinione pubblica), aventi potere talvolta quasi sovrano, rappresentano la trama reale dei rapporti di potere nella società contemporanea, in cui il «[...] il governo, il 'sovrano' nel senso tradizionale della parola, il cui posto dovrebbe essere *super partes*, figura come un potentato fra gli altri, e non sempre è il più forte»²⁶⁵.

²⁶¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 152.

²⁶² Ivi, p. 152.

²⁶³ Bobbio ricorda qui come Rousseau volesse vietare, nella sua repubblica ideale, le società parziali perché avrebbero fatto valere gli interessi parziali di contro alla volontà generale. Va ricordato come l'ostracismo nei confronti delle società parziali sia già presente nella «articolata complessa e accurata [...] tipologia hobbesiana delle società particolari», come Bobbio aveva osservato nella conferenza del febbraio 1980: «Un teorico convinto e coerente dell'unità dello Stato, come Hobbes, non vede di buon occhio il formarsi dei partiti o fazioni (che chiama di solito *factions or conspiracies*). Sul danno che il formarsi di partiti reca allo Stato si era già soffermato con la massima decisione in due passi del *De Cive*, l'uno nel capitolo dodicesimo che esamina le cause di disgregazione dello stato, e tra queste cause, oltre la propagazione di dottrine sediziose, considera la formazione di gruppi volti a mettere in pratica queste dottrine, paragonati alle sorelle di Medea che tagliano a pezzi il vecchio padre e lo mettono a cuocere per farlo rivivere (invece lo uccidono); l'altro, nel capitolo successivo, sui doveri dei sovrani, fra i quali annovera quello di sciogliere i partiti, considerati uno Stato nello Stato». Norberto Bobbio, *Hobbes e le società parziali*, Conferenza tenuta alla Biblioteca Filosofica di Torino il 18 febbraio 1980, in «Quaderni della biblioteca filosofica di Torino», nr. 59, Torino 1981, pp. 375-394, p. 387

²⁶⁴ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 153.

²⁶⁵ Ivi, p. 153.

C'è, a fianco di questo mercato più grande, quello piccolo, solitamente chiamato 'mercato politico', in cui i cittadini elettori, in quanto tali, diventano *clientes* trasformando un rapporto che dovrebbe essere pubblico in rapporto privato, di scambio tra voto e favori, con una modalità propria del contratto di natura privatistica. È un fenomeno legato al ruolo dei partiti e alla loro capacità di superare il mandato libero degli eletti in mandato vincolato: il contratto privato con lo scambio tra voto e benefici personali (o di gruppo) è possibile solo se chi lo stipula è in grado di assicurare i benefici promessi che, in quanto benefici di una parte, sono un fragrante tradimento dell'idea dell'interesse generale (o come altro lo si voglia chiamare). Che il «[...] cittadino chiamato a scegliere il suo rappresentante politico non scegliesse la persona o il gruppo che gli dava le maggiori garanzie di soddisfare i suoi interessi»²⁶⁶ era una illusione tutt'ora tarda a morire, un presupposto sbagliato. Il voto di opinione è merce sempre più rara mentre si estende il voto di scambio.

Il consenso attraverso il voto è una prestazione positiva: una prestazione positiva richiede in genere una controprestazione. Prestazione e controprestazione sono gli elementi dei contratti bilaterali. Il mercato politico in uno stato democratico è fatto di tanti accordi bilaterali quanti sono gli elettori. In questi accordi la prestazione da parte degli elettori è il voto, la controprestazione da parte dell'eletto è un vantaggio (sotto forma di un bene o di un servizio) oppure l'esonero da uno svantaggio²⁶⁷.

L'idea di una società monistica, priva del pluralismo dei corpi sociali che organizzano e danno forza alle molteplici preferenze degli individui, è una idea irenica. È una idea che assume sia possibile sublimare i conflitti tra gli individui e i gruppi nella loro competizione per affermare le contrastanti preferenze, siano esse gli interessi economici e materiali, stili di vita, le credenze religiose.

L'idea, insomma, che ci sia stato nel passato, o che ci possa essere nel futuro e che sia desiderabile, una età dell'oro nella quale la società raggiunge la pace, avendo espunto i conflitti che la caratterizzano, avendo domato le passioni degli uomini che ne stanno alla base. È illusorio pensare che la *stasis* possa essere espunta dalla vita della *polis* di cui, invece, è elemento costitutivo non esorcizzabile. Il conflitto è il *proprium* dell'agire politico: «[...] il conflitto, in tutta la sua vasta gamma di espressioni, non è altro che la realtà della politica, il suo *factum*, la sua fatticità - o anche [...] la sua finitezza»²⁶⁸. Lo ha spiegato bene, tra gli altri, Madison che ha mostrato come «[...] le cause latenti della faziosità

²⁶⁶ Ivi, p. 154.

²⁶⁷ Ivi, pp. 156-157.

²⁶⁸ Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 17.

[siano], intessute nella natura stessa dell'uomo»²⁶⁹ e le cui «[...] fonti più comuni e dureture [...] sono [...] fornite dalla varia o ineguale distribuzione delle ricchezze. Coloro che posseggono e coloro che non hanno proprietà, hanno sempre costituito i contrastanti interessi nella società»²⁷⁰. Di conseguenza non c'è modo di eliminare le cause di faziosità con i relativi conflitti per cui «[...] bisogna, dunque, limitarsi a trovare dei rimedi atti a limitare gli effetti di esse»²⁷¹. Il compito diventa quello di trovare un equilibrio, un compromesso, tra salvaguardia dell'interesse pubblico e il bene dei singoli dal pericolo delle fazioni senza «[...] intaccare lo spirito e la prassi democratica»²⁷². Per Madison, una 'democrazia pura', intesa come democrazia diretta in una società con un limitato numero di cittadini, «[...] non offre alcun possibile rimedio ai guai delle fazioni»²⁷³:

Avverrà quasi sempre che un interesse una passione accomunino la maggioranza; la stessa forma di governo favorisce le possibilità di comunicazione e di accordo; e nulla v'è che possa controllare gli impulsi che spingono a sacrificare la parte più debole o un individuo poco gradito. È così, pertanto, che le democrazie hanno sempre offerto spettacolo di turbolenza e di dissidi, si sono sempre dimostrate in contrasto con ogni forma di garanzia della persona o delle cose; e hanno vissuto una vita che è stata tanto breve, quanto violenta ne è stata la morte²⁷⁴.

L'età dell'oro, declinata nel passato o programma per il futuro, è una idea-mito che attraversa la storia del pensiero a partire da Esiodo per passare ad Ovidio, Virgilio, per arrivare a Rousseau²⁷⁵ e poi a Marx, solo per citare alcuni autori, che stata fatta propria da tutti gli utopisti, e che assume nel tempo forme alquanto varie. Platone, pur lucidamente realista nel comprendere le passioni umane e la conseguente dimensione agonale dell'agire politico, nella *Repubblica*²⁷⁶, disegna lo Stato ideale governato dai filosofi in cui l'idea di bene informa l'azione della *polis*, sublimando i conflitti e raggiungendo uno stato di pace perpetua che esorcizza la *stasis* al suo interno. Lo stesso cristianesimo, con l'idea di paradiso terrestre e di caduta a seguito del peccato originale di Adamo ed Eva, può essere iscritto in questa visione di una età dell'oro da cui l'uomo, esercitando una propria scelta libera, ha deciso di uscire ma che potrà tornare alla fine dei tempi nella *civitate dei*.

²⁶⁹ Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Il federalista* (1788), cit., p. 58.

²⁷⁰ Ivi, p. 59.

²⁷¹ Ivi, p. 60.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Ivi, p. 61.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), Editori Riuniti, Roma 1968, edizione 1987.

²⁷⁶ Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1974.

Emergono qui aporie che sono proprie del pensiero politico in generale, cui il pensiero di Bobbio non pare sottrarsi. I tre eventi del pensiero moderno che egli pone alla base della concezione della democrazia (giusnaturalismo, economia politica, utilitarismo) hanno in comune la pretesa di dare una risposta razionale ai temi della fondazione ‘giusta’ dello Stato, dello sviluppo della ricchezza sociale, del ‘bene’ per i cittadini. Quale che sia la risposta che ognuno di essi dà nel proprio ambito, sono accumulati dalla pretesa di dare una risposta o, meglio, la risposta. Basti pensare al procedere *more geometrico* di Hobbes nella sua costruzione razionale dello Stato moderno: calcolo, come calcoli sono quelli di Smith, di Bentham, di Spencer. In una prospettiva filosofica e politica totalmente diversa, anche Marx rientra in questo paradigma: rimosse le ragioni dei conflitti tra gli uomini, che per lui sono frutto dello sfruttamento dell’uomo sull’uomo e della lotta di classe, ci sarà un tempo futuro pacificato. Alla fine, come scrisse Lenin in *Stato e rivoluzione*, anche la cuoca potrà dirigere lo Stato.

L’idea comune di numerosi pensatori politici è la politica possa produrre soluzioni razionali ai problemi del giusto, del bene, dell’utile, in modo tale che il conflitto possa essere, se non del tutto espunto, almeno sublimato all’interno della società e quindi che essa stessa si possa dissolvere in mera amministrazione, puro calcolo, razionalità dispiegata, pacificata. In altre parole, che possa esserci neutralizzazione dei conflitti e ‘pace perpetua’ in nome di un interesse generale supposto esistente, non ambiguo, riconosciuto, condiviso, perseguibile e perseguito. È una idea normativa che ha alla sua base una antropologia positiva, cioè una visione dell’uomo come essere buono, giusto o razionale, magari impedito dall’esserlo da ragioni storiche contingenti, che però possono essere rimosse. La visione di età dell’oro più o meno mitiche, più o meno ascritte a passate realtà storiche effettuali (Esiodo, Rousseau), serve a rafforzare tale concezione.

È una visione che non può che stare confinata nell’ambito del dover essere e non della realtà storica, che mostra come la vita delle comunità sia il luogo di congenite ed ineludibili conflittualità, sia all’interno della comunità che tra le varie comunità, e che *stasis* e *polemos* sono dimensioni connaturate all’agire politico. Buona parte del pensiero politico è, da sempre, la storia dei tentativi di esorcizzare il rischio che i conflitti superino la condizione di latenza per diventare ‘guerre’ civili interne alla comunità o guerre esterne tra le comunità, le *polis*, gli Stati, partendo comunque dalla consapevolezza che il conflitto è costitutivo dell’agire politico²⁷⁷.

L’aporia sta nel pensare vi possa essere una idea di ‘bene comune’, quale esso sia e comunque fondato, quando la realtà della società, e quindi della politica che in essa agisce, ne mostra quotidianamente la totale illusorietà. Mostra cioè che si tratta, come direbbe

²⁷⁷ Cfr. Umberto Curi, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, cit.

Pareto, di ‘derivazione’²⁷⁸, cioè di giustificazione ideologica usata per legittimare una o l’altra specifica politica. La lezione nichilista di Max Weber sul politeismo dei valori, tanto infondati quanto cogenti nella storia, rende chiara la presenza di una dimensione latente tragica propria dell’agire politico cui la democrazia non si sottrae.

5.6.3 Persistenza delle oligarchie

Che nelle democrazie reali non sia stato sconfitto il potere oligarchico è, per Bobbio, un fatto assodato, un «[...] tema molto trattato e poco controverso»²⁷⁹. Il richiamo è alla teoria della classe politica di Gaetano Mosca per il quale in tutte le società «[...] esistono due classi di persone: quella dei governanti e l’altra dei governati»²⁸⁰. In seguito, Pareto ha sviluppato una propria teoria delle élite che è, nella sostanza, allineata alle tesi di Mosca.

Nella storia del pensiero politico il significato di oligarchia non si sovrappone affatto al concetto ‘governo di pochi’, in quanto ha un diverso spazio semantico e un diverso valore assiologico, come lo stesso Bobbio ha documentato in modo convincente in più occasioni²⁸¹.

²⁷⁸ Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Barbera Editore, Firenze 1916. Su Pareto si vedano i saggi di Bobbio raccolti in Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit.

²⁷⁹ Ivi, p. 13.

²⁸⁰ Questa la citazione completa «Fra le tendenze ed i fatti costanti, che si trovano in tutti gli organismi politici, uno ve n’è la cui evidenza può essere facilmente a tutti manifesta: in tutte le società, a cominciare da quelle più mediocrementemente sviluppate e che sono appena arrivate ai primordi della civiltà, fino alle più colte e più forti, esistono due classi di persone: quella dei governanti e l’altra dei governati», p. 91, G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, 1896; 2a edizione con una seconda parte inedita F.lli Bocca, Torino 1923. – IX. 514 p.; 24 cm., 1a edizione elettronica 23 aprile 2012, https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/mosca/elementi_di_scienza_politica/pdf/mosca_elementi_di_scienza_politica.pdf. Tra le altre si vedano le considerazioni di Bobbio su Mosca in Norberto Bobbio, ‘*Gaetano Mosca e la scienza politica*’, *Giornale Degli Economisti e Annali Di Economia*, vol. 18, no. 9/10, EGEA SpA, 1959, pp. 471–90, <http://www.jstor.org/stable/23237425>.

²⁸¹ Tra l’altro in Norberto Bobbio, *Oligarchia*, in (a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino), *Dizionario di politica*, cit., pp. 698-701. Le citazioni che seguono di Platone, Aristotele, Bodin, sono riprese dal testo di Bobbio. Sul concetto di oligarchia cfr. anche Giulio Azzolini, *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell’età globale*, Laterza, Roma-Bari 2017, Edizione digitale gennaio 2017. «Per ‘oligarchia’ non intenderemo quindi, secondo le accezioni prevalenti nel mondo classico, né una forma politica degenerata né il governo dei ricchi, bensì, etimologicamente, il comando di pochi. Tale significato descrittivo, per il quale l’oligarchia designa semplicemente il puro fatto che il potere supremo viene esercitato da un ristretto gruppo di persone, si è imposto sul finire del diciannovesimo secolo insieme alla prospettiva generalmente (e genericamente) detta elitista», cit., *Introduzione*.

Tradizionalmente ‘oligarchico’ è il termine usato per designare la forma ‘cattiva’ del governo dei pochi, che nella sua forma positiva è l’aristocrazia, cioè il governo dei migliori quali che siano i criteri di definizione e scelta dei migliori.

Per Platone l’oligarchia è «[...] la costituzione fondata sul censo [...] in cui i ricchi governano, mentre il povero non può partecipare al potere»²⁸². Analogamente per Aristotele l’oligarchia è quella forma di governo «quando governano i ricchi ed in genere i liberi sono molti e i ricchi pochi»²⁸³. Per Bodin, citato da Bobbio, «[...] l’aristocrazia può essere dispotica, legittima, faziosa; quest'ultimo tipo nell'antichità veniva chiamato oligarchia, cioè Signoria esercitata da un piccolo numero di dominanti. Per questo gli antichi usavano sempre il nome di oligarchia con significato negativo e aristocrazia invece con significato positivo»²⁸⁴. ‘Oligarchia’ ha conservato nel tempo un significato valutativo negativo, ed è stata ed è usata come mezzo di polemica politica senza riuscire però ad avere un chiaro significato descrittivo:

Oligarchia non designa tanto questa o quella istituzione, non sta a indicare una forma specifica di governo, ma si limita a richiamare la nostra attenzione sul fatto, sul puro e semplice fatto, che il potere supremo è detenuto da un ristretto gruppo di persone tendenzialmente chiuso, legate tra loro da vincoli di sangue, di interesse o d'altro genere, che godono di particolari privilegi e si servono di tutti i mezzi che il potere mette loro a disposizione per mantenerli²⁸⁵.

A differenza di termini quali ‘democrazia’ e ‘monarchia’, il cui uso normale si limita alla sfera dei rapporti politici, l’espressione ‘oligarchia’ si estende per analogia in modo molto facile a rapporti di potere altri rispetto a quelli strettamente politici per «[...] designare lo stesso fenomeno del dominio di un gruppo ristretto e chiuso di persone in organizzazioni diverse dallo Stato: onde si parla di oligarchie economiche, militari, sacerdotali, burocratiche, sindacali, finanziarie e via discorrendo»²⁸⁶.

È con gli autori ‘elitisti’ Mosca, Pareto, Michels, che il concetto di oligarchia acquisisce un più preciso significato descrittivo perdendo la accezione assiologicamente nettamente negativa per spostarsi verso una più neutra. In realtà Mosca e Pareto denotano il concetto con espressioni diverse da oligarchia: ‘classe politica’, ‘minoranza governante’, ‘aristocrazia’, ‘classe eletta’, ‘plutocrazia’. Il concetto però rimane quello della inevitabile sostanza oligarchica di ogni forma di governo: a governare, nei fatti, sono sempre i pochi, le minoranze. È Michels ad usare espressamente il termine, modificandone in certo modo

²⁸² Platone, *Repubblica*, cit., 550c.

²⁸³ Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1279 b.

²⁸⁴ Jean Bodin, *Le six livres de la république*, 1579, libro II, cap. VI.

²⁸⁵ Norberto Bobbio, *Oligarchia*, cit., p. 698.

²⁸⁶ *Ibidem*.

il significato datogli dagli antichi e conservato per millenni, per affermare quella che ha definito essere la legge ferrea della oligarchia, ovvero la constatazione che «[...] il formarsi di oligarchie in seno alle molteplici forme di democrazia è un fenomeno organico e perciò una tendenza a cui soggiace necessariamente ogni organizzazione, anche socialista, perfino quella libertaria»²⁸⁷. Che ogni grande organizzazione sia governata da una minoranza diventa un fatto oggetto di analisi empirica e non più di deplorazione.

Nella seconda metà del XX secolo il termine oligarchia viene usato anche per denotare i regimi politici di gran parte dei paesi in via di sviluppo in quanto opposti ai regimi democratici, «[...] ove per democrazia si intende la forma di governo dominante nei paesi dell'occidente [...] in un'età di transizione da un sistema sociale e politico 'tradizionale' a un sistema sociale e politico 'moderno'»²⁸⁸ in situazioni che richiedevano un elevato esercizio di autorità a fronte di società altamente frammentate e con rilevante conflittualità interna. Il reggimento oligarchico come la sola modalità di perseguire l'interesse nazionale inteso come l'avvio del processo di modernizzazione economica e sociale e, successivamente, come strada per evolvere verso regimi democratici.

I sistemi oligarchici 'per la modernizzazione' sono caratterizzati, ricorda Bobbio nel riprendere Shils²⁸⁹, da

“Un gruppo di potere ristretto, omogeneo, stabile, con una buona organizzazione al proprio interno e con forti legami tra i propri membri, sospettoso nei riguardi della lealtà di chi vi appartiene e nello stesso tempo estremamente guardingo nell'ammettere nuovi membri; che governa in modo autoritario, rafforzando l'esecutivo, controllando il giudiziario, emarginando o escludendo il Parlamento, scoraggiando o eliminando l'opposizione”²⁹⁰.

Il significato valutativo negativo di oligarchia si mantiene pur acquisendone anche uno descrittivo. Se nella antichità oligarchia era la forma degenerata, corrotta, cattiva della aristocrazia, adesso diventa termine che si contrappone a democrazia. Coesione, stabilità, unità, legittimità delle oligarchie non dipendono più da un fondamento quale quello delle aristocrazie tradizionali ma da comunanze di interessi, dalla solidarietà propria dei

²⁸⁷ Robert Michels, *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia*, 1909, citato in Norberto Bobbio, *Oligarchia*, cit., p. 699

²⁸⁸ Norberto Bobbio, *Oligarchia*, cit. p. 699.

²⁸⁹ Cfr. Edward Shils, *Political Development in the New States. Comparative Studies*, in «Society and History», Cambridge University Press, 2(3), 265-292, 1960. doi:10.1017/S0010417500000724, www.jstor.org/stable/177948.

²⁹⁰ Citazione di Edward Shils, *Political Development in the New States. Comparative Studies*, cit., in Norberto Bobbio, *Oligarchia*, cit., p. 699.

movimenti rivoluzionari bolscevichi o di liberazione nazionale, dall'appartenenza allo stesso corpo di pubblici ufficiali quali i militari.

Nel contrapporsi tra loro come tipi ideali, democrazia e oligarchia, si definiscono come poli estremi di un *continuum* con diverse gradazioni che riguardano «[...] sia la fonte sia l'esercizio del potere»²⁹¹. Atteso che anche un regime democratico ha una inevitabile componente oligarchica perché a governare sono comunque i pochi, la diversità dei gradi va vista caso per caso all'interno dei regimi considerati democratici e in quelli considerati oligarchici.

Quanto alla fonte del loro potere, i regimi democratici sono legittimati da un voto periodico e formalmente libero in cui la gran parte dei cittadini può esprimere le proprie preferenze politiche e scegliere chi li debba rappresentare. Quelli oligarchici, invece, «[...] ripetono la loro legittimità o da un voto guidato a senso unico o dalla tradizione o dalla forza carismatica dei capi quando addirittura non si reggono sul terrore e in questo caso cadono nella vecchia categoria montesquiviana del dispotismo»²⁹². Riguardo invece all'esercizio del potere, le democrazie prevedono la libertà di opinione e accettano la presenza di una opposizione legale. All'opposto le oligarchie «[...] non riconoscono né un'opposizione legale né una libera opinione, anzi le perseguitano, dovunque l'una e l'altra si manifestino»²⁹³.

Il tema 'persistenza delle oligarchie' richiede quindi chiarimenti, proprio per le ragioni che lo stesso Bobbio ha reso evidenti analizzando l'evoluzione nel tempo dei significati di oligarchia e dei lemmi affini quali élite, classe politica, etc. Come visto, c'è stato un processo di neutralizzazione del concetto che ne ha consentito anche un uso meramente descrittivo quale esercizio del potere politico da parte dei pochi senza che ciò comporti necessariamente una intonazione assiologicamente negativa. La precisione linguistica, frutto di una analisi dei diversi significati nel corso del tempo, non rimuove comunque la prevalente accezione negativa che ha caratterizzato il termine sin dall'inizio del suo utilizzo.

Bobbio lamenta che la teoria democratica avrebbe promesso una forma di organizzazione politica priva di élite al potere superando la distinzione tra governanti e la totalità dei cittadini. Invece, le reali società democratiche contemporanee mostrano come permanga una distribuzione effettiva del potere squilibrata. Nuove forme del potere di pochi sono ricomparse, se mai erano scomparse, sostituendo la promessa del potere di tutti.

²⁹¹ Norberto Bobbio, *Oligarchia*, cit., p. 700.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ivi*, pp. 700-701.

Egli sembra ritenere che il fatto stesso della delega ai pochi che inevitabilmente governano nella democrazia rappresentativa sia un tradimento del principio di libertà come autonomia costitutivo della democrazia: «[...] la democrazia rappresentativa, che è poi la sola forma di democrazia esistente e funzionante, è già di per sé stessa una rinuncia al principio della libertà come autonomia»²⁹⁴. Torna il richiamo a Rousseau e alla sua visione irenica dei principi democratici, secondo cui, visto che il «[...] principio ispiratore del pensiero democratico è sempre stato la libertà intesa come autonomia, cioè [...] la capacità di dar leggi a sé stessi»²⁹⁵, ne deriva che la democrazia deve esprimersi solo con la partecipazione personale e diretta alla formazione della volontà generale. Con sarcasmo Rousseau osservò che gli inglesi, gli unici a votare ai suoi tempi, si credevano liberi ma che lo erano solo ogni cinque anni e che, per il tempo che intercorreva tra le elezioni, erano sottomessi al potere politico.

Tra governati e governanti non ci dovrebbe essere alcuna distinzione ma, al contrario, una perfetta identità tra chi definisce le regole di condotta, cioè le leggi, e chi le deve seguire, rispettare, obbedire. Questo non è. Se non ci fosse una delega da parte dei molti che costituiscono il popolo ai pochi rappresentanti che si occupano delle decisioni in capo alle regole di condotta collettive e vincolanti, in «Italia il buon cittadino dovrebbe essere chiamato a esprimere il proprio voto almeno una volta al giorno»²⁹⁶. Bobbio è ben consapevole che l'astratto ideale rousseauiano, nelle società complesse contemporanee, può portare al fenomeno del cittadino totale con l'effetto di «sazietà della politica e l'aumento dell'apatia elettorale»²⁹⁷. I molti preferiscono attendere alle proprie attività private, e manifestano indifferenza per un impegno continuativo nella produzione delle decisioni collettivamente vincolanti preferendo delegarle all'impegno dei pochi. «Nulla rischia di uccidere la democrazia più che l'eccesso di democrazia»²⁹⁸. Da un lato il principio democratico presuppone l'identità di governati e governanti, la comune partecipazione della volontà generale, dall'altro l'esperienza storica mostra che sempre c'è stato e c'è tuttora una distinzione tra chi governa e chi viene governato.

La presenza dei pochi al potere, li si definisca élite o oligarchie o classe politica poco importa, comunque non «cancella la differenza tra regimi democratici e regimi autocratici»²⁹⁹, differenza che riguarda i modi con cui le élite si formano, si organizzano, vengono cambiate. Nelle autocrazie le élites si impongono, nelle democrazie si propongono

²⁹⁴ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 14.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*.

come ha osservato Burzio³⁰⁰. Il richiamo obbligato è alla tesi di Schumpeter laddove sostiene «che la caratteristica di un governo democratico non è l'assenza di élites ma la presenza di più élites in competizione tra loro per la conquista del voto popolare»³⁰¹.

Per Meaglia, la persistenza delle oligarchie, tra le promesse non mantenute, è «[...] forse quella che può suscitare la maggior quantità di dubbi interpretativi e rilievi critici»³⁰². Secondo lui, la denuncia di Bobbio del fatto che il potere, anche in un regime democratico, sia esercitato da una minoranza, non chiarisce quale sia la composizione di tale minoranza. Chi sono gli oligarchi? Bobbio non renderebbe chiaro se intenda riferirsi ai soli uomini politici e, in tal caso, si riferisce alla totalità dei rappresentanti politici eletti o ad una minoranza la loro interno? Oppure intende includere anche «[...] i detentori di altre specie di potere, come quello economico e quello che deriva dal possesso del sapere?»³⁰³.

Pur non rendendolo esplicito, pare Bobbio si riferisca alla minoranza di cittadini scelti dalla totalità dei cittadini con il voto quali loro governanti. Così fosse, la 'persistenza delle oligarchie' sarebbe solo un nome diverso del sistema democratico rappresentativo, quello in cui il *demos* elegge al proprio interno una minoranza cui viene delegato il compito di governare in rappresentanza della totalità dei cittadini. In tal modo non si tratterebbe affatto di una promessa non mantenuta bensì, al contrario, della attuazione di una delle promesse proprie della democrazia rappresentativa nella sua accezione 'neoclassica'.

L'impressione è che Bobbio intenda riferirsi alla tendenza delle minoranze, pur elette democraticamente, ad autoperpetuare il proprio potere, tentando di impedire i tentativi di ricambio da parte di altre minoranze³⁰⁴. Oligarchico, in tal senso, sta ad indicare il fatto che un gruppo chiuso di persone usa tutti i mezzi che il potere mette loro a disposizione per mantenere i propri privilegi. Con questa chiave di lettura, l'emergere di aspetti oligarchici all'interno dei sistemi democratici sarebbe una trasformazione patologica e non fisiologica della democrazia, tale da trasformarla in un diverso regime politico. Abbiamo visto come il *continuum* tra democrazia ed oligarchia possa essere una delle chiavi

³⁰⁰ Bobbio cita la tesi di Filippo Burzio, *Essenza ed attualità del liberalismo*, Utet, Torino 1945, p. 19.

³⁰¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 15.

³⁰² Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit, p. 64.

³⁰³ Ivi, p. 65.

³⁰⁴ Questa è anche la tesi di V. Pazé: «É, dunque, probabile che quando allude alla persistenza delle oligarchie Bobbio pensi a qualcosa di più e di diverso dell'esistenza di una classe politica distinta dalla massa del *demos*: al fatto che i rappresentanti scelti dai cittadini attraverso libere elezioni tendono, una volta insediati al potere, a divenire una casta chiusa e inamovibile». Pazé Valentina, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, cit., p. 141.

interpretative dei regimi politici. L'eventuale affermarsi in modo più esteso di elementi oligarchici sposterebbe la bilancia in direzione di «[...] una oligarchia non democratica, chiusa e monolitica anziché aperta e pluralistica come dovrebbe essere quella democratica»³⁰⁵, rendendo dubbio si tratti ancora, oltre un certo grado, di democrazia.

L'identità tra governanti e governati è propria delle forme di democrazia diretta come nel caso della democrazia degli antichi in Atene e nelle altre città-stato della antica Grecia. Bobbio ha mostrato in tante occasioni quanto non ritenesse praticabile la democrazia diretta come modalità esclusiva, e neppure prevalente, di esercizio della democrazia stessa.

5.6.4 Lo spazio limitato

Per quanto riguarda la promessa mancata relativa alla estensione della democrazia in altri ambiti della vita sociale, Bobbio non chiarisce qui come identificare e delimitare «[...] gli spazi in cui si esercita un potere che prende decisioni vincolanti per un intero gruppo sociale»³⁰⁶, cosa intenda, cioè, per decisioni vincolanti per le quali la democrazia non sarebbe riuscita ad esercitare il controllo sui poteri che le esercitano. Gli spazi che indica quali luoghi nei quali il voto democratico si dovrebbe esercitare, impresa e apparato amministrativo, è dubbio siano luoghi nei quali le decisioni che si prendono riguardino l'intero gruppo sociale. Di certo ciò non riguarda la singola impresa, fosse anche una grande impresa. Ed è anche dubbio che ciò riguardi l'apparato amministrativo il quale esercita il proprio potere discrezionale, o almeno dovrebbe farlo, applicando norme ai singoli casi. Che le imprese, specie le grandi imprese, e la burocrazia, esercitino un rilevante potere di fatto che influisce sulla vita sociale, e quindi anche sulla vita dei singoli individui, è fuor di dubbio. Ed è anche fuor di dubbio che l'esercizio di tale potere possa eccedere ed ecceda talora nei fatti i limiti entro i quali si dovrebbe esercitare. Ma il punto è che non ogni potere di fatto è anche potere di diritto, potere legittimo. L'esercizio di poteri di fatto, specie se eccedono quelli di diritto statuiti dalle leggi, può sempre essere ricondotto all'interno dei limiti previsti dalle norme che i poteri democratici hanno stabilito se chi ne ha titolo lo vuol fare. Il tema che Bobbio sembra porre non è quello dei comportamenti patologici di imprese e apparati burocratici, tema che affronta altrove, ma quello della fisiologia, cioè della ordinaria influenza di decisioni vincolanti per l'intero gruppo sociale, che essi prenderebbero. Rimane quindi una ambiguità per questa sovrapposizione di potere di diritto, sotto il controllo del *demos* e che si esercita sull'intero gruppo sociale, e i poteri di fatto che il *demos* non controlla ma che non chiarisce come riguardino l'intero gruppo sociale. Né sono richiamati autori della tradizione del pensiero democratico che aiutino a capire da dove tale promessa provenga.

³⁰⁵ Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit., p. 66.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 15.

Bobbio ha ben chiaro come, in epoca moderna, la democrazia sia «nata come metodo di legittimazione e di controllo delle decisioni politiche in senso stretto o del ‘governo’ propriamente detto, sia nazionale sia locale»³⁰⁷ da parte del cittadino singolo nella sua generalità. Un cittadino che non viene considerato nei diversi ruoli che svolge nella società: da lavoratore a fedele di una chiesa, da cliente di un negozio a studente, a malato curato in un ospedale. In questa molteplicità di ruoli la persona in carne ed ossa entra in relazioni con gli altri all’interno di istituzioni e comunità che prendono decisioni che lo riguardano e quindi dovrebbe poter contribuire a tali decisioni oltreché esercitare il controllo su chi le prende ed attua.

Conquistato il suffragio universale, per Bobbio, la estensione della democrazia dovrebbe andare nella direzione della democrazia sociale,

non tanto nella risposta alla domanda ‘chi vota?’ ma nella risposta a quest’altra domanda: ‘dove si vota?’. In altre parole, quando si vuol conoscere se ci sia stato uno sviluppo della democrazia in un dato paese si dovrebbe andare a vedere se sia aumentato non il numero di coloro che hanno diritto di partecipare alle decisioni che li riguardano ma gli spazi in cui possono esercitare questo diritto³⁰⁸.

E fino a quando i blocchi di potere dell’impresa e dell’apparato burocratico «non vengono intaccati dal processo di democratizzazione, [...] il processo di democratizzazione non può dirsi compiuto»³⁰⁹. È Bobbio stesso a chiedersi, peraltro sospendendo il giudizio, se «ciò sia, oltreché possibile, anche desiderabile»³¹⁰.

Passi in avanti sono stati fatti con la proclamazione di alcuni diritti di libertà all’interno delle fabbriche con lo Statuto dei diritti dei lavoratori (1970) e «[...] all’iniziativa in corso per la proclamazione di una carta dei diritti del malato»³¹¹. Sono passi che possono andare nella direzione della democratizzazione di alcune istituzioni sociali, con un processo analogo a quello che ha caratterizzato la evoluzione dallo Stato liberale a quello democratico con il riconoscimento dei diritti politici, in primo luogo del I voto, come «[...] una conseguenza naturale dei diritti di libertà, perché l’unica garanzia del rispetto dei diritti di libertà sta nel diritto di controllare il potere cui spetta questa garanzia»³¹².

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 16.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ivi*, pp. 16-17.

5.6.5 Il potere invisibile

Che la democrazia sia il governo del ‘potere visibile’, scrive Bobbio, è del tutto condiviso. Lo è anche il fatto che alla democrazia inerisce l’idea che nulla possa restare «[...] confinato nello spazio del mistero»³¹³. Il governo della democrazia può essere definito come «[...] il governo pubblico in pubblico»³¹⁴, considerando le due accezioni con cui ‘pubblico’ può essere inteso: come contrapposto a ‘privato’ oppure a ‘segreto’. Pubblico nella accezione quindi di «[...] manifesto, aperto al pubblico, compiuto di fronte a spettatori, e per ‘privato’, all’opposto, ciò che si dice o si fa in una ristretta cerchia di persone, al limite, in segreto»³¹⁵.

La contrapposizione pubblico/privato rimanda alla distinzione che deriva dai giuristi romani tra *ius publicum* e *ius privatum*. Quella pubblico/segreto «ha il significato non di appartenere alla ‘cosa pubblica’ o allo ‘Stato’, ma di ‘manifesto’, ‘palese’, per l’appunto ‘visibile’»³¹⁶. Disvelato, potremmo dire.

La trasparenza del potere è un concetto che appartiene a quello di democrazia sin dall’inizio della sua storia, ne è presupposto fondativo, essenziale.

Come regime del potere visibile la democrazia ci fa subito venire in mente l’immagine, tramandataci dagli scrittori politici di tutti i tempi che sono richiamati al grande esempio dell’Atene di Pericle, dell’‘agorà’, o della ‘ecclesia’, cioè dell’adunanza di tutti i cittadini in luogo pubblico allo scopo di fare e ascoltare proposte, denunciare abusi o pronunciare accuse, e decidere per alzata di mano o mediante pezzi di coccio dopo aver ascoltato gli argomenti pro e contro presentati dagli oratori³¹⁷.

Il dibattito pubblico nella piazza di Atene, in cui i diversi oratori sostenevano le rispettive e talora contrapposte opinioni, costituiva la base su cui venivano prese le decisioni. Trasparenza del potere, pubblicità, potere senza maschera, potere pienamente svelato. In senso spregiativo l’antidemocratico Platone la chiamava ‘teatrocrasia’. La democrazia, quindi, nasce con «la prospettiva di fuggire per sempre dalle società umane il potere invisibile per dar vita a un governo le cui azioni avrebbero dovuto essere compiute in pubblico»³¹⁸.

³¹³ Norberto Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile*, in «Rivista italiana di scienza politica», a. X, agosto 1980, n. 2, rist. in Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 86.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 18.

³¹⁶ Norberto Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile*, cit., p. 86.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ivi*, p. 18.

La Rivoluzione francese fece propria le suggestioni di totale disvelamento del potere attribuite alla democrazia degli antichi, poco importa si trattasse effettivamente di un modello corrispondente alla realtà antica o di una sua trasfigurazione in ideale normativo maturata nel corso dei secoli. Questa idea che tutte le azioni dei governanti debbano essere note al popolo sovrano, «[...] è sempre stato considerato uno dei cardini del regime democratico»³¹⁹. La regola è la pubblicità. Il segreto l'eccezione, eccezione che deve essere delimitata quanto ad ambiti specifici e delimitata nel tempo.

Concettualmente, il problema della pubblicità del potere è sempre servito a mettere in evidenza la differenza tra le due forme di governo, la repubblica caratterizzata dal controllo pubblico del potere e nell'età moderna dalla libera formazione di un'opinione pubblica, dal principato, il cui metodo di governo contempla anche il ricorso agli *arcani imperii*, cioè al segreto di Stato che in uno Stato di diritto moderno è previsto soltanto come rimedio eccezionale³²⁰.

Bobbio richiama al riguardo il pensiero di un autore da cui pure è lontano, Carl Schmitt, che ritiene colga bene «[...] il nesso fra principio di rappresentanza e pubblicità del potere, sino a intendere la rappresentanza come una forma di rappresentazione, cioè come un modo di presentare, di far presente, di rendere visibile, ciò che altrimenti resterebbe nascosto»³²¹. Ne riporta per esteso un ampio passo a conferma della rilevanza data alle considerazioni di Schmitt:

La rappresentanza può aver luogo soltanto nella sfera della pubblicità. Non c'è alcuna rappresentanza che si svolga in segreto o a quattrocchi [...] Un Parlamento ha un carattere rappresentativo solo in quanto si crede che la sua attività propria sia pubblica. Sedute segrete, accordi e decisioni segrete di qualsivoglia comuni comitato possono essere molto significative importanti, ma non possono mai avere un carattere rappresentativo. [...] Rappresentare significa rendere visibile e rendere presente un essere invisibile mediante un essere pubblicamente presente. La dialettica del concetto sta in ciò che l'invisibile viene presupposto come assente e contemporaneamente reso presente³²².

Il tema del potere visibile in democrazia è anche connesso a quello della distanza, in accordo al principio che la visibilità del potere è tanto maggiore quanto più chi lo osserva gli è vicino. La effettiva visibilità del potere «[...] non dipende soltanto dal presentarsi in pubblico»³²³, ma anche dalla vicinanza spaziale tra chi governa e chi è governato. È il

³¹⁹ Ivi, p. 88.

³²⁰ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 18.

³²¹ Id., *La democrazia e il potere invisibile*, cit., p. 89.

³²² Ivi, p. 89, citazioni di Bobbio tratte da Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humbold, München-Leipzig 1928, pp. 208-209.

³²³ Ivi, p. 90.

tema del decentramento dello Stato a favore dei poteri locali quali i Comuni, che riescono a fornire una pubblicità più diretta ed «[...] è più diretta proprio perché la visibilità degli amministratori e delle loro decisioni è maggiore»³²⁴.

Visibilità, pubblicità, sono categorie nate con l'Illuminismo, strumenti nella battaglia per sconfiggere il regno delle tenebre: «dovunque abbia esteso il proprio dominio, la metafora della luce e del rischiaramento (della *Aufklärung* o dell'*Enlightment*) ben si addice alla rappresentazione del contrasto fra potere visibile e potere invisibile»³²⁵. Kant, secondo Bobbio, ha più di chiunque altro «[...] contribuito a chiarire il nesso tra opinione pubblica e pubblicità del potere»³²⁶ e ha ritenuto che la necessaria visibilità del potere abbia una ragione morale oltre ad averne una politica.

L'uso pubblico della ragione richiede, esige, presuppone, la pubblicità degli atti del sovrano. Bobbio richiama al riguardo il celebre testo di Kant nella II Appendice a *La pace perpetua*: «Tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste»³²⁷. Per Kant, se una azione deve essere tenuta segreta è perché è ingiusta e la sua eventuale pubblicità ne renderebbe impossibile il compimento come nel caso di trattati internazionali che si fosse già deciso di non rispettare o, più in piccolo, nei casi di interesse privato da parte di funzionari dello Stato nell'uso del denaro pubblico. Trasparenza e pubblicità degli atti del governo, contribuiscono a «[...] distinguere quello che è lecito da quello che non lo è»³²⁸, sono un essenziale strumento di controllo del potere. Per esercitare tale controllo è «essenziale alla democrazia l'esercizio dei vari diritti di libertà, i quali permettono il formarsi dell'opinione pubblica, e assicurano in tal modo che le azioni dei governanti vengano sottratte alla segretezza della camera di consiglio, snidate dalle sedi occulte in cui cercano di sfuggire agli occhi del pubblico, vagliate, giudicate e criticate quando sono rese note»³²⁹.

Se la democrazia incorpora come premesse trasparenza e visibilità, e questa tesi si afferma con l'Illuminismo settecentesco, nel corso dei secoli, invece, per il reggimento dello Stato è stato ritenuto essenziale l'uso del segreto. È la storia praticata e teorizzata degli *arcana*

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ivi*, p. 91.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Ibes Edizioni, Cesano Maderno (MB) 2022, Appendice II.

³²⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 18.

³²⁹ *Id.*, *Pubblico/privato*, cit., pp. 20-21.

imperii, giustificata dalle teorie della ragion di Stato, sostenute con «[...] argomenti storici e politici [a supporto della] necessità che le grandi decisioni politiche fossero prese nei gabinetti segreti lontani dagli sguardi indiscreti del pubblico»³³⁰. Per le teorie della ragion di Stato, allo Stato è lecito ciò che ai cittadini non è consentito e quindi «[...] è costretto, per non dare scandalo, ad agire in segreto»³³¹.

Gli *arcana imperii* sono stati giustificati con due argomenti principali. Il primo, è che il coinvolgimento di una assemblea di notabili avrebbe rallentato le decisioni ed impedito la sorpresa nell'azione del sovrano. Il secondo derivante dal «[...] disprezzo del volgo, considerato come oggetto passivo, come la 'bestia selvaggia' che deve essere addomesticata, dominato com'è da forti passioni che gli impediscono di formarsi un'opinione razionale del bene comune, egoista dalla vista corta, facile preda dei demagoghi che se ne servono per il loro esclusivo profitto»³³².

Il segreto nasconde ciò che è indicibile in pubblico, come ha osservato Friedrich Meinecke in uno dei testi classici sul tema: «[...] l'azione secondo la ragion di Stato procede in una perenne vicenda di luce e di tenebre»³³³. Sta proprio «[...] proprio nell'essenza e nello spirito della ragion di Stato [...] di doversi macchiare incessantemente di violazioni a danno del diritto e della morale, non foss'altro col mezzo della guerra che a lei sembra indispensabile, ma che è sempre un'irruzione dello Stato di natura nelle norme della civiltà, nonostante le forme giuridiche di cui la si voglia rivestire»³³⁴. Non è il carattere malvagio in sé del potente che spinge in questa direzione ma la logica stessa del potere politico:

Conquistato che sia il potere su di un popolo, questo potere richiede, per sua natura, di essere esercitato, se preme il mantenerlo. In quanto esiste va organizzato, in quanto è organizzato diventa una grandezza autonoma, una qualche cosa di super individuale che richiede cure, ci asservisce e asservisce soprattutto colui che l'ha cercato e voluto. Il dominatore diventa lo schiavo del proprio potere, i fini del potere cominciano a limitare l'arbitrio personale; è giunto il momento della nascita della ragion di Stato³³⁵.

Ma è a Elias Canetti che Bobbio riconosce il ruolo di maggior rilievo nella indagine del rapporto tra potere e segretezza, nel carattere irresistibile del potere a non lasciarsi vedere

³³⁰ Id., *Il futuro della democrazia*, cit., p. 18.

³³¹ Ivi, p. 19.

³³² Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 19.

³³³ Friedrich Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* (1924), trad. italiana di Dino Scolari, Sansoni, Firenze 1977, p. 6.

³³⁴ Ivi, p. 12.

³³⁵ Ivi, pp. 10-11.

e a mettere in atto tutte le azioni per evitare che ciò accada. «Il segreto sta nel nucleo più interno del potere»³³⁶. È l'incipit del capitolo su 'Il segreto' in quello che Bobbio definisce quel «mirabile libro che [è] *Massa e potere*»³³⁷. Il potente sa maneggiare i segreti, li conosce, ne apprezza il valore nelle varie circostanze, li combina tra di loro affinché si preservino l'un con l'altro, li condivide in modo controllato ed evita che i singoli depositari di un singolo segreto possano unirsi agli altri. Crea un meccanismo di controllo reciproco tra soggetti che non sanno quale sia nella realtà il segreto di chi stanno controllando. In questo modo è solo il potente ad avere «la chiave dell'intero complesso di segreti, e si sente in pericolo quando deve renderne interamente partecipe un altro»³³⁸.

Vedere e sapere senza essere visto e senza che si sappia cosa il potente sa. Bobbio prosegue con il pensiero di Canetti: «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del vedere a fondo. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie»³³⁹. La onnipotenza di Dio in quanto invisibile onniveggenza, corrisponde a quella del potere nella sua forma più autentica: «La forma ideale del potere è quella del potere che viene attribuito a Dio, l'onniveggente invisibile»³⁴⁰. Il *Panopticon*, modello architettonico di carcere ideale pensato da Bentham³⁴¹, ne è la declinazione pratica. Una macchina, come osservato da Michel Foucault, per dissociare il vedere e l'essere visto: «Nell'anello periferico si è totalmente visti, senza mai vedere; nella torre centrale si vede tutto senza mai essere visti»³⁴². Metafora indubbia del potere autocratico, il modello del *Panopticon* si proietta però minacciosamente anche sulle democrazie per «l'accresciuta capacità di vedere i comportamenti dei cittadini attraverso l'informazione pubblica di centri sempre più perfezionati ed efficaci»³⁴³ grazie all'uso degli elaboratori elettronici che consentono «ai detentori del potere di vedere il pubblico assai meglio che negli Stati del passato»³⁴⁴.

³³⁶ Elias Canetti, *Massa e potere* (1960), trad. italiana di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 350.

³³⁷ Norberto Bobbio, *Democrazia e segreto*, in AA.VV., *Il trattato segreto*, a cura di P.Fois, Cedam, Padova 1990, pp. 16-31 ora in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 350.

³³⁸ Id., cit., p. 353 da Elias Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 353.

³³⁹ Ivi, p. 353, p. 353.

³⁴⁰ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 21.

³⁴¹ Jeremy Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione* (1791), Marsilio, Venezia 1983.

³⁴² Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, (1975), Einaudi, Torino 1976, p. 220.

³⁴³ Norberto Bobbio, *Democrazia e segreto*, cit., p. 354.

³⁴⁴ Id., *Pubblico/privato*, cit., p. 21.

Secondo Meaglia, in Bobbio, nel corso degli anni, «[...] l'inclinazione alla segretezza viene sempre più ad essere presentata come connaturata all'esercizio del potere come una propensione a cui irresistibilmente soggiacciono i potenti, indipendentemente dalle forme istituzionali entro le quali governano»³⁴⁵, in sintonia con la visione di Canetti che la vede come una dimensione antropologica connaturata ad ogni forma di potere e non limitata solo ad una dimensione storica contingente. Ma se così è, è una illusione sperare che l'avvento della democrazia sconfigga la tendenza del potere a nascondersi perché si tratta di una tendenza che si ripropone di continuo e che di continuo deve essere contrastata e «[...] la vittoria del potere visibile su quello invisibile non è mai compiuta del tutto: il potere invisibile resiste all'avanzata di quello visibile, inventa modi sempre nuovi per nascondersi e per nascondere, per vedere senza essere visto»³⁴⁶.

Anche la democrazia, quindi, dice Bobbio, non ha saputo sottrarsi a tale destino di segretezza proprio di ogni potere:

«[...] c'è in Italia un potere invisibile. Intendo [...] un potere occulto, e dunque incontrollato, incontrollabile, che sappiamo benissimo che c'è (e non da oggi) ma non sappiamo esattamente dove sia. Un potere occulto, quel che è peggio, che se non è dello stato, è comunque intrecciato strettamente con lo stato (come del resto il potere occulto della mafia)³⁴⁷.

Malgrado si trattasse di una delle sue promesse più essenziali e costitutive, la democrazia non ha saputo mantenere la promessa di eliminare il potere invisibile.

Tra le promesse non mantenute dalla democrazia, [...] la più grave, e più rovinosa, e, a quanto sembra anche la più irrimediabile, è proprio quella della trasparenza del potere. Credo di non dover addurre esempi. Tanto più che sugli *arcana dominationis* della nostra democrazia, cui fanno riscontro gli *arcana seditionis*, gli scritti non mancano³⁴⁸.

Le tecniche usate dal potere democratico per sottrarsi al controllo dei cittadini sono le stesse dei regimi autocratici, adattate e in parte addirittura potenziate grazie alle tecnologie oggi disponibili. Si tratta, al solito, dell'uso del segreto, della menzogna e della omni-vegenza.

Gli *arcana imperii* diventano 'segreto di Stato' che porta a punire chi pubblici documenti riservati. La manipolazione del consenso tramite l'uso dei mezzi di comunicazione di massa sostituisce la 'nobile menzogna' di Platone e il 'mendacio' ritenuto lecito dai teorici della ragion di Stato. Il vecchio tema della simulazione diventa quello del

³⁴⁵ Pietro Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit., p. 115.

³⁴⁶ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 21.

³⁴⁷ Id., *C'è in Italia un potere invisibile*, in «Lettera ai compagni», anno 13, n. 5, maggio 1981.

³⁴⁸ Id., *Democrazia e segreto*, cit. in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 363.

«consenso estorto attraverso le varie forme di manipolazione su cui si consultano da tempo gli esperti della comunicazione di massa»³⁴⁹.

Si è determinato l'effetto 'grande fratello', cioè il tema del potere onnivigente che si affianca a quello del potere invisibile. Da un lato i computer potrebbero rendere possibile quella che nel passato era «[...] il frutto di una immaginazione stravagante»³⁵⁰, cioè un loro uso per realizzare una forma di democrazia diretta. Dall'altro potrebbero anche, nelle mani di chi detiene il potere, rendere possibile una conoscenza capillare dei cittadini realizzando, in modo virtuale, il *Panopticon* immaginato da Bentham. La disponibilità di mezzi informatici di enorme potenza consente infatti di raccogliere ed elaborare una massa di informazioni sui cittadini inimmaginabile nel passato.

Nessun despota dell'antichità, nessun monarca assoluto dell'età moderna, pur circondato da mille spie, è mai riuscito ad avere sui suoi sudditi tutte quelle informazioni che il più democratico dei governi può attingere dall'uso di cervelli elettronici³⁵¹.

L'apparente paradosso, che apre uno scenario inquietante, è che, anziché accrescere il controllo sul potere da parte dei cittadini, si possa andare verso il massimo controllo da parte del potere nei confronti dei cittadini. Che queste «[...] enormi possibilità che si aprono a uno stato padrone dei grandi memorizzatori artificiali»³⁵² siano «soltanto un incubo o un destino, nessuno è in grado di prevedere. Sarebbe ad ogni modo una tendenza opposta a quella che ha dato vita all'ideale della democrazia come ideale del potere visibile: la tendenza non già verso il massimo controllo dei sudditi da parte di chi detiene il potere»³⁵³.

Bobbio ritiene che il tema del potere invisibile sia scarsamente indagato: «A differenza del rapporto tra democrazia e potere oligarchico su cui la letteratura è ricchissima il tema del potere invisibile è stato sinora troppo poco esplorato»³⁵⁴, forse anche perché «[...] sfugge alle tecniche di ricerca impiegate di solito dai sociologi»³⁵⁵. È un tema su cui è tornato più e più volte nel corso degli anni, con diversità di accenti e di focus, e che ha indagato in modo esteso.

³⁴⁹ Id., *Pubblico/privato*, cit. p. 21.

³⁵⁰ Id., *Il futuro della democrazia*, cit., p. 109.

³⁵¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 19.

³⁵² Ivi, p. 110.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 17.

³⁵⁵ *Ibidem*.

Pur mantenendo un quadro filosofico e valoriale sostanzialmente costante, Bobbio lascia aperti dubbi interpretativi. Da un lato dubbi su quanto la sua analisi sia generalizzabile al di fuori dei confini dell'Italia. Dall'altro dubbi sui fenomeni che ritiene di dover considerare quali fenomeni di potere invisibile nella democrazia e la loro classificazione.

Quanto alla generalizzabilità, c'è da capire in che misura egli ritenga che le sue riflessioni riguardino in modo specifico le vicende italiane, ovvero si tratti di riflessioni che riguardano l'incapacità delle democrazie, di tutte le democrazie, di liberarsi dei residui di potere invisibile che permangono. Sul piano teorico pare fuori dubbio che la sua interpretazione, in linea con Canetti, consideri i fenomeni di persistente presenza dei poteri invisibili nelle democrazie tanto reali quanto ineluttabili, connaturati come sono alla presenza di ogni forma di potere, quale esso sia.

Pone una attenzione rilevante, direi quasi esclusiva, alle specifiche, spesso tragiche, vicende italiane. Fa riferimento ai misteri irrisolti delle stragi di Piazza Fontana a Milano (1969), Piazza della Loggia a Brescia (1974), della stazione di Bologna (1980), e ricordando con amarezza come «La sentenza di Catanzaro [sulla strage di Piazza Fontana] ci mett[a] di fronte a una amara realtà: dopo dodici anni le tenebre non sono state diradate. Il potere invisibile ha vinto»³⁵⁶. Ricorda poi i fenomeni di diffusa corruzione presenti nel sottogoverno che stanno alla base del finanziamento illegale dei partiti politici e alla presenza di logge massoniche occulte e alle deviazioni di parti dei servizi segreti.

Nel richiamare le sole vicende specifiche dell'Italia, da l'impressione di considerare tali fenomeni vicende proprie solo del suo paese, più che vicende paradigmatiche di tutte le democrazie.

Per quanto riguarda invece i fenomeni considerati e la loro classificazione, in termini di soggetti e luoghi di esercizio del potere in modo invisibile, c'è da notare una disomogeneità presente nei diversi testi nel corso degli anni. Influisce di certo il carattere occasionale di molti degli scritti di Bobbio, si tratti di articoli di giornale su fatti di cronaca o trascrizione di discorsi tenuti in occasione di specifiche ricorrenze quale quelle di una delle troppe stragi terroristiche, con la conseguenza di produrre dei testi che accentuavano l'uno o l'altro fatto specifico che testimonia l'emergere di forme di potere invisibile ed occulto. Al di là della comprensibile contingenza dei vari testi, vi è però una disomogeneità che va notata quanto alla estensione dei fenomeni considerati.

Può essere utile distinguere, nella sua analisi, tra le forme di potere invisibile di natura legale connesse a trasformazioni fisiologiche delle dinamiche di potere nelle società democratiche e quelle di natura patologica, ovvero i fenomeni illegali, fuorilegge, di vera e propria delinquenza. È chiaro che si tratta di una distinzione tra tipi ideali, che nella realtà

³⁵⁶ Norberto Bobbio, *C'è in Italia un potere invisibile*, «Lettera ai compagni», anno 13, n. 5, maggio 1981.

possono mischiarsi e che effettivamente si mischiano come egli stessi ricorda, ma che è utile tenere distinti sul piano concettuale.

Tra i soggetti che esercitano il potere in forme invisibili ma legali, Bobbio indica burocrazia, tecnocrazia e servizi segreti³⁵⁷.

I poteri tecnocratici esercitano il loro potere in forza di competenze specialistiche nei diversi ambiti della vita sociale senza che il cittadino comune possa nemmeno comprendere le diverse opzioni tra cui via via scegliere e, quindi, anche se fosse coinvolto, non potrebbe contribuire a decidere in modo informato: «La vecchia e suggestiva immagine della rivoluzione democratica che toglie le bende agli occhi del popolo e gli consente di fissare vedere finalmente la luce della verità, è ingannevole»³⁵⁸. Di conseguenza il cittadino

[...] deve fidare o nei tecnocrati o nei politici, in entrambi i casi perdendo ogni possibilità di controllo e insieme al controllo la ragion d'essere dei diritti politici che gli sono stati attribuiti o si è conquistati. Lo stato di ignoranza in cui il cittadino medio (e non soltanto quello medio) si trova rispetto alle competenze specialistiche richieste per la soluzione dei problemi di politica economica e finanziaria lo mette in condizione di essere eterodiretto e quindi eterodeterminato³⁵⁹.

In tal modo riappaiono, in forme nuove, gli *arcana imperii*, stavolta come decisioni tecniche, con gli enigmi della politica economica e finanziaria di un grande Stato al posto dei segreti di Stato, e che solo gli esperti sono in grado di comprendere e padroneggiare. Si ripropone, per questa via, il vecchio e ricorrente argomento contro la democrazia basato sulla ignoranza del popolo. Di nuovo torna la «[...] necessità che l'azione del governo sia affidata ai competenti, a coloro che sanno»³⁶⁰ con un palese stravolgimento della promessa di totale trasparenza del potere fatto dalla democrazia. In seguito, sminuirà una affermazione così perentoria, osservando come «[...] sarebbe opportuno distinguere due funzioni diverse del segreto, il non far sapere perché la decisione non è da tutti (il segreto tecnico) e non è per tutti (il segreto più propriamente politico)»³⁶¹ ed anche riconoscendo che «[...] lo scontro fra democrazia e tecnocrazia appartiene più a quelli che ho chiamato paradossi della democrazia che non ai suoi insuccessi»³⁶².

³⁵⁷ Sul tema cfr. anche Gianluca Di Biasi, *Arcana imperii e democrazia*, www.sicurezzanazionale.gov.it/sisr.nsf/wp-content/uploads/2014/09/Arcana-imperii-e-democrazia-DiBiasi.pdf, 2014, ultimo accesso 25 giugno 2022.

³⁵⁸ Norberto Bobbio, *Può sopravvivere la democrazia?*, cit., p. 46.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 113.

³⁶² *Ivi*, p. 104.

Quanto ai corpi burocratici dello Stato, Bobbio riprende le tesi di Max Weber sul segreto d'ufficio come uno dei mezzi che la burocrazia utilizza per accrescere il proprio potere e rendersi sempre meno controllabile il potere burocratico da quello politico democratico. Per Weber il 'segreto d'ufficio' è la scoperta specifica del potere burocratico: «se la burocrazia si contrappone a un Parlamento, essa lotta con sicuro istinto di potenza contro ogni tentativo che questo compie per procurarsi con mezzi propri [...] nozioni specialistiche dagli interessati: un Parlamento male informato, e perciò impotente, è naturalmente gradito alla burocrazia»³⁶³. Se addirittura è il parlamento ad essere male informato a maggior ragione i cittadini sono ancor più all'oscuro di quanto fa la burocrazia pubblica.

Sia nel caso della tecnocrazia che in quello della burocrazia pubblica c'è da chiedersi quanto le tesi di Bobbio siano convincenti o quanto, invece, la sua visione normativa lo porti a valutazioni poco realistiche che non tengono conto delle trasformazioni intervenute nelle società moderne e contemporanee. Se è lecito fare proprie visioni ireniche quali che siano, e metterne i valori alla base di una propria idea prescrittiva di società, va notato come una eccessiva distanza tra i valori e la loro realistica perseguibilità consegna un pensiero ad una inefficace dimensione utopica, rischia di relegando a mera *flatus vocis* nel deserto.

La modernità ha comportato, tra l'altro, una esplosione del grado di complessità dei saperi tecnico-scientifici e, almeno negli ultimi due secoli, dei compiti dello Stato che, a sua volta, ha richiesto un ulteriore sviluppo di specifiche competenze e linguaggi specialistici. Ciò è accaduto, e continua accadere, nei più diversi ambiti della vita della società. Si è parlato di dominio della tecnica, così come, in un contesto concettuale del tutto diverso, di una crescente differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali come risposta al crescente grado di complessità³⁶⁴. L'idea della piena trasparenza di tutto per tutti i cittadini, della piena comprensibilità di tutti i problemi nei più vari ambiti della vita sociale, può essere una nobile idea regolativa per una concezione molto esigente di democrazia, ma è destinata a rimanere un dover-essere.

³⁶³ Norberto Bobbio, *Democrazia e segreto*, cit., p. 364 citazione da Max Weber, *Economia e società*, cit., p. 92.

³⁶⁴ Il rimando qui è al pensiero di Niklas Luhmann e alla sua teoria dei sistemi sociali. All'interno di una produzione vastissima si vedano: Niklas Luhmann, *Potere e complessità sociale* (1975), Il Saggiatore, Milano 1979; Id., *Come è possibile l'ordine sociale* (1981), Laterza, Roma-Bari 1981, edizione 1985; Id., *Teoria politica nello stato del benessere* (1981), cit.; Id., *Comunicazione ecologica* (1986), Franco Angeli, Milano 1986, edizione 1989; Id., *Modernità e differenziazione sociale* (1987), in G. Mari (a cura di), *Moderno e postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 88-97.

Ciò rischia di portare Bobbio ad attribuire una dimensione demoniaca, di regno del male, al *proprium* di ogni agire specialistico da parte dei poteri burocratici e tecnocratici solo per il fatto di implicare una dimensione di non-trasparenza, di invisibilità, portato fisiologico di saperi che, proprio per essere efficaci e razionali rispetto allo scopo, devono rendersi altro rispetto ad altri saperi specialistici e, ovviamente, rispetto al grado di comprensione del cittadino generico. Questa differenza, con la sua necessaria opacità ed oscurità, non è il 'male' ma è, anzi, il loro 'valore'. Lamentarsi di tale 'destino' impedisce di comprenderne la logica e, semmai, di pensare a come contrastare la loro potenziale deriva dalla mera invisibilità ad una qualche forma di 'male' attuale, comunque lo si voglia intendere.

Infine, i servizi segreti, soggetto che pur nel nome includono quella segretezza e nascondimento che sono l'opposto di ogni trasparenza e disvelamento, sono, ciononostante, una necessità anche in democrazia. Sono il «[...] potere invisibile come istituzione dello Stato»³⁶⁵. Sono sì un male, ma un male necessario e quindi «[...] nessuno osa mettere in dubbio la compatibilità dello Stato democratico con l'uso dei servizi segreti»³⁶⁶. Implicano il rischio potenziale, troppe volte diventato realtà, di degenerazioni che danno vita a forme di potere occulto che snaturano i principi democratici. I servizi segreti sono quindi «[...] compatibili con la democrazia a una sola condizione: che siano controllati dal governo, dal potere visibile a sua volta controllato dai cittadini, in modo che la loro azione sia indirizzata sempre e soltanto alla difesa della democrazia»³⁶⁷.

Quanto alle forme di potere invisibile di natura illegale, Bobbio fa riferimento diretto alle vicende italiane, che ritiene «visibilissime»³⁶⁸ e dalle quale riconosce di essere «particolarmente influenzato»³⁶⁹: «Vi è prima di tutto un potere invisibile diretto contro lo Stato, un potere che si costituisce nel più assoluto segreto per contrastare lo Stato»³⁷⁰.

Nel testo del 1981, *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, si limita ad elencare soggetti di natura privata, non appartenenti ai corpi dello Stato:

³⁶⁵ Norberto Bobbio, *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, in *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, Interventi di Id., Arturo Carlo Jemolo, Alessandro Galante Garrone, in «Nuova Antologia», n. 2137, gennaio-marzo 1981, pp. 3-11, p. 8.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 17.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ Norberto Bobbio, *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, cit., p. 8.

Vi rientrano le associazioni a delinquere, le grandi organizzazioni criminali, come la mafia, di cui il nostro paese ha un invidiabile primato, e le sette politiche segrete, che oggi si presentano come gruppi terroristici, e la cui proliferazione in questi ultimi dieci anni è un fenomeno, anch'esso, tutto italiano. Le sette segrete si differenziano dalle associazioni a delinquere rispetto ai fini, non ai mezzi che impiegano, ma spesso l'uso degli stessi mezzi, come furti, rapine, sequestri di persone, omicidi, le fa convergere le une nelle altre³⁷¹.

In *Il futuro della democrazia* include, invece, mafia, camorra, logge massoniche anomale, servizi segreti incontrollati e protettori dei sovversivi che dovrebbero controllare³⁷². Pare qui ignorare una distinzione tra forme di potere invisibile, che sarebbe opportuna, tra poteri privati illegali e fuori legge (le diverse organizzazioni della delinquenza organizzata quali mafia, camorra, 'ndrangheta), soggetti come le logge massoniche anomale che, in quanto associazioni, fuori legge non sono ma che hanno sviluppato comportamenti illegali, e, infine, la tipologia degli apparati dello Stato deviati. Tutte queste forme hanno in comune tanto la segretezza quanto l'illegalità dei comportamenti, ma solo gli apparati deviati dello Stato rappresentano l'effettivo 'tradimento' delle promesse di rimozione del potere invisibile in un regime democratico.

Nella realtà si determinano intrecci, ovviamente segreti ed inconfessabili, tra queste diverse tipologie di potere invisibile. Va osservato come, in tutti i casi elencati, si tratti di attività illegali da sanzionare penalmente. Che ciò accada in un regime democratico deve destare indignazione, tanto più elevata in quanto alcuni di tali comportamenti sono da ascrivere a parti degli apparati dello Stato e suoi funzionari. Ma questi sono fenomeni che accadono in una democrazia così come accadono furti e rapine ma non per questo li imputiamo ad un qualche limite della democrazia stessa. Nella analisi dei fenomeni andrebbero tenuti distinti poteri privati e poteri pubblici dato che il 'tradimento' della promessa di trasparenza non può che riguardare i soli rappresentanti eletti dai cittadini e gli apparati dello Stato che dovrebbero rispondere ai principi e alle leggi democratici. Il resto è, o almeno dovrebbe essere, vicenda criminale da trattare come tale dalle forze di polizia e dai giudici sia si tratti di soggetti pubblici 'deviati' che di soggetti privati 'delinquenti'.

Riguardo alla dimensione dei poteri pubblici, quelli cioè che in modo diretto o indiretto dovrebbero ricadere sotto il controllo democratico del *demos*, e quindi assicurare la visibilità dei propri atti nell'esercizio dei poteri loro assegnati, Bobbio osserva come «[...] la *debellatio* del potere invisibile da parte del potere visibile non è avvenuta»³⁷³. Propone

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 17.

³⁷³ *Ivi*, p. 106.

una distinzione tra ‘sottogoverno’ e quello che definisce, con un neologismo da lui stesso introdotto, ‘criptogoverno’.

Sottogoverno, all’epoca mero lemma giornalistico, è un concetto che Bobbio suggerisce di far entrare «nell’universo del discorso tecnico dei politologi»³⁷⁴, tentando di abbozzarne una teoria vera e propria dato che la pratica già esiste. La pratica è connessa al governo dell’economia nello Stato post-keynesiano.

Là dove lo stato ha assunto il compito del governo dell’economia la classe politica esercita il potere non più soltanto attraverso le forme tradizionali della legge, del decreto legislativo, dei vari tipi di amministrazione [...] ma anche attraverso la gestione dei grandi centri di potere economico (banche, industrie di Stato, industria e sovvenzionate dallo stato, eccetera), dalla quale oltretutto trae i mezzi di sussistenza degli apparati dei partiti, di quegli apparati dei quali a sua volta trae attraverso le elezioni la propria legittimazione a governare³⁷⁵.

Il governo dell’economia «[...] appartiene in gran parte dalla sfera del potere invisibile in quanto si sottrae, se non formalmente, sostanzialmente al controllo democratico e al controllo giurisdizionale»³⁷⁶, differenziandosi dai poteri che per la loro natura più difficilmente si possono sottrarre alla pubblicità degli atti, ovvero i poteri legislativo ed esecutivo³⁷⁷. Malgrado il problema del controllo democratico da parte del Parlamento nei confronti del governo dell’economia fosse tema di dibattito tra politici, costituzionalisti e politologi, esso era «[...] ben lungi dall’essere risolto, il che è provato dagli scandali che scoppiano improvvisamente e mettono l’opinione pubblica di fronte a novità sconcertanti rivelando, più che l’inavvedutezza, l’impotenza del Parlamento»³⁷⁸.

Definisce ‘criptogoverno’ «[...] l’insieme delle azioni compiute da forze politiche eversive che agiscono nell’ombra in collegamento coi servizi segreti, o con una parte di essi, o perlomeno da questi non ostacolati»³⁷⁹. Lo classifica quindi tra le dimensioni patologiche ed illegali dei poteri pubblici, le cui azioni illecite avvengono in combutta con altri

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 107.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ La realtà davanti agli occhi di Bobbio è quella degli anni ’80 del XX secolo, che vedeva una estesa presenza di attività economiche quali banche ed imprese di proprietà e sotto il diretto controllo pubblico. Si sarebbe visto da lì a pochi anni come l’opacità che, tra i molti altri, egli denunciava, nascondeva un estesissimo sistema di corruzione che avrebbe fatto implodere il sistema politico italiano nel biennio 1992-1994. Nel corso degli stessi anni ’90 tale sistema venne smantellato con un sistematico processo di privatizzazione delle banche ed aziende in precedenza di proprietà pubbliche.

³⁷⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 107.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 108.

soggetti di natura privata. Il prototipo di criptogoverno è, per Bobbio, la strage di Piazza Fontana per la quale il mistero sui responsabili «non è stato svelato, la verità non è stata scoperta, le tenebre non sono state diradate»³⁸⁰. Il sospetto che gli rimane, anche dopo la conclusione del processo, è che «il segreto di Stato sia servito a proteggere il segreto dell'anti-Stato»³⁸¹.

Bobbio considera il potere occulto il nemico più letale della democrazia. Altre promesse non mantenute l'hanno magari trasformata o si sono rivelate non realizzabili alla prova dei fatti. «Il potere occulto, no. Non trasforma la democrazia, la perverte. Non la colpisce più o meno gravemente in uno dei suoi organi vitali, la uccide. Di tutte le promesse non mantenute, è quella che maggiormente ne offende lo spirito, ne devia il corso naturale, ne vanifica lo scopo»³⁸².

Prende atto che, in una certa misura, una dose di potere invisibile sopravvive sempre. Ma finché ciò accade, «[...] la democrazia non è mai compiuta, è in continuo divenire e procede via via che riesce a debellare questa tendenza del potere a nascondersi»³⁸³.

Ma, osserva Bobbio, in ogni caso rimane sempre una differenza fra autocrazia e democrazia perché nella autocrazia la regola è il segreto di Stato, mentre nella democrazia esso è una «[...] eccezione regolata da leggi che non ne permettono indebite estensioni»³⁸⁴.

Ad indicare l'avanzare della democrazia, e il corrispondente retrocedere della autocrazia, c'è la via via crescente maggiore trasparenza e visibilità del potere «[...] e gli *arcana imperii*, i segreti di Stato, da regola diventano eccezione, un'eccezione accolta in ambiti sempre più ristretti e tassativamente stabiliti»³⁸⁵.

Se nel corso dei secoli la domanda era su chi custodisse i custodi, ora andrebbe modificata per chiedersi: «Chi controlla i controllori?»³⁸⁶. Non ci fosse la capacità di rispondere

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² Norberto Bobbio, *Il potere in maschera*, «Nuova Antologia», n. 2152, ottobre-dicembre 1984, pp. 82-87, p. 85.

³⁸³ Citato da Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit., p. 116, dalla Intervista a Norberto Bobbio contenuta nel libro di Camillo Arcuri - Gaetano Fusaroli, *La trasparenza invisibile. Nuovi diritti di libertà: l'accesso dei cittadini all'informazione*, Marietti, Genova 1990, p. 122.

³⁸⁴ *Id.*, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 104.

³⁸⁵ *Id.*, *I poteri invisibili*, in «Nuova Antologia», n. 2139, luglio-settembre 1981, pp. 23-24, p. 23.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 19.

adeguatamente a questa domanda «la democrazia, come avvento del governo visibile, è perduta»³⁸⁷.

Per il cittadino in democrazia rimane la tutela di una sfera privata, che include il suo diritto alla sua propria segretezza in capo alla corrispondenza, alla privacy nella vita privata individuale e familiare, ad alcune sfere di azione che non devono essere manifeste al pubblico.

La dicotomia pubblico/privato rimane, per Bobbio, una delle categorie fondamentali e tradizionali per capire storicamente e per poter esprimere giudizi di valore «[...] nel vasto campo percorso dalle teorie della società e dello Stato»³⁸⁸, anche nel significato di manifesto/segreto.

5.6.6 Il cittadino non educato

La democrazia presuppone il cittadino educato, libero anche nel senso di essere in grado di scegliere in autonomia e in modo consapevole in accordo con le proprie preferenze. Che si tratti di interessi materiali o di scelte di valore o di stili di vita o di scelte religiose, il presupposto è che il cittadino si sia formato dei propri convincimenti di cui è responsabile e che su questa base decida. L'educazione alla cittadinanza è insieme scopo e necessità di un regime democratico.

Nei discorsi apologetici sulla democrazia da due secoli a questa parte non manca mai l'argomento secondo cui l'unico modo per fare di un suddito un cittadino è quello di attribuirgli quei diritti che gli scrittori di diritto pubblico del secolo scorso avevano chiamato *attivae civitatis*, e l'educazione della democrazia si svolge nello stesso esercizio della pratica democratica³⁸⁹.

La democrazia ha bisogno di cittadini virtuosi, di quella virtù che è amore della cosa pubblica di cui «[...] non può fare a meno ma nello stesso tempo la promuove, la alimenta e rafforza»³⁹⁰. La democrazia ha bisogno di cittadini attivi perché se prevalessero quelli passivi, i «[...] governanti farebbero ben volentieri dei loro sudditi un gregge di pecore volte unicamente a pascolare l'erba una accanto all'altra»³⁹¹ perché è «[...] tanto più facile tenere in pugno sudditi docili o indifferenti»³⁹². Bobbio riprende e condivide le tesi di John Stuart Mill sul carattere educativo della partecipazione al voto anche dei cittadini a

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Norberto Bobbio, *Pubblico/privato*, cit., p. 22.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 20.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ *Ivi*, p. 20, cfr. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Parker, Son, and Bourn, London 1861.

³⁹² Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 20.

basso reddito e scarsa scolarità. La vita democratica in quanto tale funge da scuola perché è «attraverso la discussione politica che l'operaio il cui lavoro è ripetitivo nell'orizzonte angusto nella fabbrica, riesce a comprendere i rapporti tra eventi lontani e il suo personale interesse, e a stabilire rapporti con cittadini diversi da quelli con cui ha rapporti quotidiani e a diventare membro cosciente di una comunità»³⁹³. Nel corso degli anni '50 del XX secolo l'educazione alla cittadinanza è diventata uno dei temi della scienza politica statunitense con una distinzione, tra le altre, tra cultura da sudditi orientata « [...] verso i benefici che l'elettore spera di trarre dal sistema politico, e cultura partecipante, cioè orientata verso gli input che è propria degli elettori così considerano potenzialmente impegnati nell'articolazione delle domande e nella formazione delle decisioni»³⁹⁴.

Il cittadino educato, attivo, protagonista ha lasciato il posto, nelle democrazie più consolidate, ad un cittadino apatico, che vota in misura ridotta i propri rappresentanti, che non si preoccupa né degli output né degli input del sistema, che si disinteressa di ciò che avviene nel 'palazzo'. Bobbio è consapevole che l'apatia politica nei paesi di democrazia matura dell'Occidente è un fenomeno che ha diverse chiavi di lettura, incluse quelle che lo vedono come un fenomeno positivo perché indicatore di stabilità dei sistemi politici che hanno saputo mettere alle spalle i conflitti dirompenti della prima parte del XX secolo e che hanno portato alle dittature. Laddove il cittadino si senta abbastanza soddisfatto delle proprie condizioni di vita, non veda messi in discussione i propri valori e lo stile di vita e la sua fede religiosa, non necessariamente è spinto all'impegno politico, anche a quello minimo di esprimere con il voto la sua preferenza ogni quattro o cinque anni. Ciò è tanto più vero quando il cittadino non percepisce sufficientemente rilevanti per la sua esperienza di vita i temi oggetto della contesa tra i partiti politici.

Certo è, nota Bobbio, che «anche le interpretazioni più benevole non mi possono togliere dalla mente che i grandi scrittori democratici stenterebbero a riconoscere nella rinuncia usare il proprio diritto un benefico frutto dell'educazione alla cittadinanza»³⁹⁵.

A fianco del disinteresse e dell'apatia, a testimoniare il venir meno del cittadino educato, c'è anche la crescita del fenomeno del voto di scambio, quello attento agli output del sistema politico «o, per usare una terminologia più cruda, ma forse meno mistificante, clientelare fondato seppure spesso illusoriamente sul *do ut des* (sostegno politico in cambio di favori personali)»³⁹⁶. Già Tocqueville, in un discorso alla Camera dei deputati (27 gennaio 1848) lamentava il fenomeno per cui «chi gode dei diritti politici ritiene di farne

³⁹³ Ivi, p. 21.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

un uso personale nel proprio interesse³⁹⁷». Anche qui, gli alti e nobili ideali si confrontano con la rozza materia.

5.7 Tra illusioni, cattive speranze e ostacoli imprevisi

Bobbio stesso riconosce che le promesse non erano mantenibili non solo per l'inevitabile scarto tra gli ideali e ogni disegno di tradurli nella realtà, ma per una ragione di fondo: gli ideali democratici erano stati pensati per una società molto più semplice di quella attuale³⁹⁸. Quelle promesse erano, in alcuni casi, «[...] sin dall'inizio illusioni»³⁹⁹, altre erano «[...] speranze mal riposte, altre infine si vennero a scontrare con ostacoli imprevisi»⁴⁰⁰. Ad eccezione della permanenza del potere invisibile, negli altri casi di deve parlare del «[...] naturale adattamento dei principi astratti alla realtà o della inevitabile contaminazione della teoria quando è costretta a sottomettersi alle esigenze della pratica»⁴⁰¹.

Indica tre ostacoli che non erano stati previsti e altri che erano sopraggiunti a seguito della trasformazione della società.

Il primo ostacolo è dato dall'incremento delle decisioni politiche che richiedono competenze tecniche a seguito «del passaggio da una economia familiare ad un'economia di mercato, da un'economia di mercato ad un'economia protetta, regolata, pianificata»⁴⁰². L'antitesi tra democrazia e tecnocrazia è netta: l'assunto della democrazia è che «tutti possano decidere di tutto»⁴⁰³, quello della tecnocrazia è che decida chi se ne intende. Un tempo il popolo doveva essere tenuto lontano dalle decisioni perché troppo ignorante. Oggi è sicuramente molto più istruito. Ciononostante, non è comunque in grado di padroneggiare concettualmente, e quindi di poter prendere al riguardo decisioni informate, su molti degli aspetti più importanti della vita collettiva quali lotta all'inflazione, pieno impiego, giusta distribuzione del reddito, e ciò vale anche per le persone più istruite.

Il secondo ostacolo dipende dalla crescita continua della burocrazia dello Stato, con «[...] un apparato di potere ordinato gerarchicamente, dal vertice alla base, e quindi

³⁹⁷ Ivi, p. 22, citazione di Bobbio da Alexis de Tocqueville, *Discorso sulla rivoluzione sociale*, in *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, vol. I, Utet, Torino 1969, p. 271.

³⁹⁸ Si veda, tra gli altri, Danilo Zolo: «In sostanza Bobbio sembrava convinto che il progetto democratico fosse stato ideato per società molto meno complesse di quelle contemporanee.» Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 19.

³⁹⁹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XX.

⁴⁰⁰ Ivi, p. XXI.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Ivi, p. 23

⁴⁰³ *Ibidem*.

diametralmente opposto al sistema di potere democratico»⁴⁰⁴. Democrazia significa potere ascendente. Burocrazia, all'opposto, potere discendente. Le loro logiche sono l'una opposta all'altra.

Tutti gli Stati che sono diventati più democratici sono diventati nello stesso tempo più burocratici perché il processo di burocratizzazione è stato in gran parte una conseguenza del processo di democratizzazione⁴⁰⁵.

Come ha visto Max Weber, democratizzazione e burocratizzazione sono due processi andati storicamente di pari passo: l'estensione del diritto di voto ad una platea via via più ampia di cittadini ha comportato l'inevitabile aumento delle tutele richieste da tali cittadini. Per rispondervi, lo Stato ha dovuto strutturarsi aumentando dimensione, ruolo e potere dell'apparato burocratico.

Il terzo ostacolo deriva dal sovraccarico di domande che una società civile sempre più emancipata rivolge ai sistemi politici democratici per il fatto che «[...] the increasing complexity of the social order, increasing political pressures on government, decreasing legitimacy of government make it more and more difficult for government to achieve these goals»⁴⁰⁶. «In recent years, acute observers on all three continents have seen a bleak future for democratic government»⁴⁰⁷. Il rischio è quello della «[...] disintegration of civil order, the breakdown of social discipline, the debility of leaders, and the alienation of citizens»⁴⁰⁸. Il tema è quello della ingovernabilità delle democrazie: «[...] come può il governo rispondere se le domande che provengono da una società libera ed emancipata sono sempre più numerose, sempre più incalzanti, sempre più onerose?»⁴⁰⁹.

Posta così sembra che ideali democratici e società moderna siano entrati in una tensione tale da renderli quasi incompatibili.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 24.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, cit., p. 9. Scopo del report era «[...] to identify and to analyze the challenges confronting democratic government in today's world, to ascertain the bases for optimism or pessimism about the future of democracy, and to suggest whatever innovations may seem appropriate to make democracy more viable in the future», p. 3.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 2.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 25.

5.8 Il futuro della democrazia in discussione

Diversi commentatori si sono interrogati sul senso e la coerenza delle bobbiane ‘promesse non mantenute’ e sul loro rapporto con la sua teoria della democrazia.

Già intervenendo nel convegno svoltosi a Locarno nel 1984 in cui Bobbio aveva illustrato le sue tesi, Domenico Settembrini aveva espresso perplessità⁴¹⁰. Aveva invitato Bobbio «[...] ad andare oltre le tesi appena esposte e a riconoscere che era stato un bene se la democrazia non era riuscita a mantenere le sue promesse»⁴¹¹ relative a sovranità dell'individuo, primato della rappresentanza politica sulla rappresentanza degli interessi, sconfitta delle oligarchie, moltiplicazione degli spazi di autogoverno, educazione dei cittadini⁴¹². Nel valutare in modo più equilibrato quanto realizzato dalle democrazie, bisognava considerare anche il pieno dispiegamento della libertà individuale, cioè «[...] l'altro aspetto degli elementi negativi di cui aveva parlato Bobbio»⁴¹³.

Secondo lui, l'elenco di promesse compilato da Bobbio era «[...] un campionario di buone intenzioni che non solo non potevano, ma non dovevano realizzarsi, perché avrebbero potuto farlo solo al prezzo della caduta in una forma di democrazia totale, fortemente ideologizzata e ostile alle libertà dei moderni»⁴¹⁴. Buona parte delle promesse non mantenute poteva riferirsi solo ad una visione ideale della democrazia degli antichi, «[...] regime che si fondava da un lato sulla schiavitù e dall'altro sulla politicizzazione integrale dell'esistenza»⁴¹⁵. Le promesse, quindi, erano per lo più «il frutto di pericolose illusioni» ed era pertanto da considerarsi «un bene che tali promesse non fossero state realizzate e che non venissero mai realizzate. La piena attuazione della democrazia secondo il suo nome non avrebbe rappresentato affatto un più di democrazia rispetto alla democrazia

⁴¹⁰ Si vedano le ricostruzioni della posizione di Settembrini fatte da Pazé e da Giannetti, rispettivamente in Valentina Pazé, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, cit., pp. 137-14 e in Roberto Giannetti, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, in «Rivista di politica», n. 1, gennaio-marzo 2021, pp. 111-123.

⁴¹¹ Valentina Pazé, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, cit., p. 137.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ Roberto Giannetti, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, cit., p. 118.

⁴¹⁴ Valentina Pazé, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, cit., p. 137.

⁴¹⁵ Domenico Settembrini, *Popper, Bobbio e la democrazia*, in «La Nazione», 29 maggio 1984.

liberale [...], ma l'annullamento totale di qualsiasi forma di autonomia per la maggior parte degli individui, e quindi per il *démos* reale»⁴¹⁶.

Nel corso del dibattito Bobbio si disse del tutto d'accordo con l'interlocutore (Giannetti, Pazé), riconoscendo che le promesse non solo non potevano ma, probabilmente, neppure dovevano essere mantenute. Con toni diversi, questo riconoscimento delle critiche di Settembrini lo si ritrova nella introduzione del 1984 a *Il futuro della democrazia*, quando Bobbio precisa come «[...] di quelle promesse non mantenute [...] alcune non potevano essere mantenute oggettivamente e quindi erano sin dall'inizio illusioni, altre erano, più che promesse, speranze mal riposte, altre infine si vennero a scontrare con ostacoli impreveduti»⁴¹⁷. Ad eccezione della persistenza del potere invisibile, male mortale che uccide la democrazia, per le altre promesse non mantenute si dovrebbe parlare «piuttosto del naturale adattamento dei principi astratti alla realtà o della inevitabile contaminazione della teoria quando è costretta a sottomettersi alle esigenze della pratica»⁴¹⁸ e quindi non si era trattato di vera e propria 'degenerazione' della democrazia.

Per Gianfranco Pasquino, le tesi bobbiane sulle 'promesse non mantenute' sono riferibili agli aspetti classici della formulazione ottocentesca della democrazia liberal-costituzionale. A differenza di altri commentatori (Matteucci, Giannetti), il riferimento non sarebbe alla democrazia degli antichi ma «[...] già sicuramente [al]la democrazia dei moderni»⁴¹⁹ che, peraltro, non è certo quella dei contemporanei. In altre parole, la tesi di Pasquino è che il riferimento di Bobbio sia alla forma 'classica' della democrazia dei moderni nel senso in cui l'ha intesa Schumpeter. A conferma di ciò, sostiene, vi sono due delle promesse che non sarebbero state mantenute che «[...] appartengono alla fase fondante della democrazia anglosassone e, in effetti, ad una democrazia limitata»⁴²⁰. Si tratta di quella per cui gli attori della politica dovrebbero essere i singoli individui e quella secondo cui «[...] il sistema politico parlamentare avrebbe dovuto fondarsi sulla rappresentanza politica (e non sulla rappresentanza degli interessi)»⁴²¹.

Bobbio, secondo Pasquino, «[...] in linea con le sue riflessioni di filosofo della politica [...] è maggiormente interessato agli elementi normativi della democrazia che definisce

⁴¹⁶ Id., *Popper, Bobbio e la democrazia*, in «La Nazione», 29 maggio 1984, citato in Roberto Giannetti, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, cit., p. 118.

⁴¹⁷ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XX.

⁴¹⁸ Ivi, p. XXI.

⁴¹⁹ Ivi, pp. 201-202.

⁴²⁰ Ivi, p. 202.

⁴²¹ *Ibidem*.

‘promesse’»⁴²². Individua però una contraddizione al cuore stesso della sua analisi ladove egli, da un lato, evidenzia le promesse non mantenute, e, dall’altro, ritiene non fossero praticabili. Ma allora «[...] perché attribuire alla democrazia promesse irrealistiche e poi dichiarare che erano promesse che non si potevano mantenere?»⁴²³.

Riguardo alla promessa di una versione individualista della democrazia, Pasquino osserva come essa sia, «[...] fin dall’inizio, decisamente riduttiva della sostanza che è ‘potere del popolo’»⁴²⁴. Forse fu individualista quella ateniese, ma non si può sostenere si tratti della «[...] antesignana delle nostre democrazie reali né è possibile sostenere che la promessa della democrazia individualistica sia stata formulata in quei tempi»⁴²⁵. Forse la democrazia giacobina lo fu, ma la democrazia reale americana ben descritta nel *Federalist*,⁴²⁶ e la lettura datane poi da Tocqueville, hanno spostato il *focus* dal singolo individuo isolato, il cittadino democratico, «[...] all’importanza dei gruppi ovvero della capacità/volontà dei cittadini di associarsi in gruppi»⁴²⁷. Nella sua realtà storica moderna, la democrazia si è caratterizzata sempre più come sistema politico con un fondamento fortemente pluralistico, «[...] fatto da uomini e donne che si organizzano secondo varie modalità in una pluralità di gruppi, associazioni, partiti»⁴²⁸. Non pare quindi, a Pasquino, che la democrazia, quando inizia ad affermarsi, abbia realmente promesso di essere individualistica. Al contrario «[...] i corpi intermedi sono il prodotto delle capacità e delle disponibilità associative del cittadino e il pluralismo, ovvero una pluralità di gruppi in competizione fra loro e sempre in trasformazione, costituisce la garanzia del mantenimento della democrazia»⁴²⁹. Quindi si tratta di una promessa che non gli pare di trovare nei classici del pensiero democratico e che la «[...] definizione data da Bobbio di questa specifica promessa rimanga altamente problematica»⁴³⁰.

Anche la promessa della rimozione degli interessi particolari nella democrazia viene ritenuta da Pasquino una promessa che non «[...] debba essere pienamente ascritta alla democrazia ideale e ai teorici della democrazia»⁴³¹. Non ritiene cioè, che in essi vi sia

⁴²² Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, cit., pp. 56-57.

⁴²³ Ivi, p. 68.

⁴²⁴ Ivi, p. 58.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ Cfr. Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Il federalista* (1788), cit.

⁴²⁷ Ivi, p. 58.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, cit., p. 59.

⁴³⁰ Ivi, p. 60.

⁴³¹ *Ibidem*.

stata l'idea di una società priva di interessi in conflitto con la conseguente necessità di rappresentarli.

Probabilmente, dice, aveva in mente, più che una promessa mancata, la realtà del neocorporativismo, cioè la forma specifica con cui i grandi gruppi organizzati negoziano con il potere politico democratico su base contrattuale, «[...] a scapito del potere dei cittadini singoli, a maggior ragione se non organizzati ovvero, semplicemente, non sindacalizzati»⁴³². Tema distinto e complesso, rispetto al quale Pasquino osserva che tali assetti neocorporativi servono «[...] a dialogare e negoziare con l'obiettivo [...] di evitare conflitti destinati ad avere presumibili effetti devastanti, soprattutto sui singoli cittadini privi di protezione»⁴³³. Non è un caso che «[...] le democrazie caratterizzate dalla presenza più o meno duratura di assetti neocorporativi [...] sembrano quelle nelle quali, comparativamente, esiste un minore grado di disuguaglianze sociali e economiche. Al contrario, la democrazia ritenuta più vicina all'ideale del cittadino individualista, ovvero gli Stati Uniti d'America, è quella che presenta il più alto grado di disuguaglianze di tutti tipi»⁴³⁴.

Valentina Pazé ha notato come, tra la replica a Locarno e la *Premessa* del 1984, ci sia una qualche significativa differenza se non una vera e propria opposizione. Una cosa è dire che l'ideale di democrazia, così come formulato nel XVIII e XIX, non si dovesse realizzare in quanto ideale pericoloso e sbagliato e non meramente illusorio, diverso è ritenere che non poteva realizzarsi del tutto per la 'vischiosità' che «[...] la rozza materia oppone agli sforzi degli utopisti di modellarla a proprio piacimento (accentuata oltretutto dall'insorgere di ostacoli non previsti)»⁴³⁵.

Partendo dall'idea che alcune di quelle promesse fossero 'infondate e pericolose', non si può che essere contenti che la storia le abbia smentite. Nel caso invece di una valutazione disincantata che prende atto dello scarto inevitabile tra ideali e realtà, questa «non implica l'abbandono dell'ideale stesso, né spegne la tensione verso l'obiettivo di una riduzione di questo scarto, di una sempre maggiore approssimazione delle istituzioni e dei comportamenti effettivi al modello ideale»⁴³⁶. Pazé si chiede quale sia la posizione di Bobbio tra le due letture. Se per lui «[...] la constatazione del fallimento di gran parte delle speranze risvegliate dal movimento per la democrazia sfocia in un atteggiamento di compiaciuta

⁴³² Ivi, p. 61.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Ivi, p. 61.

⁴³⁵ Valentina Pazé, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, cit., pp. 138.

⁴³⁶ *Ibidem*.

accettazione dell'esistente, di identificazione senza residui tra essere e dover essere»⁴³⁷ oppure se l'analisi realistica e disincantata dell'esistente si mescoli alla «[...] l'insoddisfazione e [al]la denuncia»⁴³⁸, per quanto mitigate dalla radicata convinzione della preferibilità delle democrazie reali rispetto alle autocrazie, pur consapevoli dei loro limiti e difetti. Pare si possa dire che la scelta di Bobbio sia chiara e costante lungo tutta la evoluzione del suo pensiero ed è la scelta della democrazia reale, imperfetta ma perfettibile, in quella tensione ineliminabile tra valori e fatti, così costitutiva del suo pensiero di dualista impenitente.

Secondo Piero Meaglia, i diversi fenomeni sottesi alle bobbiane 'promesse non mantenute', mostrano, da diversi punti di vista, come «[...] in realtà sia limitata l'influenza dei cittadini sulla formazione delle decisioni cui sono sottoposti»⁴³⁹ rendendo evidente che l'estesa partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche è una affermazione con molti limiti. Mette a confronto l'idea di partecipazione con tre delle promesse non attuate: persistenza delle élites, lo spazio limitato, il potere invisibile. In tutti e tre i casi, per lui, si tratta di fenomeni relativi alla efficacia della partecipazione dei cittadini. Diverso è il fenomeno del cittadino non educato, per il quale si tratta, invece, di qualità della partecipazione. Da ciò deriva una lettura della raffigurazione della democrazia in Bobbio che prende atto dell'appannarsi della sua dimensione di partecipazione alle decisioni collettive finendo, «[...] per contrasto per conferire ulteriore risalto all'altra immagine, quella della democrazia come metodo di soluzione pacifica dei conflitti»⁴⁴⁰. A suffragare questa tesi, Meaglia ricorda come in *Il futuro della democrazia*, dopo «[...] aver illustrato una per una le promesse non mantenute, Bobbio indichi come ideali ispiratori delle regole democratiche (anziché la libertà come autonomia o l'eguaglianza del potere) alcuni valori che suggeriscono immediatamente questa seconda immagine della democrazia: la non violenza la tolleranza, il cambiamento pacifico dei costumi, la fraternità»⁴⁴¹. È una lettura non del tutto convincente perché rischia di ridurre il pensiero di Bobbio alla sua sola «[...] forte istanza normativa, [all] 'inclinazione a concepire i fini della politica alla luce di aspettative di carattere etico: la giustizia, l'eguaglianza, la pace, l'emancipazione umana»⁴⁴² perdendo però di vista la sua dimensione realistica e il suo radicato pessimismo antropologico. È difficile dimenticare quanto spesso egli abbia messo in guardia dalla

⁴³⁷ *Ibidem.*

⁴³⁸ *Ibidem.*

⁴³⁹ Pietro Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, cit., p. 126.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 127.

⁴⁴¹ *Ivi*, pp. 127-128.

⁴⁴² Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 15.

«[...] illusione derivata da una concezione eccessivamente benevola dell'uomo come animale politico: l'uomo persegue il proprio interesse tanto nel mercato economico, quanto in quello politico»⁴⁴³. Insomma, è difficile ridurre il pensiero Bobbio alla sua sola dimensione normativa e valoriale.

A parere di Danilo Zolo, la tesi delle 'promesse non mantenute della democrazia' è il contributo più importante di Bobbio a una analisi su come funzionino nella realtà le istituzioni democratiche nelle società complesse. Si chiede quale sia il preciso significato di quella espressione, chi avesse fatto le promesse e perché non fossero state mantenute. Si chiede anche se sarebbe stato possibile mantenerle oppure se non fossero, sin da subito, delle 'promesse da marinaio'.

La sua impressione è che, nello statuto di tali promesse, vi fossero elementi di ambiguità. Da un lato Bobbio «[...] sembrava sostenere che si trattasse di promesse che non potevano essere mantenute. Erano illusioni, speranze mal riposte»⁴⁴⁴. Non era stato tenuto conto, né era prevedibile, dai padri fondatori della dottrina democratica, degli ostacoli con cui il progetto democratico si sarebbe scontrato, ostacoli che sarebbero emersi in seguito. Per Zolo «[...] Bobbio sembrava convinto che il progetto democratico fosse stato ideato per società molto meno complesse di quelle contemporanee»⁴⁴⁵.

Dall'altro, gli pare la 'promessa' della soppressione del 'potere invisibile' dovesse essere mantenuta trattandosi di una condizione preliminare ed essenziale della democrazia.

Liberalista per convinzione, Bobbio si situa, per Perry Anderson, «[...] all'incrocio fra le tre grandi correnti di pensiero reciprocamente in conflitto»⁴⁴⁶: liberalismo, socialismo e realismo conservatore. Il suo liberalismo è figlio della tradizione di pensiero liberale che fa capo all'empirismo di Mill, ed è, in prevalenza, una «[...] una dottrina delle garanzie costituzionali per la libertà individuale e per i diritti civili»⁴⁴⁷ basato su una «[...] profonda fede nello stato costituzionale, piuttosto che da qualsiasi attaccamento particolare al libero mercato. Era di natura politica e non economica»⁴⁴⁸. È questa visione del

⁴⁴³ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XXII.

⁴⁴⁴ Danilo Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 18.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 19.

⁴⁴⁶ Perry Anderson, *Norberto Bobbio e il socialismo liberale*, cit., p. 25.

⁴⁴⁷ Ivi, cit., p. 27.

⁴⁴⁸ Ivi, cit., p. 31.

liberalismo che consente a Bobbio il passaggio egualitario verso il socialismo che diventa, quindi, il termine più inclusivo.

Oltre a liberalismo e socialismo, l'altra tradizione teorica che si scontra con il suo liberalismo politico classico è il realismo conservatore. Il profondo rispetto bobbiano per la tradizione del 'realismo politico' è legato al ruolo del potere e della violenza nella storia, nella ferma convinzione «[...] che ogni Stato ripos[a], come ultima risorsa, sulla forza»⁴⁴⁹. È l'impossibilità di correggere le passioni umane che richiede «[...] la coercizione permanente del potere organizzato per reprimerle»⁴⁵⁰, come hanno mostrato le più rilevanti correnti della tradizione del realismo politico, incluse quelle propriamente reazionarie come quelle di un pensatore quale De Maistre. Con il riconoscimento della importanza di queste diverse, e solitamente contrapposte, tradizioni di pensiero, il pensiero di Bobbio diventa «[...] un liberalismo simultaneamente aperto al discorso socialista e a quello conservatore, a quello rivoluzionario e a quello contro rivoluzionario»⁴⁵¹. Con queste premesse Anderson articola la sua analisi delle promesse non mantenute e degli ostacoli imprevisi: «Tutti i processi che [Bobbio] numera impietosamente, che hanno frustrato le speranze dei teorici classici della liberaldemocrazia, sono implacabili essendo altrettante trasformazioni oggettive delle condizioni della nostra convivenza sociale, alle quali nessuno può sfuggire. Esse sono, per così dire, carenze necessarie della democrazia rappresentativa costituita»⁴⁵². Però, talvolta, osserva, «[...] Bobbio avanza nei confronti di questa democrazia una serie di critiche il cui senso è diametralmente opposto»⁴⁵³. A fianco delle promesse che la democrazia non ha saputo mantenere, mostra che vi sono «quelle che non ha mai fornito»⁴⁵⁴ e che riguardano la assenza di democrazia «[...] nelle società occidentali, al di fuori del recinto delle istituzioni legislative stesse»⁴⁵⁵. Fuori dallo Stato non c'è democrazia nelle istituzioni caratteristiche della società civile, in particolare nella grande impresa e nella burocrazia pubblica, con la conseguenza che «[...] anche in una società democratica il potere autocratico è molto più diffuso che il potere democratico»⁴⁵⁶ tanto da invocare «[...] una democratizzazione su vasta scala della vita

⁴⁴⁹ Ivi, cit., p. 35.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ Ivi, p. 36.

⁴⁵² Ivi, p. 44.

⁴⁵³ Ivi, p. 43.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Perry Anderson, *Norberto Bobbio e il socialismo liberale*, cit., p. 45. Viene riportata una citazione da Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., p. 102.

sociale»⁴⁵⁷. Anderson vede un evidente contrasto, addirittura una fondamentale incompatibilità tra i due aspetti del pensiero di Bobbio: «O la democrazia rappresentativa è fatalmente destinata a una restrizione della sua sostanza, oppure è potenzialmente indirizzabile a un'amplificazione di quella sostanza»⁴⁵⁸. Egli ritiene manchi una diretta riflessione bobbiana «[...] sul significato della fondamentale antinomia nella sua teoria della democrazia»⁴⁵⁹.

La contraddizione sarebbe l'esito non voluto della particolare posizione di Bobbio in cui confluiscono le tre diverse componenti di pensiero esaminate che lo porta a sottoporre la democrazia liberale, il suo ideale, a due critiche opposte ed antagoniste.

La prima è di natura conservatrice «[...] ed evidenzia quei fattori che tendono spietatamente a togliere allo stato rappresentativo vitalità e valore, rendendolo sempre più una deludente ombra di sé stesso»⁴⁶⁰. La seconda è frutto della componente socialista del suo pensiero, che, «[...] in nome di una concezione dell'emancipazione umana (e non solo politica), derivata da Marx, [...] indica tutte le aree del potere autocratico nelle società capitalistiche che lo Stato rappresentativo lascia completamente inviolate, privandosi così delle uniche basi sociali che lo trasformerebbero in una vera sovranità popolare»⁴⁶¹.

Giovanni Sartori si è confrontato con la tesi delle 'promesse non mantenute della democrazia' in uno intervento del 2006⁴⁶². Per lui, come per Bobbio, «[...] nessun regime è costitutivamente caratterizzato da ideali, dai suoi ideali, come la democrazia. [...] Solo la democrazia è regime di speranza che in qualche misura realizza speranze. Speranze che trovano la loro determinazione e formulazione [...] in una serie di ideali»⁴⁶³. Lo scarto realtà/ideali è inevitabile, perché «[...] gli ideali non sono destinati a realizzarsi per intero»⁴⁶⁴. La democrazia «[...] nasce e vive sul filo di un difficile equilibrio tra realtà e aspirazioni, tra fatti e ideali»⁴⁶⁵, che viene monitorato dalle retroazioni dei fatti ('*feedback*'). Usa come esempio l'ideale 'tutto il potere al popolo' per osservare che si tratta di

⁴⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Ivi, pp- 46-47.

⁴⁶² Giovanni Sartori, *Democrazia. Ha un futuro?*, in Marco Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio. Sette interventi su etica e politica*, Einaudi, Torino 2006, pp. 40-54.

⁴⁶³ Ivi, p. 42.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 43.

una formula da completare: «[...] la democrazia è potere del popolo sul popolo»⁴⁶⁶, con un duplice processo dal ‘popolo allo Stato’ e poi dallo ‘Stato al popolo’. Il problema, scrive Sartori, è quel ritorno: «Se lo Stato ci scappa di mano, se non riusciamo più a controllarlo, allora (nel linguaggio di Bobbio) non siamo più al cospetto di una promessa mancata ma, piuttosto, di una vera e propria degenerazione della democrazia»⁴⁶⁷.

Pare di capire che la promessa relativa alla sovranità del popolo, l’ideale portante della democrazia, venga vista da Sartori come una promessa che si scontra sì con ostacoli imprevisti, e che forse in parte sia una speranza mal riposta, ma che debba comunque restare un ideale limite da tenere. Può essere usato come ‘arma’ per produrre *feedback* positivi dai sistemi democratici in modo che estendano un effettivo ‘potere del popolo’. La evidente indeterminatezza della locuzione la mantiene in una condizione di ideale regolativo, con una tensione che non potrà mai pienamente essere risolta in una sua realizzazione pratica.

In particolare, ritiene non sia stata mantenuta la promessa del ‘cittadino educato’, quel cittadino dotato di libertà di scelta perché autonomo nelle proprie determinazioni e capace di esprimere proprie preferenze in modo consapevole. Ad impedirne la realizzazione è stato un ostacolo «imprevisto e sconvolgente per gli ideali democratici»⁴⁶⁸, cioè la videocrazia⁴⁶⁹. La prevalenza del mezzo televisivo, e quindi delle immagini sulla parola e i concetti, introduce una discontinuità che egli denuncia, in linea su questo con lo stesso Bobbio oltre che con Karl Popper ed altri, tra cui Danilo Zolo in Italia. Da «[...] residuo dell’Illuminismo»⁴⁷⁰, come definisce sé stesso e anche Bobbio, rimarca come gli ideali in genere, e quelli della democrazia tra gli altri, presuppongono la capacità di pensare per idee, per concetti astratti che richiedono a loro volta una cultura scritta fondata su parole, caratteristica dell’*homo sapiens*. Ma, nota, «[...] stiamo passando [...] dall’*homo sapiens* [...] a un *homo videns* nel quale la parola è spodestata dall’immagine»⁴⁷¹. Con un pessimismo che pare un tanto eccessivo, afferma in modo apodittico che «[...] la televisione produce immagini e cancella i concetti, e così atrofizza la nostra capacità astrante, e con

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 44.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 45

⁴⁶⁹ Giovanni Sartori, *Videopolitica*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», XXIX, agosto 1989, n. 2, pp. 185-198. Si veda ora la versione aggiornata: *Videopotere*, in *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 417-453.

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 45.

⁴⁷¹ *Ivi*, p. 48.

essa il concepire e tutta la nostra capacità di capire»⁴⁷². L'esito è quello di un *homo videns* che vede senza capire, mentre, in precedenza, l'*homo sapiens* capiva anche senza vedere.

In passato si creava una opinione pubblica sufficientemente autonoma mentre adesso, «[...] con il bombardamento dei mass media e precipuamente della televisione, l'opinione pubblica è diventata sempre più video-dipendente e quindi eterodiretta. E con l'opinione eterodiretta, sparisce l'opinione del pubblico; resta solo l'opinione nel pubblico; con tanti saluti, in tal caso, alla democrazia come governo di opinione»⁴⁷³.

Si tratta di argomentazioni non molto convincenti, perché partono da un presupposto altamente problematico. Secondo questa tesi, ci sarebbe stata una età dell'oro in cui le opinioni pubbliche si formavano 'liberamente' in modo autonomo grazie al concorrere di una sufficiente varietà di fonti di informazione e i cittadini, 'razionali', si formavano in tale situazione le loro autonome convinzioni. Non è dato a vedere dove e quando vi sia mai stata questa età dell'oro. Di certo non quando buona parte della popolazione aveva un livello di istruzione modesto ed era diffuso l'analfabetismo, o quando il 'potere ideologico' era esercitato in modo pervasivo e quasi esclusivo dalla Chiesa, o quando il 'quarto potere' della stampa controllava buona parte delle informazioni a disposizione dei cittadini.

Che ciò sia mai stato un reale 'fatto' lo aveva già spiegato in modo convincente, tra gli altri, Schumpeter mostrando lo strutturale deficit di razionalità nel comportamento politico dei cittadini⁴⁷⁴. Emerge, una volta ancora, l'ideale illuminista dell'uomo razionale, ideale che unisce Bobbio e Sartori, che, però, ogni tanto dimenticano come accanto al noumenico uomo razionale sta la 'pianta storta' dell'uomo concreto in carne ed ossa. L'uomo concreto agisce, come lo stesso Bobbio ha ricordato efficacemente altrove, in modo insieme simbolico, ideologico, teleologico. Pretenderne una razionalità fattuale è, forse, eccessivo.

Secondo Nicola Matteucci, l'ideale di democrazia di Bobbio è quello della antica Grecia rispetto alla quale la democrazia attuale sarebbe una forma dimidiata e non distinta, «[...] come una democrazia 'attenuata', non come una democrazia 'diversa'»⁴⁷⁵.

A suo parere, invece, «[...] fra la democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni c'è [...] un abisso, per cui bisognerebbe usare parole diverse»⁴⁷⁶. Di conseguenza,

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 47.

⁴⁷⁴ Cfr. Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, cit.

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 158.

⁴⁷⁶ Nicola Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio*, cit., p. 169.

ragionare su ‘ostacoli’, ‘promesse non mantenute’, ‘paradossi’ che la «[...] democrazia nella sua attuazione rivela o incontra»⁴⁷⁷ è sì da farsi, ma va fatto ma non prendendo come riferimento «[...] remoto passato»⁴⁷⁸. In tal modo, scrive Matteucci, «[...] la democrazia reale può essere migliorata da valori possibili, da promesse che possono essere tenute, da ostacoli che possono essere ridimensionati»⁴⁷⁹. Al di là di una opinabile attribuzione a Bobbio di una visione continuista tra democrazia degli antichi e quella dei moderni⁴⁸⁰, l'impressione è che la critica di Matteucci sia più politica, nel senso che ritiene eccessive le aspettative normative indicate da Bobbio: «Nella sua presa di posizione agiscono motivi squisitamente socialisti: l'avversione nei confronti del potere (non democratico) economico, la sfiducia o lo scetticismo nei confronti del mercato»⁴⁸¹).

Per Giuseppe Vacca ci sarebbe un esito aporetico della riflessione di Bobbio: «[...] le ‘trasformazioni’ della democrazia sono percepite come dissoluzione dei suoi fondamenti storici (la sovranità dell'individuo e l'universalità della legge)»⁴⁸². A metterla in discussione sono i suoi stessi sviluppi, il cui esito «[...] si riassume nella denuncia delle ‘promesse non mantenute e degli ostacoli non previsti’»⁴⁸³. Allo stesso tempo è impossibile realizzare un ordine mondiale pacifico e democratico finché sopravvivono gli Stati⁴⁸⁴. Per «[...] inaugurare un nuovo capitolo della storia della libertà»⁴⁸⁵, occorre sviluppare «[...] una nuova idea della politica»⁴⁸⁶ non più plasmata sull' individualismo metodologico. Questa nuova idea della politica renderà possibile «[...] sciogliere la contraddizione fra il carattere sempre più sociale della produzione della ricchezza e il carattere individuale della sua appropriazione»⁴⁸⁷.

⁴⁷⁷ *Ibidem.*

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 170.

⁴⁷⁹ *Ibidem.*

⁴⁸⁰ Che in Bobbio la cesura tra democrazia degli antichi e dei moderni non sia netta come in altri autori è vero. Da questo a dire che le sue ‘promesse non mantenute’ abbiano la democrazia antica come pietra di paragone normativa ce ne passa.

⁴⁸¹ Nicola Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio*, cit., p. 171.

⁴⁸² Giuseppe Vacca, *Pensare il mondo nuovo. Verso la democrazia del XXI secolo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 17.

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 19.

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

⁴⁸⁷ *Ibidem.*

Diversa, a dire di Vacca, la prospettiva di Bobbio cui attribuisce un uso prescrittivo e non descrittivo della teoria della difesa delle regole del gioco e il cui «[...] nucleo essenziale è la difesa del liberalismo»⁴⁸⁸. È una conclusione possibile solo assumendo in Bobbio una visione prescrittiva che pare molto problematica. Questa ‘forzatura’ interpretativa lo porta a schiacciare la definizione procedurale della democrazia come debitrice nei confronti dell’«[...] élitismo, che della ‘rivoluzione conservatrice’ è stato il sostrato teorico fondamentale»⁴⁸⁹.

L’espressione ‘promesse non mantenute e ostacoli non previsti’ nomina lo scostamento dal modello, la differenza tra fatto e valore, tra la realtà e il dover essere, «[...] il paragone fra l’ideale ‘nobile e alto’ e la ‘rozza materia’ delle ‘democrazie reali’»⁴⁹⁰

Vacca ricorda gli ‘ostacoli non previsti’ indicati da Bobbio e che hanno portato alle mancate promesse: accresciuto contenuto tecnico delle decisioni da assumere, crescita numerica e di ruolo della burocrazia a seguito di un ruolo più esteso dello Stato, «[...] e il ‘sovraccarico delle domande’ generato dall’esercizio stesso delle libertà democratiche (in ultima analisi, dal suffragio universale)»⁴⁹¹. Riguardo al terzo ostacolo, quello dello ‘scarso rendimento delle democrazie’, Vacca sembra compiere una forzatura nell’attribuire a Bobbio una posizione che non traspare dai suoi testi, ovvero la condivisione della «[...] tesi del ‘sovraccarico’, cardine della diagnosi neoconservatrice»⁴⁹² per ciò che riguarda il tema della ‘crisi delle democrazie’ e quello della ingovernabilità⁴⁹³.

Per Vacca, le ‘promesse mancate’ che Bobbio elenca derivano da un unico processo, che loro stesse contribuiscono a determinare: «[...] la crisi e il superamento della moderna sovranità, nell’ambito della quale lo Stato democratico si è sviluppato. La crisi [...] della sua definizione territoriale e il superamento del suo carattere assoluto. In una parola, la crisi dello Stato-nazione e il superamento del suo ruolo costitutivo della modernità»⁴⁹⁴.

Il conflitto tra fenomeni osservati e i principi ispiratori descritti nella ‘promesse non mantenute’ riguarda «[...] l’ipotesi dell’individuo sovrano, creatore, grazie a un accordo con altri individui in egual misura sovrani, della società politica»⁴⁹⁵, il concetto universalistico

⁴⁸⁸ Ivi, p. 28.

⁴⁸⁹ Giuseppe Vacca, *Pensare il mondo nuovo. Verso la democrazia del XXI secolo*, cit., p. 34.

⁴⁹⁰ Ivi, pp. 28-29.

⁴⁹¹ Ivi, p. 30.

⁴⁹² Ivi, p. 32.

⁴⁹³ Sul tema sovraccarico delle domande sulle democrazie e la necessità, quindi, di ridurne l’impatto con una serie di politiche adeguate cfr. il già citato Joji, *The Crisis of Democracy, Report On The Governability Of Democracies To The Trilateral Commission*, cit.

⁴⁹⁴ Giuseppe Vacca, *Pensare il mondo nuovo. Verso la democrazia del XXI secolo*, cit., p. 34.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 35.

e quindi politico della rappresentanza contrapposto alla rappresentanza particolaristica, «la sovranità della legge, la norma generale astratta e uguale per tutti»⁴⁹⁶.

Questi principi sono stati messi in discussione a seguito della trasformazione fisiologica dei regimi democratici. Non si tratta, quindi, di fenomeni patologici bensì dello svolgimento di quanto era già implicito nelle premesse stesse della democrazia liberale. Sono messi in discussione dallo «[...] svilupparsi del ‘pluralismo’ e dal prevalere del ‘particolarismo’, dal permanere delle oligarchie, dall'esclusione dei processi democratici, dall'impresa e dall'apparato amministrativo, dalla crescita dello ‘Stato duale’, dai fallimenti dell'educazione alla cittadinanza»⁴⁹⁷. Il prevalere di particolarismo e corporativismo, osserva Vacca, colpiscono ai fondamenti la sovranità del ‘popolo-nazione’ e l'universalità della legge. «Il permanere delle oligarchie e le altre ‘promesse non mantenute’ sono tutti fenomeni riconducibili a quel contrasto»⁴⁹⁸ che mettono anche in discussione la «[...] sovranità dello Stato, che sottende entrambe»⁴⁹⁹.

Pier Paolo Portinaro, nella sua *Introduzione a Bobbio*, ha osservato come il disincanto, sotteso alla definizione delle ‘promesse non mantenute della democrazia’ in *Il futuro della democrazia*, avesse trovato la sua stabilizzazione⁵⁰⁰.

Disincanto frutto anche di un'esperienza civile e non solo di quella di natura filosofica, volta «[...] a raffrontare gli ‘ideali e la rozza materia’, il modello normativo della democrazia e le sue applicazioni pratiche nella precaria realtà italiana»⁵⁰¹.

Vede Bobbio procedere con una tecnica argomentativa ispirata «[...] allo Schumpeter di *Capitalismo, socialismo, democrazia*, quando questi contrappone la teoria realistica alla teoria classica della democrazia»⁵⁰². E ritiene che le ‘promesse non mantenute’ siano proprio riferibili alla teoria classica della democrazia, intesa nel senso che proprio Schumpeter ha definito. Peraltro, come molti altri hanno osservato, di tali ‘promesse non mantenute’ «[...] restino un po’ indeterminati o quantomeno mobili i bersagli»⁵⁰³.

Riprende le tesi di altri (Pazé, Yturbe) riguardo alla coerenza tra le singole promesse elencate da Bobbio, che, anche a lui, paiono rimandare a visioni diverse ed alternative di

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ Pier Paolo Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, cit., p. 115.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 117.

⁵⁰² *Ivi*, p. 118.

⁵⁰³ *Ibidem*.

democrazia. C'è quella in cui gli individui sovrani esercitano un controllo diretto sull'operato dei governanti e non vi sono corpi intermedi. C'è, giustapposta, l'idea di democrazia con divieto di mandato imperativo e con il ruolo centrale dei partiti come selettori e canalizzatori delle domande della società per esprimerle nel sistema istituzionale e assumere decisioni collettivamente vincolanti.

Portinaro riconosce la eterogeneità dei riferimenti bobbiani agli autori che avrebbero fatto le 'promesse non mantenute', e che Bobbio stesso non richiama. Osserva però, a sfuocare tale limite, che «[...] un'analogia eterogeneità di riferimento è dato peraltro riscontrare in Schumpeter, che al paradigma unitario della 'teoria classica' riconduceva posizioni tanto diverse quanto quelle dei giusnaturalisti e degli utilitaristi, Rousseau e Bentham in particolare»⁵⁰⁴.

Corina Yturbe si interroga «[...] sulla coerenza fra le varie promesse non mantenute elencate da Bobbio» e, in particolare, quella che riguarda l'individuo spodestato dall'emergere del pluralismo nella società. Per lei si tratta di una promessa che, nella forma che ne aveva dato Rousseau, non andava mantenuta. Lo sviluppo di una pluralità di organizzazioni (partiti, sindacati, gruppi) è uno degli esiti dell'avvenuto riconoscimento di alcune 'libertà negative' (libertà di riunione e di associazione) senza le quali la stessa libertà positiva intesa come autonomia risulta vuota e resa vana. La storia ha mostrato come lo sviluppo del pluralismo sia diventato una condizione irrinunciabile per consolidare le istituzioni democratiche. La Yturbe ricorda come per Kelsen (e lo stesso Bobbio avrebbe condiviso) la presenza dei partiti politici, o loro equivalenti funzionali, è essenziale perché si possa parlare di democrazia in quanto il singolo individuo non sarebbe in condizione di esercitare una effettiva influenza nella formazione delle decisioni dello Stato. L'individuo singolo sarebbe, altrimenti, privo di reale esistenza politica. Il tema diventa quale sia questo individuo, se l'individuo razionale e morale che Bobbio pone quale fondamento etico della democrazia oppure l'individuo isolato e atomizzato privo di esistenza politicamente.

La Yturbe, inoltre, mette in discussione il tipo di legame tra società poliarchico-pluralista e la rappresentanza degli interessi, che Bobbio vede declinato verso la prevalenza degli interessi particolari che prevalgono sui criteri di decisione 'politica', intesa nel senso di espressione dell'interesse 'generale'. Non è vero, lei dice, che i gruppi che compongono la società pluralista siano mossi necessariamente e in ogni caso da logiche puramente corporative. Ciò le pare particolarmente vero per i partiti politici, e si riferisce ai partiti di tradizione marxista per i quali la classe sociale da loro rappresentata, il proletariato, non era portatrice di interessi di parte, corporativi, perché ritenuta classe universale.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

Analoga ispirazione universalistica ha caratterizzato tutte le grandi ideologie del Novecento europeo che hanno ispirato i principali partiti che si sono scontrati tra loro nei vari sistemi democratici. Semmai, dice Yturbe, il problema è quello opposto, quello della polverizzazione delle rivendicazioni, l'accelerarsi delle spinte centrifughe, la rivincita degli interessi di piccolo e piccolissimo cabotaggio, con una atomizzazione delle richieste che è derivato dallo spapolamento dei vecchi soggetti politici e dalla deregolamentazione del mercato del lavoro con la messa in crisi della rappresentanza da parte di sindacati strutturati e rappresentativi.

Inoltre, osserva come l'idea di rappresentanza politica del tutto priva di vincolo di mandato, quale quella indicata da Bobbio tra le promesse non mantenute, renda problematica la coerenza tra le varie promesse. Infatti, sembra vi sia un rimando a concezioni alternative di democrazia. L'una basata sul l'ideale di una società priva di corpi intermedi, in cui gli individui sovrani esercitano un controllo diretto sull'operato dei governanti, come previsto dalla prima promessa, l'altra che è propria del modello della moderna democrazia dei partiti, di cui il divieto di mandato imperativo è parte integrante, come previsto nella seconda promessa.

Rimane, alla fine, la domanda se sia stato un bene o un male che la rappresentanza degli interessi si sia presa una rivincita sulla rappresentanza politica. Per Corina Yturbe è un tema controverso e complesso.

Roberto Giannetti richiama il giudizio di Pasquino che si interrogava sul senso di attribuire alla democrazia promesse non realistiche per poi dire che, in ogni caso, non erano attuabili. La sua interpretazione è che lo scarto tra fatto e valore, tra gli 'ideali' e la 'rozza materia', può «[...] essere interpretata alla luce del timore che una democrazia ridotta a mero meccanismo procedurale non sia in grado di suscitare forti identificazioni ideali»⁵⁰⁵.

C'è una grande differenza tra l'ideale democratico usato nella lotta contro un regime autocratico, che è un'arma di grande efficacia, e lo stesso ideale agito all'interno di un sistema democratico. Nel secondo caso non si riesce contro la realtà ma si interagisce con la realtà, con un meccanismo di *feedback monitoring*⁵⁰⁶, di 'pilotaggio di retroazioni'. Per Giannetti «[...] si potrebbe sostenere che le promesse non mantenute di Bobbio corrispondano in larga misura a quelli che Sartori definisce i 'feedback', le 'retroazioni dei fatti',

⁵⁰⁵ Roberto Giannetti, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, cit., p. 119.

⁵⁰⁶ Sul concetto di 'feedback' Giannetti richiama qui le tesi di Sartori, cfr. Giovanni Sartori, *La democrazia cosa è*, cit., pp. 34-35.

che consentono l'ottimizzazione e non la massimizzazione dell'ideale democratico o, più semplicemente, che permettono alla democrazia di funzionare»⁵⁰⁷.

Partendo dalla prospettiva bobbiana, «[...] si è portati a considerare le democrazie contemporanee come un surrogato imperfetto della democrazia diretta, reso necessario dall'ampliamento delle dimensioni della comunità politica, e quindi come una sorta di democrazia attenuata rispetto a quella sperimentata nella Atene del V secolo o teorizzata nelle pagine del *Contratto sociale* di Rousseau»⁵⁰⁸.

Giannetti riconosce il valore della teoria della democrazia di Bobbio: contributo che resta nella storia delle dottrine politiche del 900, cardine della concezione fatta propria dalla scienza politica radicata nell'elitismo classico, «[...] un'efficace antidoto alle illusioni populiste che ciclicamente riaffiorano nel dibattito sulla democrazia contemporanea»⁵⁰⁹.

Ma, al tempo stesso, si dice perplesso per il modo con cui Bobbio ha mostrato il contrasto tra promesse e risultati delle democrazie: «[...] considerare le democrazie rappresentative moderne non come qualcosa di diverso rispetto alle democrazie dell'antichità, ma come una sorta di democrazia 'attenuata', non sembra la via migliore per comprendere la realtà e le trasformazioni dei regimi democratici contemporanei». Come già scritto in precedenza, vale la stessa obiezione rivolta alla interpretazione di Matteucci, perché non convince la premessa del ragionamento, cioè lo 'schiacciamento' di Bobbio sul modello di democrazia degli antichi greci, e presuntamente ripreso da Rousseau, che egli avrebbe posto che riferimento normativo per misurarne lo scostamento attuale.

Pare si possa concludere col dire che il tema delle 'promesse non mantenute' sia tanto efficace come narrazione quanto di dubbio contenuto conoscitivo (euristico). Sfugge il senso, come ha notato Pasquino, di far promesse che, sin dall'inizio, non si potevano mantenere. Abbiamo inoltre visto che non è possibile attribuire le varie promesse elencate, in modo generico, ai 'padri della democrazia'. Nessuno di loro, infatti, potrebbe riconoscersi nel loro insieme data la loro, parziale, contraddittorietà. Manca un *framework* comune su 'ciò che la democrazia dovrebbe essere' anche restando all'interno del paradigma 'classico' della democrazia dei moderni, per usare la categoria proposta da Schumpeter. Questa può essere la chiave di lettura che lo stesso Bobbio lascia talora intendere: 'promesse' che, comunque, si riferiscono cioè alla democrazia prima di quella descritta e concettualizzata dai Weber, Kelsen, Schumpeter, Popper, Dahl, Sartori, etc.

⁵⁰⁷ Roberto Giannetti, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, cit., p. 120.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 122.

⁵⁰⁹ Ivi, p. 123.

Non, come pure qualche autore ha scritto, con un riferimento alla democrazia degli antichi che non pare trovare corrispondenza nei testi di Bobbio. Il riferimento delle ‘promesse non mantenute’ di Bobbio sembra essere semplicemente la democrazia dei moderni nella sua fase embrionale, quella della Costituzione americana del 1787 e quella uscita dalla Rivoluzione Francese. Il tema non è quanto scritto in quelle carte costituzionali. Il tema è che dietro a quelle stesse carte costituzionali, ed altre analoghe, 100 e 150 anni dopo, si sarebbero sviluppate le società e gli apparati dello Stato trasformando le ‘costituzioni materiali’, le *Verfassung*. Forse emerge qui un limite del modello analitico di Bobbio, attento molto più alla analisi concettuale dei termini e lemmi della politica ma distratto per quanto riguarda i temi delle istituzioni e della effettiva articolazione dei poteri. È una delle ragioni per cui, pare difendere una continuità, improponibile, tra la democrazia degli antichi e quella dei ‘moderni’.

6 – Lo stretto legame tra democrazia, diritti, pace

Nell'introdurre *L'età dei diritti*¹, raccolta di articoli dedicati al tema dei diritti dell'uomo, Bobbio sottolinea come per lui si tratti di un tema «[...] strettamente connesso a quello

¹ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990. Il libro raccoglie vari testi prodotti nel corso degli anni, a cominciare dal primo saggio pubblicato nel 1964. Il suo primo contributo sul tema è del lontano 1951 (Id., *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in AA.VV., *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Arti grafiche Plinio Castello, Torino 1951, pp. 53-70. Conferenza tenuta (Torino, 4 maggio 1951) nella scuola di applicazione d'Arma Fanteria, Cavalleria, Artiglieria, Genio). Ciò testimonia la rilevanza del tema dei diritti dell'uomo nel pensiero di Bobbio e la continuità del suo interesse. Lo scritto *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, presentato come relazione al Convegno svoltosi a L'Aquila tra il 14 e il 19 settembre 1964, è stato pubblicato col titolo *L'illusion du fondement absolu* nel volume *Le fondement des droits de l'homme*, La Nuova Italia, Firenze, 1966, pp. 3-9; ristampato in traduzione italiana in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 302-9, e nel volume *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 119-30. *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, è stato pubblicato in «La comunità internazionale», XXIII (1968), pp. 3-18; quindi nel volume *Il problema della guerra e le vie della pace*, pp. 131-57, tradotto in castigliano col titolo *Presente y porvenir de los derechos humanos*, in «Anuario de derechos humanos», Instituto de derechos humanos, Universidad Complutense di Madrid, 1982, pp. 7-28. *L'età dei diritti*, discorso tenuto a Madrid nel settembre 1987, pubblicato in Norberto Bobbio, *Il Terzo assente Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Edizioni Sonda, Torino 1989, pp. 112-25 e col titolo *Derechos del hombre y filosofía de la historia*, in «Anuario de derechos humanos» cit., n. 5, 1988-89, pp. 27-39. *Diritti dell'uomo e società* è apparso in «Sociologia del diritto», XXVI (1989), pp. 15-27. *La Rivoluzione Francese e i Diritti dell'uomo* è stato pubblicato come opuscolo a sé dalla Camera dei deputati, Roma 1988, quindi col titolo, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in «Nuova Antologia», n. 2169, gennaio-marzo 1989, pp. 290-309. *L'eredità della grande Rivoluzione* è apparso pure in «Nuova Antologia», n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 87-100. Così pure *Kant e la Rivoluzione francese*, n. 2175, luglio-settembre 1990, pp. 53-60. *La resistenza l'oppressione oggi*, è tratto da *Studi Saresani III. Autonomia e diritto di resistenza*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 15-31. *Contro la pena di morte* è stato pubblicato a cura di Amnesty International, sezione italiana, Tipostampa bolognese, Bologna 1981, come opuscolo a sé stante, mentre *Il dibattito attuale sulla pena di morte* è compreso nel volume *La pena di morte nel mondo*, che raccoglie gli atti del Convegno internazionale di Bologna, 28-30 ottobre 1982, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 15-32. *Le ragioni della tolleranza* è apparso nel volume *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di C. Boni, che raccoglie gli atti del Convegno internazionale di Bologna, 12-14 dicembre 1986, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 243-57.

della democrazia e a quello della pace»², cui ha dedicato la maggior parte dei suoi scritti politici.

I sistemi democratici moderni sono basati su costituzioni che hanno, alle loro fondamenta i diritti dell'uomo e il cui riconoscimento, con la relativa protezione, che ne consente l'effettività. Al tempo stesso i diritti dell'uomo hanno nella pace il presupposto necessario per la loro effettiva protezione. Pace come assenza di guerra, termine forte nella diade pace/guerra, che meglio rende il concetto: assenza di conflitti 'forti' all'interno dello Stato tra i diversi soggetti sociali e politici, assenza di *stasis*, così come pace tra il proprio e gli altri Stati del sistema internazionale. C'è quindi un richiamo circolare che mantiene uniti in modo indissolubile i tre distinti momenti della pace, della democrazia e dei diritti dell'uomo. Non ci può essere democrazia senza diritti dell'uomo, i conflitti interni ed esterni allo Stato possono trovare solo nella democrazia le condizioni minime per la loro soluzione pacifica.

Affermazioni nette, che uniscono dimensione prescrittiva e dimensione descrittiva, e che trovano in Bobbio una ricca serie di argomentazioni sviluppate nel corso di decenni a partire da tesi di fondo rimaste inalterate nel corso degli anni ed emerse già nel suo primo scritto sul tema datato 1951³.

Tali tesi sono a) la storicità dei diritti, b) la 'modernità' dei diritti, cioè la loro nascita con l'affermarsi della concezione individualistica della società avvenuta a partire dal XVI secolo, c) la concezione secondo cui i diritti dell'uomo «[...] diventano uno dei principali indicatori del progresso storico»⁴.

Con uno sguardo di natura storica, Bobbio sostiene che

«[...] l'affermazione dei diritti dell'uomo deriva da un rovesciamento radicale di prospettiva, caratteristico della formazione dello Stato moderno, nella rappresentazione del rapporto politico, cioè nel rapporto Stato-cittadini o sovrano-sudditi; rapporto che viene sempre più guardato dal punto di vista dei diritti dei cittadini non più sudditi, anziché dal punto di vista dei poteri del sovrano in corrispondenza alla visione individualistica della società»⁵.

La *Dichiarazione* del 1789 aveva previsto che «[...] lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la

² Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p.VII.

³ Norberto Bobbio, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 53-70.

⁴ Id., *L'età dei diritti*, cit., p.VIII.

⁵ Ivi, p.XI.

libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione»⁶. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite del 1948 riprende, con piccole differenze, lo stesso concetto, affermando, all'art 2, che «[...] lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione»⁷ dei diritti dell'uomo che, quindi, sono considerati come presupposti della associazione politica. Al contrario, nelle visioni organiche della società, la conservazione del tutto è lo scopo della organizzazione politica. Con tale trasformazione, il suddito diventa cittadino, soggetto titolare di diritti e non più soltanto destinatario di doveri ed obblighi: «In una concezione organica della società le parti sono funzione del tutto; in una concezione individualistica il tutto è il risultato della libera volontà delle parti»⁸.

6.1 La storicità dei diritti umani

Dal punto di vista teorico, Bobbio ritiene che i diritti dell'uomo abbiano avuto ed abbiano una genesi storica, frutto di lotte per la affermazione di nuove libertà in conflitto contro altri poteri via via esistenti e che si volevano e vogliono sconfiggere. I diritti dell'uomo sono quindi contingenti, per quanto li si voglia ritenere 'fondamentali' e, inoltre, si affermano «[...] gradualmente, non tutti in una volta e non una volta per sempre»⁹. Si può dire che Bobbio tenga sempre ben fermi due aspetti che, ad uno sguardo superficiale, potrebbero sembrare l'uno escludere l'altro.

Da un lato, ritiene che sia mal posta ed illusoria la domanda sulla loro fondazione 'assoluta': «[...] ogni ricerca del fondamento assoluto è [...] infondata»¹⁰; il problema «[...] addirittura del fondamento assoluto, irresistibile, inoppugnabile, dei diritti dell'uomo, è un problema mal posto»¹¹; «[...] se un fondamento assoluto sia possibile, se, posto che sia possibile, sia anche desiderabile»¹².

Dall'altro lato, li assume come indicatori del progresso storico, cioè come scelta di valore nel leggere il dipanarsi della storia, scelta che non viene in alcun modo sminuita dal loro mancato aggancio ad una qualche salda roccia. Malgrado ciò che Dostoevskij fa dire ad un personaggio ne *I fratelli Karamazov*, non è vero che «Se Dio non esiste tutto è permesso». Non serve, per la affermazione dei diritti dell'uomo la loro fondazione sulla

⁶ Assemblea nazionale costituente, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>, ultimo accesso 25 giugno 2022.

⁷ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 128.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p.XIII.

¹⁰ *Ivi*, p. 7.

¹¹ *Ivi*, p.XIII.

¹² *Ivi*, p. 5.

natura o su Dio. La vicenda storica mostra la loro effettualità ed efficacia come molla del cambiamento sociale e politico, anche a partire da concezioni che li vedono, appunto, 'infondati', mera contingenza, accadimento che ha potuto essere ma che avrebbe anche potuto non essere.

Si possono assumere i diritti dell'uomo come scelta di valore e quindi come idea regolativa per il pensiero e per l'azione, anche all'interno di una concezione anti-giusnaturalistica e sulla base di un approccio deontologico quale quello proprio dell'etica kantiana come fa Bobbio.

Tre sono gli argomenti principali che Bobbio usa per criticare le tesi di chi cerca di radicare i diritti dell'uomo su un fondamento indiscutibile: la vaghezza della stessa espressione, la eterogeneità e il carattere antinomico dei diritti stessi.

La vaghezza della espressione 'diritti dell'uomo' è evidente nel carattere tautologico di buona parte delle definizioni che cercano di definirli: «[...] diritti dell'uomo sono quelli che spettano all'uomo in quanto uomo»¹³, «[...] diritti dell'uomo sono quelli che appartengono, o dovrebbero appartenere, a tutti gli uomini, o di cui ogni uomo non può essere spogliato»¹⁴.

Nel momento in cui si inizia a specificare i singoli diritti riferendosi in qualche modo al loro contenuto, si devono, necessariamente, «[...] introdurre termini di valore: 'Diritti dell'uomo sono quelli il cui riconoscimento è condizione necessaria per il perfezionamento della persona umana oppure per lo sviluppo della civiltà ecc. ecc.'»¹⁵. Tuttavia questo, anziché chiarire il concetto introduce una ulteriore difficoltà perché l'interpretazione dei valori è segnata, inevitabilmente, dai convincimenti dei vari interpreti, dalla loro ideologia.

Così impostato, il fondamento dei diritti diventa un appello a dei valori ultimi che possono essere e sono nella realtà, diversi e in potenziale conflitto tra di loro. I valori uniscono le persone che li condividono ma sono la fonte, o almeno la giustificazione, dei conflitti tra persone e gruppi che si riconoscono in diversi sistemi di valore. Si entra in un circolo vizioso: l'appello ai valori ultimi pretende di fondare i diritti che, a loro volta, sono la condizione per attuare gli stessi valori ultimi ma, «[...] i valori ultimi [...] non si giustificano, si assumono: ciò che è ultimo, proprio perché è ultimo, non ha alcun fondamento»¹⁶.

¹³ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 8.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 9.

Il secondo argomento riguarda il carattere eterogeneo dei diritti e si assomma al fatto che appartengono ad una classe mutevole e dai confini sfocati. Nelle dichiarazioni dei diritti, a cominciare da quella del 1789¹⁷ per arrivare alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite¹⁸, «[...] vi sono pretese molto diverse tra loro e, quel che è peggio, anche incompatibili»¹⁹.

Quando dico che i diritti dell'uomo costituiscono una categoria eterogenea, mi riferisco al fatto che, dal momento che sono stati considerati diritti dell'uomo anche i diritti sociali, oltre a quelli di libertà, la categoria nel suo complesso contiene diritti tra loro incompatibili, cioè diritti la cui protezione non può essere accordata senza che venga ristretta o soppressa la protezione di altri²⁰.

Vi sono ragioni a sostegno di alcuni diritti che non valgono a sostegno di altri per cui «[...] non si dovrebbe parlare di fondamento, ma di fondamenti dei diritti dell'uomo, di diversi fondamenti secondo il diritto le cui buone ragioni si desidera difendere, [...] sono ben pochi i diritti ritenuti fondamentali che non vengano in concorrenza con altri diritti ritenuti pur essi fondamentali, e che non impongano, pertanto, in certe situazioni e con riguardo a particolari categorie di soggetti, una scelta»²¹.

Quindi, osserva Bobbio, non si può definire come assoluto un fondamento di diritti che sono, in tutta evidenza, relativi e mutevoli nel corso della storia. Va aggiunto, anche se questo non è un aspetto che egli ricordi né qui né altrove, che tale eterogeneità non è relativa solo al tempo ma anche alle culture e religioni che, in diverse parti del mondo, riconoscono come diritti della propria comunità comportamenti socialmente condivisi che in altre parti del mondo non lo sono affatto ed anzi sono considerati comportamenti disdicevoli se non aberranti ed inaccettabili. Si pensi, solo per fare esempi tra loro lontanissimi, al diritto illimitato di comprare ed usare qualsiasi tipo d'arma sancito dal secondo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America, al diritto dei genitori di decidere con chi si debba sposare una giovane donna in varie culture, al diritto di mutilare i responsabili di delitti, al diritto di mangiare o non mangiare alcuni cibi all'interno di alcune culture, etc.

¹⁷ Assemblea nazionale costituente, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), cit.

¹⁸ Nazioni Unite, *Dichiarazione universale dei diritti umani*, 1948, https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, ultimo accesso 12 giugno 2022.

¹⁹ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 11.

²⁰ Ivi, p. 41.

²¹ *Ibidem*.

La considerazione di Bobbio («Non si vede come si possa dare un fondamento assoluto di diritti storicamente relativi»²²) andrebbe quindi completata con il riconoscimento che il relativismo dei diritti ha, oltre ad una dimensione temporale, anche una spaziale, intesa nel senso che culture diverse sviluppatasi in diverse parti del mondo hanno prodotto sistemi di diritti (e di doveri) tra loro distinti, spesso lontani tra di loro quando non quasi incompatibili. Questo evidente relativismo storico, culturale, spaziale dei diritti, non dovrebbe mai essere dimenticato e rimane una pietra d'inciampo non eludibile per ogni teoria che pretenda di dare una universalità ai diritti, laddove tale pretesa si illuda di andare oltre ad un suo uso come narrazione retorica, come strumento a supporto della affermazione dei propri valori dipinti come 'universali'.

Infine, il terzo argomento riguarda il carattere antinomico di una serie di diritti, quali la schiavitù, la tortura, la censura. Il diritto a possedere schiavi, per esempio, così innervato nel costume e nel diritto positivo di molte società per migliaia di anni e accettato dalle principali religioni a cominciare dal Cristianesimo, confligge con il diritto di ogni persona di non essere schiavo di altri, e così via. Le sottili argomentazioni che, da Aristotele in avanti, hanno giustificato il diritto di mettere in schiavitù altre persone, che fosse per una loro colpa (delitto, sconfitta in guerra) o per una loro natura supposta essere inferiore, mostrano come, storicamente, il richiamo ad un qualche diritto degli uomini fosse in realtà la giustificazione ideologica di una volontà di dominio di una comunità sulle persone di un'altra comunità o di singoli individui.

Lo stesso Locke, padre riconosciuto dei moderni diritti dell'uomo, prevede il diritto di possedere schiavi. Al § 23 del *Trattato sul governo*²³, dopo aver scritto che un uomo «[...] non può [...] farsi schiavo di chi che sia, o sottomettersi al potere assoluto e arbitrario di altri»²⁴, a meno che «[...] uno per propria colpa ha compromesso la sua vita con un atto meritevole della morte, colui il quale l'ha data in balia può (quando l'abbia in sua mano) risparmiarla e ridurre l'uomo al suo servizio; né con ciò gli fa torto, perché lo schiavo, quando vedrà che la durezza della sua condizione supera il valore della stessa vita, potrà opporsi alla volontà del padrone e così procurarsi la morte, secondo il suo desiderio»²⁵. Al successivo § 24 completa la giustificazione del diritto di schiavitù: «Questa è la condizione di schiavitù perfetta, che altro non è se non uno stato di guerra continuata fra un vincitore legittimo e un prigioniero»²⁶.

²² Ivi, p. 10.

²³ John Locke, *Trattato sul governo* (1690), Editori Riuniti, Roma 1974, edizione 1984, § 23.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, § 24.

Per venire all'oggi possiamo richiamare, tra i diritti in conflitto l'uno con l'altro, il diritto alla vita del nascituro e quello della autodeterminazione della donna, il diritto illimitato a comprare e portare le armi e quello di una comunità di non vedere i propri figli uccisi da squilibrati cui è stato consentito di armarsi senza limitazioni.

L'antinomia tra i diversi diritti diventa ancor più evidente quando, ai tradizionali diritti individuali di libertà, intesa come libertà negativa, vengono aggiunti «[...] i cosiddetti diritti sociali che consistono in *poteri*»²⁷ che sono stati inseriti in tutte le dichiarazioni contemporanee dei diritti dell'uomo. Tali diritti «[...] possono essere realizzati solo se vengono imposti ad altri (compresi gli organi pubblici) un certo numero di obblighi positivi»²⁸. I diritti individuali di libertà sono 'negativi' nel senso che consentono all'individuo di fare una serie di azioni, non glielo impediscono, non c'è un divieto a fare certe azioni che l'individuo ritiene di fare. Diversamente, i diritti sociali implicano una qualche forma di redistribuzione di risorse e quindi un criterio di giustizia distributiva. In altre parole, implicano una allocazione di risorse che sono scarse per definizione. Per questo sono «[...] antinomici nel senso che il loro sviluppo non può procedere parallelamente: l'attuazione integrale degli uni impedisce l'attuazione integrale degli altri, [...] due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto, un fondamento cioè che renda un diritto e il suo opposto, entrambi, inconfutabili e irresistibili»²⁹.

La pretesa di un fondamento assoluto dei diritti è stata storicamente, in alcuni casi, solo la argomentazione usata per contrastare la affermazione di nuovi diritti, nella loro lotta per potersi affermare in contrasto parziale o totale con diritti preesistenti ed incompatibili. La assolutezza del fondamento, quindi, non «[...] è soltanto un'illusione; qualche volta è anche un pretesto per difendere posizioni conservatrici»³⁰.

Per quanto riguarda la affermazione del carattere assoluto del diritto di proprietà, propria della teoria giusnaturalistica e posta a fondamento del diritto naturale di ogni individuo, essa è stata usata per contrastare il progredire delle legislazioni sociali nella loro attività di redistribuzione di risorse a favore delle parti sociali più deboli. Quindi, «[...] l'opposizione quasi secolare contro l'introduzione dei diritti sociali è stata fatta in nome del fondamento assoluto dei diritti di libertà»³¹. C'è stata contrapposizione di un diritto contro un altro diritto in una partita che si è giocata, e si gioca tuttora, sul piano dei conflitti

²⁷ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 13.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 14.

³¹ *Ibidem*.

sociali tra i soggetti che vogliono affermare quelli che ritengono essere i propri diritti. Le teorie supportano tali conflitti restando in seconda fila come strumenti di battaglie che sono politiche ben prima di essere battaglie tra idee e concezioni del mondo.

Bobbio critica poi quella che definisce una illusione del giusnaturalismo, ovvero il suo razionalismo etico, l'idea cioè «[...] che i valori non solo si possano dimostrare come teoremi, ma che basti averli dimostrati, cioè resi in un certo senso inconfutabili e irresistibili, per assicurarne l'attuazione»³². L'esperienza storica mostra che i diritti dell'uomo erano meno rispettati al tempo in cui i filosofi politici erano concordi nella pretesa di giustificarli con argomentazioni inconfutabili rispetto a quanto non accada oggi. Ci sarà pure la crisi dei loro fondamenti, ma resta il fatto indiscutibile che «[...] per la prima volta in questi decenni la maggior parte dei governi esistenti hanno proclamato di comune accordo una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo»³³.

Dietro l'affermarsi dei diritti dell'uomo c'è la «[...] trasformazione industriale in un paese [che], per esempio, rende possibile la protezione dei diritti connessi ai rapporti di lavoro»³⁴, più ancora degli argomenti che sostengono la loro bontà assoluta e anche più della stessa buona volontà dei governanti. La trasformazione industriale di un paese (Marx direbbe: lo sviluppo delle sue forze produttive) comporta anche trasformazioni sociali con l'emergere di nuove richieste, pretese, affermazioni di soggettività che si pretendono come 'diritti' per la cui affermazioni entrano in conflitto per il loro riconoscimento. Questi conflitti, che hanno portato e portano ad estendere riconoscimento e tutela dei diritti dell'uomo, vengono riconosciuti da Bobbio, in modo del tutto evidente, come «[...] uno dei principali indicatori del progresso storico»³⁵.

Perde di senso l'«[...] impresa sublime ma disperata»³⁶ della ricerca del fondamento assoluto, da declinarsi, semmai, come ricerca «[...] di volta in volta, [de]i vari fondamenti possibili»³⁷. Con ciò scompare anche il problema della loro giustificazione, perché la sfida diventa quella di come proteggerli: «Il problema filosofico dei diritti dell'uomo non può essere dissociato dallo studio dei problemi storici, sociali, economici, psicologici,

³² Ivi, p. 14.

³³ Ivi, p. 15.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p.VIII.

³⁶ Ivi, p. 16.

³⁷ *Ibidem*.

inerenti alla loro attuazione: il problema dei fini da quello dei mezzi»³⁸. Da tema di riflessione per la filosofia politica diventa un problema per la politica *tour court*.

6.2 Il linguaggio dei diritti e le sue ambiguità

Oltre a mancare di un fondamento assoluto, i diritti dell'uomo sono espressi da un linguaggio che non è in grado di assicurare loro una univocità di significato. Per Bobbio

Parlare di diritti naturali o fondamentali o inalienabili o inviolabili, è usare formule del linguaggio persuasivo che possono avere una funzione pratica in un documento politico per dare maggiore forza alla richiesta, ma non hanno nessun valore teorico, e sono pertanto completamente irrilevanti in una discussione di teoria del diritto³⁹.

«Nonostante gl'innumerevoli tentativi di analisi definitoria, il linguaggio dei diritti resta molto ambiguo, poco rigoroso e spesso usato retoricamente»⁴⁰. Già sul significato «[...] di 'diritto' nella espressione 'diritti dell'uomo', il dibattito è continuo e confuso»⁴¹.

Secondo Bobbio, il lemma 'diritto' è una figura deontica, il cui senso preciso può essere definito solo all'interno di un linguaggio normativo. Diritto e obbligo sono due facce della stessa medaglia ed entrambe presuppongono una norma di condotta. Bobbio riconosce la importante funzione pratica del linguaggio dei diritti «[...] che è quella di dar particolare forza alle rivendicazioni di quei movimenti che richiedono per sé e per gli altri soddisfazione di nuovi bisogni materiali e morali»⁴². Mette però in luce il rischio di non vedere la differenza tra «[...] tra il diritto rivendicato e quello riconosciuto e protetto»⁴³.

Si interroga, in particolare, sui cosiddetti diritti di terza e quarta generazione, sui quali quello che «[...] sinora si può dire è che sono l'espressione di aspirazioni ideali cui dare il nome di 'diritti' serve unicamente ad attribuire loro un titolo di nobiltà»⁴⁴.

La ambiguità del significato è aggravata dalla confusione che sorge mettendo a confronto le distinzioni tra 'diritto naturale' e 'diritto positivo', usate in ambito continentale europeo, e quelle proprie della tradizione anglosassone (USA, Gran Bretagna) tra '*moral rights*' e '*legal rights*'⁴⁵. Nelle culture giuridiche e di filosofia politica continentali, la

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p.XVI.

⁴⁰ Ivi, p.XX.

⁴¹ Ivi, p.XVI.

⁴² Ivi, p.XX.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p.XVII.

distinzione tra diritti ‘moralì’ e diritti ‘legali’ non ha un chiaro significato. Con quella che appare, forse, una certa forzatura, Bobbio propone, di considerare le due diadi diritto morale/legale e diritto naturale/positivo, come occupanti lo stesso spazio semantico. Nel caso della «[...] distinzione tra ‘*moral rights*’ e ‘*legal rights*’, il criterio è il fondamento, nella distinzione tra ‘diritti naturali’ e ‘diritti positivi’ è l’origine»⁴⁶.

6.3 Critica del giusnaturalismo

Le critiche cui sono stati sottoposti i diritti naturali da parte di autori conservatori del vecchio ordine, quali Burke e Taine, hanno riguardato la «[...] loro insignificanza o vacuità o superficialità a causa della loro astrattezza e pretesa universalità»⁴⁷. Bobbio ricorda in particolare Taine, che definisce la affermazione dei diritti nella Dichiarazione del 1789 «[...] dogmi astratti, definizioni metafisiche, assiomi più o meno letterari, cioè più o meno falsi, ora vaghi ora contraddittori, suscettibili di più significati opposti»⁴⁸.

Critica che risulta essere speculare a quella avanzata da Marx e fatta propria da generazioni di marxisti: «[...] quegli articoli che elevano certe libertà e non altre a diritti naturali, ed esaltano la proprietà come sacra ed inviolabile, non sono troppo astratti ma se mai troppo concreti, espressione chiaramente ideologica non di principi universali ma degli interessi di una determinata classe, la borghesia, che si accingeva a sostituire la classe feudale nel dominio della società e dello Stato»⁴⁹.

Bobbio ricorda come la apparente astrattezza della formulazione non facesse velo alla loro sostanza, quella di dover «[...] essere interpretati ciascuno come un concretissimo atto di guerra contro antichi e ormai non più sopportati abusi di potere»⁵⁰. La rivendicazione di ognuno di quei diritti ha significato la lotta per ottenere la cancellazione di ingiustizie e privilegi e corrispondeva ad un processo di trasformazione della società. In questo senso:

anche la critica marxista non coglieva l’aspetto essenziale della proclamazione dei diritti: essi erano l’espressione della richiesta di limiti allo strapotere dello Stato, una richiesta che, se al momento in cui fu fatta poteva giovare alla classe borghese, conservava un valore universale⁵¹.

⁴⁶ Ivi, p.XVIII.

⁴⁷ Ivi, p. 135.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, pp. 135-136.

⁵¹ Ivi, p. 136.

Diversa e più radicale e seria, è la critica filosofica che è stata fatta alla Dichiarazione del 1789, che si incentra sul fondamento filosofico dell'esistenza di diritti naturali e si interroga sul fatto che i diritti esistano davvero. L'affermazione dei diritti è, anzitutto, frutto di un esercizio di pensiero servito a giustificare su basi diverse dal passato il potere politico e che ha visto il dominio della concezione giusnaturalistica per «[...] due secoli, da Grozio a Kant»⁵².

Secondo Bobbio, «[...] tutte le principali correnti filosofiche ottocentesche [...] muovono all'attacco del giusnaturalismo, [avendo] come punti di partenza la confutazione del diritto naturale e come punto di arrivo la sostituzione di un fondamento del diritto, diverso dalla natura originaria dell'uomo»⁵³.

Per l'utilitarista Bentham i diritti dell'uomo non sono mai esistiti, sono solo una fantasia, una invenzione, perché «[...] il diritto, [...] è il prodotto dell'autorità dello Stato»⁵⁴. Il principio su cui l'autorità deve produrre norme vincolanti per la collettività deve essere il principio di utilità, quello che deve assicurare la 'felicità per il maggior numero'.

La scuola storica del diritto: «[...] fa derivare il diritto dallo Spirito del popolo, di ogni popolo, per cui ogni popolo ha il suo diritto e l'idea di un diritto universale è una contraddizione in termini»⁵⁵. Analogamente per Hegel, per il quale

[...] libertà ed eguaglianza non sono così per natura che sono, anzi, 'un prodotto e un risultato della coscienza storica' e sino a che vengono mantenute nella forma dell'astrattezza 'sono proprio esse che non lasciano sorgere o distruggere la concretezza, vale a dire l'organizzazione dello Stato, una costituzione e un governo in genere'⁵⁶.

La più radicale negazione del diritto naturale viene espressa dal positivismo giuridico, affermatosi nella prima parte del XIX secolo, per il quale non possono darsi diritti naturali preesistenti alla nascita dello Stato. I supposti diritti naturali altro non sono «[...] che diritti pubblici soggettivi, 'diritti riflessi' dal potere dello Stato, che non costituiscono un limite al potere dello Stato, precedente alla nascita dello stesso Stato, ma sono una conseguenza, almeno nella nota e celebre dottrina dello Jellinek, della limitazione che lo Stato impone a sé stesso»⁵⁷. Su questa posizione concordano anche due autori quali Hans Kelsen e Carl Schmitt che «[...] pur sono assunti come rappresentanti di due visioni

⁵² Ivi, p. 136.

⁵³ Ivi, pp. 136-137.

⁵⁴ Ivi, p. 137.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 138.

antitetiche del diritto e della politica»⁵⁸. Bobbio stesso, anche lui positivista giuridico sulle orme di Kelsen, è a sua volta sostenitore dell'idea che «[...] non esista altro diritto che il diritto positivo [pur] senza respingere l'esigenza da cui nacquero le dottrine del diritto naturale»⁵⁹.

Questa affermazione può essere interpretata nel senso di finzione fondativa utile alla costruzione di un pensiero razionale di legittimazione del potere politico, nello stesso senso in cui Bobbio definisce Hobbes giusnaturalista di fatto e positivista di diritto, anticipatore del giuspositivismo⁶⁰.

Che le esigenze che hanno fatto nascere le dottrine del diritto naturale fossero comunque ben solide e fondate su una necessità storica, al di là delle molteplici critiche teoriche alle loro rappresentazioni concettuali, è mostrato dalla evoluzione sociale e politica.

Nonostante la critica anti giusnaturalistica, le proclamazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino non solo non sono venute meno pur nell'era del positivismo giuridico, ma hanno continuato ad arricchirsi di sempre nuove richieste sino a comprendere i cosiddetti diritti sociali, e a frantumare l'uomo astratto in tutte le sue possibili specificazioni, di uomo e di donna, d'infante e di vecchio, di sano e di malato, dando luogo a una proliferazione di carte dei diritti che fanno apparire angusta e del tutto inadeguata l'affermazione dei quattro diritti della Dichiarazione del 1789⁶¹.

Nell'argomentare contro le teorie critiche nei confronti dei diritti naturali dell'uomo, Bobbio sembra misurarsi con una aporia nelle proprie riflessioni al riguardo. Da un lato fa propria una visione storicista dei diritti, che nega loro ogni fondamento assoluto sia esso immanente che trascendente, riconoscendone infondatezza e contingenza, dall'altro critica altre teorie che ne riconoscono la stessa contingenza e il loro essere frutto delle vicende storiche, in particolare in Hegel e nella scuola storica del diritto.

Paiono esserci due piani diversi. A fianco di una 'universalità' dei diritti intesa come fondazione indiscussa, che si tratti di natura o di rilevazione divina o di qualche altro assoluto, e da Bobbio rigettata, sta una idea kantiana di universalità dei diritti intesa come idea regolativa, come dover essere che informa l'azione sulla base di una scelta di valore.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ «Thomas Hobbes appartiene, di fatto, alla storia del diritto naturale [...] d'altra parte [...] appartiene, di diritto, alla storia del positivismo giuridico: la sua concezione della legge e dello Stato è una anticipazione, davvero sorprendente, delle teorie positivistiche del secolo scorso». Norberto Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Edizioni Ramella, Torino 1954, pp. 61-101, ristampato in Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 11-49, ora in Id., *Thomas Hobbes*, cit., p. 111.

⁶¹ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. 138-139.

Il Bobbio filosofo 'normativo' vuole la universalità dei diritti dell'uomo perché è parte della sua visione e dei suoi valori. Il Bobbio pensatore 'descrittivo' della realtà, scienziato politico, non può che osservarne il loro carattere contingente, limitato nello spazio, nel tempo, diversi e talora incompatibili tra le diverse culture e religioni.

Ideologia, narrazione a scopi persuasivi, derivazione paretiana, strumento di lotta politica: la 'verità' dei diritti sta molto più nella loro affermazione storica, per quanto parziale e differenziata, sempre in pericolo di esser messa in discussione, che nella loro indimostrabile verità concettuale.

6.4 La democrazia moderna e i diritti individuali

La democrazia moderna nasce dalla concezione individualistica dell'uomo e della società. È una delle forme che assume la epifania della soggettività che caratterizza la modernità in Occidente con la sua pretesa di rompere i vincoli e affermare la propria volontà di potenza, la propria 'libertà di' e la propria 'libertà da'. I diritti rappresentano tale pulsione potenzialmente illimitata che ha trovato via via forme concettuali diverse per mediare tra il volere individuale dei singoli e l'universalità dell'insieme degli individui associati, per impedire che le volontà dei singoli, senza più limiti fissati da Dio o dalla natura, potessero portare alla guerra di tutti contro tutti. Se, come pensa Bobbio, i diritti degli individui hanno solamente una base storica, quindi una fondazione contingente, priva di ogni radicamento indiscusso cui appoggiarsi, va messo nel conto ci siano pretese di affermazione di diritti tra loro anche radicalmente conflittuali. Il conflitto tra diverse preferenze, che assumono la forma di pretese di diritti, viene legittimato.

La risposta al 'se Dio non c'è tutto è possibile', nel campo del pensiero politico ha trovato la forma dello Stato razionale. Mai va dimenticato che lo scioglimento da tutti i vincoli è un concetto che, nella realtà delle teorie e della pratica storica, si media con i poteri materiali, il potere politico *in primis*, con quello religioso e con l'*ethos* della comunità che ha sedimentato norme di comportamento che fissano i criteri del giusto e dell'ingiusto per i propri membri. La spinta illimitata della soggettività, potenzialmente dissolvente per la comunità, deve trovare un bilanciamento affinché la comunità possa trovare, se non pace, almeno un armistizio per poter avere durata.

È la storia del contrattualismo e giusnaturalismo che, combinati assieme, hanno introdotto l'idea che lo Stato debba essere pensato come costruzione razionale fondata, concettualmente, su diritti degli individui che ad esso sono presupposti.

La democrazia dei moderni può quindi essere definita «[...] come il potere degli individui presi uno per uno, di tutti gli individui che compongono una società retta da alcune regole essenziali, tra cui quella fondamentale che attribuisce a ciascuno, alla pari di tutti gli altri, il diritto a partecipare liberamente alla presa delle decisioni collettive, ovvero alle

decisioni vincolanti per tutta la collettività»⁶². A differenza della definizione che ne davano gli antichi, di ‘potere del popolo’, e del suo stesso etimo, per Bobbio, «[...] la democrazia moderna riposa sulla sovranità non del popolo ma dei cittadini»⁶³. Le decisioni che riguardano la collettività non sono mai prese da un corpo collettivo ma, solamente e in ogni caso, a decidere sono i cittadini *uti singoli*, che lo facciano in modo diretto o in modo indiretto quando votano gettando una scheda nell’urna. Il ‘corpo collettivo’, si chiami esso nazione o popolo, rimane una finzione retorica presente nelle carte dei diritti e nelle carte costituzionali. L’art. 3 della Dichiarazione dei diritti dell’uomo del 1789 recita: «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare un'autorità che da essa non emani espressamente». Le costituzioni dei paesi democratici contemporanei mantengono il principio che la ‘sovranità appartiene al popolo’ come recita il secondo comma dell’art.1 della Costituzione Italiana.

Bobbio, allineato in questo con le considerazioni di Kelsen sul carattere di finzione dei concetti di sovranità e rappresentanza, ritiene invece, che «[...] via via che la democrazia reale si è andata sviluppando, la parola ‘popolo’ è diventata sempre più vuota e retorica»⁶⁴, addirittura diventando una «[...] astrazione che è stata spesso usata per coprire una realtà molto diversa»⁶⁵. La sua idiosincrasia nei confronti di ogni retorica fondativa della democrazia che sia basata sul concetto astratto di popolo, deriva dall’uso che, in troppi casi, è stato fatto di tale concetto per coprire realtà molto diverse e arriva a far propria l’idea che «[...] dopo il nazismo, la parola *Volk* è diventata impronunciabile»⁶⁶.

Tutte le concezioni reazionarie sono state via via giustificate da teorie anti-individualistiche. Eliminando la concezione individualistica della società, «[...] non riuscirete più a

⁶² Ivi, p. 128.

⁶³ Ivi, p. 129.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*. Altrove lo stesso Bobbio ha mostrato l’ambivalenza del concetto di popolo già all’interno delle diverse lingue, con il suo carattere singolare in Italia (il popolo), Francia (*peuple*) e Germania (*Volks*) e plurale nella lingua inglese (*the people*) rendendo impossibile anche concepirlo come una unicità dato che non esiste la parola per rappresentare tale singolarità. Sul tema dei diversi significati e sulla ambiguità del concetto di popolo, si veda, tra altre, l’analisi tutt’ora attuale di Giovanni Sartori. Sartori si chiede come debba essere inteso il *demos* di democrazia, se popolo cioè vada inteso come un ‘singolare’ o un ‘plurale’, vale a dire «[...] questo popolo è una totalità organica espressa da una inscomponibile *volontà generale*, oppure è la molteplicità discreta dei *ciascheduno?*». Individua cinque possibili interpretazioni del concetto di popolo: come totalità, come pluralità espressa dal principio maggioritario assoluto, come pluralità espressa dal principio maggioritario temperato, come pluralità approssimativa (i molti), e, infine, come pluralità integrale (tutti), Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 16. Su questo, come su molti altri aspetti della concezione della democrazia, la sintonia tra Bobbio e Sartori pare essere completa.

giustificare la democrazia come una buona forma di governo»⁶⁷. Per questo ogni costituzione democratica presuppone l'esistenza di una serie di diritti del singolo individuo, sul presupposto che «[...] prima viene la libertà dei cittadini singolarmente presi e poi viene il potere del governo che i cittadini mediante le loro libertà costituiscono e controllano»⁶⁸. Se i diritti degli individui singoli non fossero presupposti, «[...] non avrebbe alcuna giustificazione la regola della maggioranza, che è la regola fondamentale del governo democratico»⁶⁹.

Quali poi debbano essere tali diritti, la loro estensione, il fatto che nel corso del tempo siano cambiati in modo anche significativo, non cambia il concetto: prima gli individui con i loro diritti innati, poi lo Stato. Come scritto nel preambolo della Dichiarazione preliminare alla Costituzione francese del 1789: «[...] l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi»⁷⁰. I diritti enunciati nella Dichiarazione del 1789 sono: «la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione»⁷¹.

La libertà è di «[...] poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri», dimodoché ogni individuo possa esercitare i propri diritti naturali avendo «[...] come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Tali limiti possono essere determinati solo dalla Legge»⁷². E, all'articolo 5: «La Legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla Legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina»⁷³.

Le definizioni di libertà fornite «[...] divergono perché, mentre la prima definisce la libertà di un individuo rispetto agli altri individui, la seconda definisce la libertà degli individui rispetto al potere dello Stato»⁷⁴. Il concetto rousseauiano di libertà come autonomia, come libertà positiva, è posto in modo implicito quando si dice che la legge è

⁶⁷ Ivi, p. 130.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 129.

⁷⁰ Assemblea nazionale costituente, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), riportato in Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 131

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 132.

espressione della volontà generale e quindi «[...] tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere personalmente o mediante i loro rappresentanti alla sua formazione»⁷⁵.

Questa libertà personale o *habeas corpus* «[...] è storicamente il primo dei diritti di cui i sudditi di uno Stato avevano reclamato e ottenuto la protezione sin dalla *Magna Charta*⁷⁶, considerata generalmente il capostipite dei *Bill of Rights*»⁷⁷. La libertà religiosa e la libertà di opinione e di stampa sono specificazioni del diritto di libertà così inteso, mentre non è presente il diritto di associazione: «Non sono previste né la libertà di riunione né tanto meno quella di associazione che è l'ultima libertà ad essere conquistata ed è quella da cui nasce la società pluralistica delle moderne democrazie»⁷⁸.

Tra i diritti innati c'è anche quello di proprietà, al riguardo del quale Bobbio osserva come «la sfera della proprietà [sia] sempre stata più protetta della sfera della persona»⁷⁹. Il diritto di proprietà sarà uno di quelli che, nella evoluzione dei diritti, subirà sensibili modifiche nel senso di una sua limitazione⁸⁰ e che addirittura non sarà inserito nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* dell'ONU del 1948. Il fatto che poi tale delimitazione del diritto formale alla proprietà abbia corrisposto ad una sua reale delimitazione sostanziale è altra cosa.

6.5 L'ordine dei diritti

Nel corso degli anni, Bobbio usa vari criteri per classificare i diritti e la loro evoluzione, tenendo assieme la dimensione teorica con quella storico-temporale. Si riferisce a fasi, tappe e diverse generazioni dei diritti, talora con una qualche sovrapposizione tra le classificazioni per quanto riguarda i diversi criteri.

Il primo criterio riguarda il riconoscimento del carattere universale dei diritti dell'uomo e si è trattato di un processo di lenta conquista che si è dipanato lungo tre fasi.

⁷⁵ Assemblea nazionale costituente, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), cit., articolo 6.

⁷⁶ La *Magna Charta* è la prima carta reale dei diritti accettata il 15 giugno 1215 dal re Giovanni d'Inghilterra per porre fine al conflitto con i nobili inglesi.

⁷⁷ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 133.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Tra le altre, la *Costituzione della Repubblica Italiana*, riconosce e garantisce per legge la proprietà privata, ma, all'art. 42, prevede limiti al suo esercizio «[...] allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti». Prevede anche che possa «essere espropriata per motivi di interesse generale», salvo indennizzo, e, all'art.44, che la legge possa imporre «[...] obblighi e vincoli alla proprietà terriera privata, fiss[i] limiti alla sua estensione secondo le regioni e zone agrarie».

La prima fase è quella di natura puramente intellettuale, frutto della elaborazione di alcuni filosofi, il cui iniziatore ritiene sia John Locke, per il quale «[...] il vero stato dell'uomo non è lo stato civile ma quello naturale, cioè lo stato di natura in cui gli uomini sono liberi ed eguali, e lo stato civile è una creazione artificiale che non ha altro scopo che quello di permettere la più ampia esplicazione della libertà e della eguaglianza naturali»⁸¹. Il pensare che l'individuo sia il *prius* e la società venga dopo, che «[...] la società [sia] per l'individuo [e] non l'individuo per la società»⁸², costituisce «[...] una vera e propria svolta sia nella teoria sia nella prassi politica»⁸³. È una concezione individualista che assegna all'individuo in quanto tale dei diritti originari «[...] al di fuori e prima della formazione di ogni gruppo sociale»⁸⁴. L'individuo viene prima, la società viene dopo. Vedere la società e la storia da un punto di vista individualistico significa rovesciare in modo radicale la «[...] concezione organicistica, secondo cui, per riprendere una affermazione di Aristotele, che sarà ripetuta da Hegel, il tutto (la società) è anteriore alle sue parti»⁸⁵. L'idea che gli uomini nascano liberi ed eguali non è però la realtà: non si tratta né di constatazione di fatto né di un dato storico. Si tratta di una esigenza di ragione, ed è quindi «[...] un ideale da perseguire, non una esistenza ma un valore, non un essere ma un dovere»⁸⁶.

Le prime teorie sui diritti dell'uomo sono universali solo riguardo al loro contenuto, espressione come sono di un pensiero individuale, quindi sostanzialmente limitate, se non del tutto prive, di efficacia. Si tratta, «[...] nella migliore delle ipotesi, [di] proposte per un futuro legislatore»⁸⁷.

La seconda fase è quella che vede i diritti dell'uomo messi, per la prima volta, a fondamento di una concezione dello Stato radicalmente nuova, a cominciare dalla Dichiarazione dei diritti degli Stati americani (1776) e poi dalla Dichiarazione dei diritti della Rivoluzione Francese (1789). Furono i principi del 1789 a diventare «[...] per un secolo e oltre una fonte ininterrotta d'ispirazione ideale per i popoli in lotta per la loro libertà, e nello stesso tempo il principale oggetto di dileggio e disprezzo per i reazionari di tutte le confessioni e fazioni»⁸⁸.

⁸¹ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 22.

⁸² Ivi, p. 128.

⁸³ Norberto Bobbio, *L'eredità della grande rivoluzione*, «Nuova Antologia a», n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 53-60, ora in Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 121-141, cit., p. 124

⁸⁴ Id., *L'eredità della grande rivoluzione*, «Nuova Antologia», n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 53-60, ora in Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 121-141, cit., p. 124

⁸⁵ Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 127

⁸⁶ Ivi, p. 22

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 141.

Sia nel caso degli Stati Uniti che nella Francia rivoluzionaria, il legislatore pone i diritti dell'uomo alla base dello Stato, di cui afferma un ruolo che «[...] non è più assoluto ma limitato, non è più fine a sé stesso ma mezzo per il raggiungimento di fini che sono posti prima e al di fuori della sua stessa esistenza»⁸⁹. Da quel momento in poi i diritti non sono solo rivendicati come un dover essere, come desiderio e pretesa nei confronti del potere dello Stato, ma ottengono una protezione dallo Stato stesso, diventano cioè «[...] veri e propri diritti positivi»⁹⁰. Valore ed efficacia del loro riconoscimento, però, si limitano soltanto all'«[...] ambito dello Stato che li riconosce»⁹¹. In tal modo diventano diritti dell'uomo con una specificazione: sono diritti dell'uomo «[...] in quanto cittadino di questo o quello Stato particolare»⁹².

Infine, l'affermazione dei diritti dell'uomo diventa insieme universale e positiva nel 1948, quando le Nazioni Unite approvano la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo che, nel suo preambolo, afferma «[...] che dovranno d'ora innanzi essere protetti i diritti dell'uomo al di fuori e al di sopra dei singoli Stati 'se si vuole evitare che l'uomo sia costretto come ultima istanza a ribellarsi, contro la tirannia e l'oppressione'»⁹³ e affinché ciò accada è indispensabile vengano predisposte norme giuridiche a garanzia della tutela dei diritti degli uomini.

È il completamento di un processo concettuale e storico che vede nascere i diritti dell'uomo come diritti naturali universali, li vede svolgersi nella forma di diritti positivi particolari a tutela dei cittadini di un singolo Stato, «[...] per poi trovare la loro piena attuazione come diritti positivi universali»⁹⁴. Alla fine, il campo di validità delle carte dei diritti si è allargato al sistema internazionale.

Il secondo criterio è quello che Bobbio chiama delle quattro tappe nel percorso storico nella affermazione dei diritti. Secondo Peces-Barba Martínez, Bobbio accoglierebbe qui la sua «[...] tesi sui tre stadi dell'evoluzione storica dei diritti – positivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione»⁹⁵, aggiungendovi una quarta fase, quella della specificazione dei diritti.

⁸⁹ Ivi, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, p. 139.

⁹⁴ Ivi, p. 24.

⁹⁵ Peces-Barba Martínez Gregorio, *Bobbio: politica e diritti*, in Bovero Michelangelo (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2011, ebook 2014.

Abbiamo visto come Bobbio, all'interno della prima fase di affermazione dei diritti, individuare tre momenti storici: a) concettualizzazione a partire da Locke in avanti, b) crescente costituzionalizzazione dei diritti nella Costituzioni dei singoli Stati, c) loro assunzione come valore universale nella Carta delle Nazioni Unite.

La seconda tappa è quella che vede la loro progressiva estensione. La prima estensione ha riguardato l'ambito stesso dei diritti di libertà con l'introduzione, tra gli altri, del diritto di associazione, assente agli inizi, e che anzi è stato a lungo contrastato, e che è diventato «[...] uno dei cardini di un sistema politico e sociale di democrazia pluralistica»⁹⁶. La seconda estensione ha visto il riconoscimento via via più esteso dei diritti politici in aggiunta ai soli diritti civili, sino alla concessione del suffragio universale maschile e femminile, segnando «[...] la trasformazione dello Stato liberale in Stato democratico»⁹⁷. La introduzione dei diritti sociali ha rappresentato la terza e più rilevante estensione, trasformando «[...] lo Stato democratico e liberale in Stato democratico e sociale»⁹⁸.

La terza tappa è quella della positivizzazione dei diritti su base universale. L'individuo diventa, per la prima volta nella storia, soggetto del diritto internazionale, in grado «[...] di chiedere giustizia ad una istanza superiore contro il proprio stesso Stato»⁹⁹. Certo, nella realtà concreta si tratta più di una possibilità più teorica che reale, dato che mancano le istituzioni in grado di far rispettare i diritti 'universalizzati' di contro al singolo Stato che non li rispetta, ma rimane, per Bobbio, il valore di tale avanzamento.

La quarta tappa è quella che Bobbio definisce di «[...] specificazione dei diritti»¹⁰⁰. La genericità dell'espressione 'diritti dell'uomo' non è più sufficiente. Si è reso necessario definire diritti specifici per donne, anziani, minori, infermi, handicappati, malati di mente, e così via, in modo da poter rispondere all'emergere di «[...] nuove pretese, giustificate in base alla considerazione di esigenze specifiche di protezione sia rispetto al *genere*, sia rispetto alle varie *fasi* della vita, sia rispetto alle *condizioni*, normali o eccezionali, dell'esistenza umana»¹⁰¹.

Il terzo criterio adottato da Bobbio per classificare i diritti riguarda le loro diverse e successive generazioni: «[...] i diritti dell'uomo sono diritti storici, che emergono dalle lotte

⁹⁶ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 438.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 438-439.

¹⁰¹ *Ibidem*.

che l'uomo combatte per la propria emancipazione e dalla trasformazione delle condizioni di vita che queste lotte producono»¹⁰².

Storicità dei diritti significa la loro affermazione nel corso del tempo attraverso battaglie di idee con l'affermarsi di nuovi paradigmi e conflitti sociali che hanno accompagnato la trasformazione delle società e dei sistemi politici. Le guerre di religione hanno avuto come effetto, tra l'altro, la affermazione della libertà religiosa. La lotta contro i sovrani assoluti, da parte dei ceti e dei parlamenti in cui erano rappresentati, ha portato al riconoscimento delle libertà civili.

Le libertà politiche, tra cui quella di associazione e quelle sociali, sono il frutto storico delle battaglie delle classi sociali più deboli (lavoratori salariati, contadini con poca terra o nullatenenti, poveri) che si sono battuti per ottenere dallo Stato «[...] non solo il riconoscimento della libertà personale e delle libertà negative, ma anche la protezione del lavoro contro la disoccupazione, i primi rudimenti d'istruzione contro l'analfabetismo, e via via l'assistenza per la invalidità e la vecchiaia, tutti bisogni cui i proprietari agiati potevano provvedere da sé»¹⁰³. Tre fasi: diritti di libertà dallo Stato, libertà nello Stato, libertà attraverso o per mezzo dello Stato¹⁰⁴.

In particolare, la conquista dei diritti sociali, chiamati anche diritti di seconda generazione, è quindi il frutto «[...] della nascita, crescita, e maturità de[i] moviment[i]»¹⁰⁵, e delle loro lotte, conflitti, battaglie.

Oltre e dopo i diritti politici e quelli sociali, sono «[...] emersi i cosiddetti diritti della terza generazione, che costituiscono una categoria a dire il vero ancora troppo eterogenea e vaga per consentirci di capire di cosa esattamente si tratti»¹⁰⁶. Bobbio ne elenca alcuni: alla solidarietà, allo sviluppo, alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, a vivere in un ambiente non inquinato, alla comunicazione, dei consumatori, alla qualità della vita, alla libertà informatica, e si chiede «[...] se si possa ancora parlare di diritti in senso proprio o non si tratti di semplici aspirazioni o desideri». Vaghezza ed eterogeneità che si uniscono anche ad un sostanziale cambiamento del soggetto cui vengono attribuiti: dal soggetto individuale questi diritti vengono assegnati a gruppi di individui con gradi diverse di determinatezza quando non di genericità o addirittura di indeterminatezza. Ci si riferisce, ad esempio, ai diritti della famiglia, di un popolo, di una nazione, della stessa umanità, delle future generazioni.

¹⁰² Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 26.

¹⁰³ Ivi, pp.XIII-XIV.

¹⁰⁴ Ivi, p. 26.

¹⁰⁵ Ivi, p.XIII.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Bobbio vede infine l'emergere di nuove richieste che non sa «[...] chiamare se non diritti della quarta generazione, riguardanti gli effetti sempre più sconvolgenti della ricerca biologica che permetterà manipolazioni del patrimonio genetico di ogni singolo individuo»¹⁰⁷.

Le diverse generazioni di diritti mostrano un percorso insieme storico e concettuale di affermazione dei diritti dall'*habeas corpus* fino ai cosiddetti diritti di quarta generazione, passando per i diritti politici, quelli sociali, lasciando aperto il campo al presentarsi di nuove esigenze che vorranno il riconoscimento quali nuovi diritti e che sono frutto della trasformazione della società.

Non c'è alcun disegno preordinato che preveda nascita ed affermazione dei diritti, nessuna necessità. Essi si affermano storicamente, un po' alla volta, in modo contingente, «[...] quando devono e possono nascere»¹⁰⁸. Le ragioni che, a parere di Bobbio, fanno nascere nuovi diritti sono frutto delle dinamiche di potere dell'uomo sull'uomo, e sono classificabili nei due casi in cui l'uomo crea «[...] nuove minacce alla libertà dell'individuo oppure consente nuovi rimedi alla sua indigenza»¹⁰⁹. Quale che sia la disposizione temporale della affermazione dei diversi diritti, in ogni caso «[...] le loro specie sono sempre, rispetto ai poteri costituiti, soltanto due: o impedirne i malefici o ottenerne i benefici»¹¹⁰.

Nel caso in cui si presentino minacce alla libertà, la risposta è quella della lotta per affermare i diritti di libertà negativa, quelli cioè che chiedono allo Stato di limitare il proprio potere nei confronti di una sfera privata di azione autonoma da parte dell'individuo, «[...] un non fare dello Stato»¹¹¹.

Nel caso opposto, quello in cui è richiesto di trovare rimedi all'emergere della indigenza, serve «[...] un fare positivo dello Stato»¹¹², cioè una sua attività di allocazione e redistribuzione di risorse da destinare ai soggetti sociali che le rivendicano.

Bobbio chiama 'libertà', «[...] i diritti che sono garantiti quando lo Stato non interviene»¹¹³, e definisce 'poteri', quelli che «[...] richiedono un intervento dello Stato per

¹⁰⁷ Ivi, p.XV.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, p. 41.

la loro attuazione»¹¹⁴. Sono due distinti significati di libertà, la prima è la libertà propria del pensiero liberale; la seconda, che riguarda i diritti sociali, è propria del pensiero socialista. Si tratta di «[...] due concezioni diverse dei diritti dell'uomo, la concezione liberale e quella socialista»¹¹⁵ che si richiamano a diversi valori ultimi. Libertà e poteri così intesi, sebbene talora ritenuti complementari, sono tra loro incompatibili.

6.6 Le libertà e l'eguaglianza

Un tema classico del pensiero politico è quello del rapporto tra libertà ed eguaglianza, termini entrambi polisemici e così fortemente segnati dai diversi sistemi valoriali e dalle culture politiche entro cui vengono rappresentati. La loro compatibilità o contrapposizione dipende da quale sia il significato si intenda attribuire loro tra i diversi possibili. Nel linguaggio politico libertà per l'essere umano ha almeno tre significati. In primo luogo, che «[...] ogni essere umano deve avere qualche sfera di attività personale protetta contro le ingerenze di ogni potere esterno [...]»¹¹⁶. In secondo luogo, che «ogni essere umano deve partecipare in maniera diretta o indiretta alla formazione delle norme che dovranno poi regolare la sua condotta in quella sfera che non è riservata al dominio esclusivo della sua giurisdizione personale»¹¹⁷. Infine, che

ogni essere umano deve avere il potere effettivo di tradurre in comportamenti concreti i comportamenti astratti previsti dalle norme costituzionali che attribuiscono questo o quel diritto, e quindi deve possedere in proprio o come quota di una proprietà collettiva beni sufficienti ad una vita dignitosa¹¹⁸.

Si tratta, rispettivamente, delle concezioni di libertà politica proprie del liberalismo, del pensiero democratico e di quello socialista. Anche il concetto di eguaglianza ha una pluralità di significati che si possono disporre lungo diversi assi: da quello caratterizzato dalle polarità eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale, a quello che intreccia, a matrice, il 'chi' si ritenga debba essere eguale e in 'che cosa' lo debba essere. In questo secondo caso, si va dalla eguaglianza di qualcuno in qualcosa, di qualcuno in tutto, di tutti in qualcosa fino ad arrivare alla eguaglianza di tutti in tutto.

Dietro ai concetti sta il processo storico prodotto dalle lotte di soggetti sociali e politici portatori di concezioni del mondo e scelte di valore che fanno propria una o l'altra delle idee di libertà politica ed egualitarismo possibili. La diversità degli esseri umani è un

¹¹⁴ Ivi, p. 41.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 446.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

fatto. Le diverse concezioni del mondo e dell'agire politico portano, o meno, alla volontà di ridurre tali differenze tra gli uomini. Quando il liberal-socialista Bobbio afferma che «[...] il principio di libertà e quello di eguaglianza si connettono strettamente l'uno con l'altro»¹¹⁹ fa una scelta di valore e la pone alla base della sua visione normativa dell'agire politico, di ciò che egli ritiene è bene che sia, che per ora non è ed è quindi un 'dover essere', una idea regolativa che deve guidare l'azione. Quale è quindi il rapporto tra libertà ed eguaglianza? A seconda della accezione dei concetti, ritiene vi siano contrasto, compatibilità o, addirittura, integrazione:

«Sono in contrasto, certamente, la libertà negativa e l'eguaglianza sostanziale. Non sono in contrasto, anzi sono perfettamente compatibili, la libertà politica e l'eguaglianza politica. Sono addirittura l'una un'integrazione dell'altra la libertà positiva e l'eguaglianza della opportunità»¹²⁰.

Emerge qui la scelta valoriale, e politica *tout-court* di Bobbio, che ritiene compatibili i diritti di libertà e quelli sociali, sulla base dell'ideale del «[...] superamento dell'antitesi fra il liberalismo che predilige i diritti di libertà e il socialismo che antepone i diritti sociali»¹²¹.

6.7 I diritti sociali

Per diritti sociali Bobbio intende «[...] l'insieme delle pretese o esigenze da cui derivano legittime aspettative che i cittadini hanno, non come individui singoli, uno indipendente dall'altro, ma come individui sociali che vivono e non possono non vivere, in società con altri individui»¹²². I diritti sociali sono, anzitutto, quelli al lavoro, alla salute, alla istruzione. In particolare «il diritto al lavoro [...] è uno dei più caratteristici diritti sociali, anzi è il primo dei diritti sociali che si sono affacciati nella storia dello Stato moderno»¹²³. La Costituzione italiana, all'art. 4 recita: «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto»¹²⁴.

Sono diritti per il cui riconoscimento servono azioni affermative da parte dello Stato, cioè la redistribuzione di risorse, *in primis* economiche. La tutela dei diritti sociali presuppone un criterio di giustizia distributiva che, a sua volta, presuppone scelte di valore riguardo

¹¹⁹ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 448.

¹²⁰ Ivi, p. 455.

¹²¹ Id., *Sui diritti sociali*, 1996, ora in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 464.

¹²² Ivi, p. 458.

¹²³ Ivi, p. 459.

¹²⁴ Ivi, p. 459.

alla concezione della libertà politica e della eguaglianza che si vuole realizzare tra i cittadini. «Tale limitazione differenzia i diritti sociali dai diritti di libertà, perché non sono immediatamente e inderogabilmente attuabili»¹²⁵. Si tratta di diritti imperfetti che richiedono la mediazione di politiche (*policies*). L'eguaglianza è il valore primario cui si ispirano, a differenza dei diritti individuali che si ispirano a quello della libertà, intesa qui nella sua accezione di libertà negativa.

I diritti sociali devono essere riconosciuti e tutelati «[...] anche nell'interesse generale della società di cui l'individuo fa parte»¹²⁶ e non solo in quello primario dell'individuo, per il quale, comunque, contribuiscono ad arricchirne la libertà: «[...] l'individuo istruito è più libero di un incolto; un individuo che ha un lavoro è più libero di un disoccupato; un uomo sano è più libero di un malato»¹²⁷.

Le 'moderne' carte costituzionali dei paesi democratici, adottate dopo la Seconda Guerra Mondiale nel XX secolo, prevedono un riconoscimento dei diritti fondamentali più esteso che comprende anche diritti 'sociali' con i relativi principi ispiratori, dando vita alle «[...] cosiddette costituzioni 'lunghe'¹²⁸ che si sono via via contrapposte alle costituzioni cosiddette 'brevi' dell'età liberale»¹²⁹, e che prevedono anche i diritti sociali quale parte integrante. «Lunghe sono le costituzioni approvate dopo la seconda guerra mondiale, dove i diritti sociali vengono a far parte integrante, non solo delle costituzioni delle democrazie popolari, [...] ma anche di quelle degli altri Stati democratici»¹³⁰.

Il secondo comma dell'art.3 della Costituzione italiana è, al riguardo, paradigmatico: «È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese»¹³¹.

¹²⁵ Ivi, p. 461.

¹²⁶ Ivi, p. 464.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Per costituzioni 'lunghe' contrapposte a quelle 'corte' si intendono quelle che prevedono un numero ben più ampio di articoli che riguardano diritti e principi ispiratori di tali diritti in numero molto più esteso dagli elenchi 'corti' delle precedenti costituzioni liberali.

¹²⁹ Norberto Bobbio, *Sui diritti sociali*, 1996, ora in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 463.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Costituzione della Repubblica Italiana, cit.

La forma di governo democratica, scrive Bobbio, è fondata sul «[...] riconoscimento della ‘persona’»¹³² e l’uomo è, al tempo stesso, persona morale e persona sociale.

«Alla persona morale si riferiscono specificatamente i diritti di libertà, alla persona sociale i diritti sociali, [...] in mezzo agli uni e agli altri stanno i diritti politici, vale a dire quelli che sono a fondamento della partecipazione diretta o indiretta del singolo individuo o dei gruppi alla presa di decisioni collettive in cui consiste la democrazia»¹³³.

È inoltre fondata sul «[...] riconoscimento dei diritti di libertà [che hanno] come naturale completamento il riconoscimento dei diritti sociali o di giustizia»¹³⁴. Qui è il concetto di libertà come potere, la ‘libertà di’, che entra in campo: non solo la astratta facoltà di fare, la mancanza di impedimento al fare, ma il potere per l’individuo di fare: «[...] se ci fossero solo le libertà negative, tutti sarebbero egualmente liberi, ma non tutti avrebbero eguale potere»¹³⁵. È sulla base del valore ‘socialista’ della libertà intesa come potere di fare, che Bobbio ritiene debbano essere «[...] riconosciuti altri diritti come i diritti sociali, i quali debbono mettere ogni individuo in condizione di avere il potere di fare quello che è libero di fare»¹³⁶ per riconoscere gli individui come persone sociali, ‘pareggiandoli’, cioè impegnandosi a superare le loro differenze e ad affermare un maggior egualitarismo. In questo senso «[...] il riconoscimento di alcuni diritti sociali fondamentali [è] il presupposto o la precondizione di un effettivo esercizio dei diritti di libertà»¹³⁷. Ancora una volta: scelte di valore, approccio normativo, indicazione di finalità da perseguire.

Pare difficile, di fronte ad affermazioni così nette e ripetute in più occasioni, ridurre il pensiero di Bobbio sulla democrazia al mero formalismo delle sue regole, ai suoi universali procedurali. È una riduzione che è frutto di un equivoco interpretativo del suo pensiero. Tale lettura dimentica infatti che le dimensioni descrittiva e prescrittiva della democrazia sono sì indivisibili ma restano comunque distinte¹³⁸. Quando egli parla di definizione di minima della democrazia ciò serve ad indicare dei criteri che consentono di

¹³² Norberto Bobbio, *Sui diritti sociali*, cit., p. 458.

¹³³ Ivi, p. 459.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Ivi, p. 461.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Ivi, p. 464.

¹³⁸ Sulla inevitabile co-appartenenza di una dimensione descrittiva e di una prescrittiva quando si parla di democrazia si vedano le osservazioni di Sartori: «[...] democrazia è proprio l’etichetta che ci vuole ad effetto prescrittivo, in quanto si voglia connotare la carica ideale e deontologica di una esperienza democratica. [...] Ciò che la democrazia ‘è’ non può essere disgiunto da ciò che la democrazia ‘dovrebbe essere’: anzi ne è strettamente condizionato. [...] Una esperienza democratica [...] si sviluppa a cavallo del dislivello tra ‘dover essere’ ed ‘essere’, lungo la traiettoria segnata da aspirazioni ideali che sempre sopravanzano le condizioni reali». Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 7.

descriverla, di distinguerla da ciò che democrazia non è. Ma questo non ne esaurisce lo spazio semantico, il suo ineliminabile carattere di sistema politico che non può non fare promesse, che mantiene sempre un secondo lato della medaglia di natura prescrittiva, normativa. L'una non esclude l'altra. L'una non può essere annullata nell'altra, perché rimane sempre l'inevitabile tensione tra una democrazia che c'è e quella che si vorrebbe ci fosse, tra descrizione e prescrizione. Bobbio non si sottrae a questa dialettica. In ogni occasione in cui rende evidente la dimensione prescrittiva, emergono i suoi valori e una volontà che indica dei fini, degli obiettivi, dei contenuti. Valori e fini che non par proprio siano riducibili al solo pensiero liberal-democratico.

6.8 Quale universalismo per i diritti umani

Bobbio torna in più occasioni a commentare la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite, quale base insieme di positivizzazione e universalizzazione dei diritti dell'uomo a livello mondiale. Per lui rappresenta la «[...] massima consapevolezza che l'uomo abbia sinora raggiunto, in sede giuridico-politica, della sostanziale unità del genere umano»¹³⁹, la «[...] la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto»¹⁴⁰. In modo solenne afferma che

solo dopo la Dichiarazione possiamo avere la certezza storica che l'umanità, tutta l'umanità, condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso cui tale credenza è storicamente legittima, cioè nel senso in cui universale significa non dato oggettivamente ma soggettivamente accolto dall'universo degli uomini»¹⁴¹.

E ancora: «Attraverso la proclamazione dei diritti dell'uomo abbiamo fatto emergere i valori fondamentali della civiltà umana sino al momento presente»¹⁴².

Che tutta l'umanità condivida realmente alcuni diritti fondamentali dell'uomo e, ancor più, che ciò sia avvenuto con l'accoglimento consapevole da parte dell'universo degli uomini come «[...] risultato di un processo di graduale eliminazione di discriminazioni, e quindi di unificazione di ciò che si veniva riconoscendo come identico: una comune natura dell'uomo al di sopra di ogni differenza di sesso, razza, religione ecc»¹⁴³, è però un *wishful thinking* che non corrisponde alla realtà.

¹³⁹ Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 452.

¹⁴⁰ Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 18.

¹⁴¹ Ivi, p. 21.

¹⁴² Ivi, p. 42.

¹⁴³ Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 449.

Come Bobbio stesso ha ben documentato, i diritti sono storicamente determinati e quindi mutevoli nel tempo, in alcuni casi contraddittori gli uni con gli altri, espressi in un linguaggio talora ambiguo. Ancor più, sono ispirati a «[...] valori ultimi [che] sono antinomici: questo è il problema»¹⁴⁴. Non c'è bisogno di documentare quanto, anche all'interno delle singole, principali culture, tale carattere antinomico sia presente e come lo sia, *a fortiori*, tra le diverse principali culture. Ciò non significa doverne gioire. Dovrebbe piuttosto portare ad un approccio realistico e disincantato, ben lontano da ogni visione irenica che neghi le differenze e i conflitti di valore nella illusione che possano essere sublimati.

Bobbio mostra di ritenere vi sia una sostanziale condivisione, all'interno delle differenti visioni del mondo e culture politiche, riguardo ai valori di libertà ed egualitarismo, e che, in particolare, l'eguaglianza di un insieme di diritti fondamentali tra tutti gli esseri umani sia oramai riconosciuta. Non si tratta di evidenziare la discrasia tra i diritti dichiarati, scritti nella *Dichiarazione*, e quelli effettivamente riconosciuti alle persone in carne ed ossa in tanta parte del mondo, cosa che Bobbio ricorda in molte occasioni. È la tesi stessa della universalità della condivisione dei diritti a non essere convincente. Infatti, l'universalità di una visione di sostanziale unità del genere umano, pur scritta nella carta dell'ONU e quindi formalmente accettata da tutti i suoi Stati membri, non corrisponde alle concezioni prevalenti proprie di Paesi, culture e religioni, che rappresentano tutt'ora parte ampia dell'umanità. Le diverse concezioni di libertà ed egualitarismo su cui le culture liberale, democratica, socialista si confrontano e competono in Occidente hanno sì un terreno comune tra di loro, ma pare difficile affermare che sia lo stesso terreno di valori che riguarda tutte le principali culture presenti nel mondo (islamismo, confucianesimo, culture tradizionali africane, etc). Certo si può pensare, con Bobbio, che le idee di libertà politica e di egualitarismo basate sulla concezione individualistica dell'uomo maturata in Occidente siano un passo avanti nella storia morale dell'umanità, ma, nel pensare l'agire politico, non si possono ignorare gli altri universi culturali che non sono riducibili a questo paradigma¹⁴⁵. Le culture altre da quelle dell'Occidente hanno trovato in Bobbio un osservatore distratto se non del tutto disinteressato.

L'uso enfatico delle parole crea un cortocircuito tra una visione normativa e la pretesa di descrivere i fenomeni, restituendo una poco convincente rappresentazione della realtà. Il riconoscimento del valore derivante dalla diffusione dei diritti fondamentali dell'uomo scritti nella *Dichiarazione*, per quanto limitata a parte del mondo e ad alcune delle culture, ha indubbi fini persuasivi, ed è utile allo scopo di motivare che si impegna a perseguire

¹⁴⁴ Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 42.

¹⁴⁵ Nella amplissima bibliografia su questi temi si vedano in particolare Henry A. Kissinger, *Cina*, trad. it. A. Piccato, Mondadori, Milano 2018; Renzo Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari 2004; Danilo Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo globale*, Feltrinelli, Milano 1995.

tali valori. È un utile strumento di battaglia politica per quelli che credono in tali valori e che combattono per la loro affermazione. Ma tutto ciò lascia irrisolto il problema della loro antinomicità.

Il suo afflato universalista fa velo sulla presa d'atto realistica che l'universalità dei diritti dell'uomo, non solo non è assicurata, ma non è neppure vero che sia riconosciuta in tutto il mondo e ciò malgrado la formale accettazione della carta dei diritti dell'ONU da parte degli Stati che vi sono associati. I fatti cozzano tragicamente con l'idea normativa dei diritti universali dell'uomo. È una delle tensioni irrisolte presenti nel pensiero di Bobbio che, sul tema, non pare tematizzare lo scarto tra valore e fatto, limitandosi, almeno in apparenza, a restare concentrato sulla perorazione del valore della universalità dei diritti dell'uomo.

6.9 I diritti degli altri

Danilo Zolo ha ricordato come sia stato Kelsen «[...] a osservare che la dottrina dei diritti dell'uomo è legata a una filosofia europea molto controversa: è la concezione teologico-metafisica del giusnaturalismo che pretende di definire le proprietà morali degli esseri umani inferendole dalla natura delle cose o deducendole dalla loro stessa razionalità»¹⁴⁶. La loro universalità è un postulato razionalistico privo di conferme teoriche e, ancor più, contestato sul piano storico dalle culture altre rispetto a quella dell'Occidente. Zolo, peraltro, condivide con Bobbio che i diritti dell'uomo non hanno «[...] alcun fondamento assoluto e unitario: se non altro per le antinomie che contrappongono fra loro le diverse categorie dei diritti inclusi negli eterogenei e imprecisi cataloghi dei documenti internazionali»¹⁴⁷. Aggiunge che, all'interno di culture diverse da quella occidentale, vi sono concezioni diverse dei diritti dell'uomo. Il punto è che «[...] il complesso dei valori civili, politici e sociali che fanno da premessa alla dottrina dei 'diritti dell'uomo' è largamente incompatibile con l'ethos dominante in Paesi come, ad esempio, la Cina, il Pakistan, l'Arabia Saudita, Sudan o la Nigeria, paesi nei quali non a caso quei diritti sono largamente inoperanti»¹⁴⁸.

Il concetto di libertà 'occidentale', connaturata al singolo individuo che viene prima della comunità, è del tutto estraneo alla «[...] tradizione confuciana cinese, sopravvissuta indenne alla violenta importazione dall'Europa del verbo marxista: la vita sociale è costituita, secondo l'etica confuciana, da rapporti gerarchici e comunque fortemente asimmetrici che si fondano su vincoli reciproci di mutua collaborazione e obbligazione, non su

¹⁴⁶ Danilo Zolo, *Cosmopolis*, cit., p. 142.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 143. N.d.A.: da notare che questo libro di Zolo è del 1995 e che da allora la mappa è cambiata in modo significativo.

diritti e doveri paritari e contrapposti. Come è noto, la stessa nozione di diritto è estranea alla semantica della lingua cinese»¹⁴⁹.

Lo è anche alla cultura islamica, nella quasi totalità delle sue manifestazioni. Il concetto di diritti umani, espresso nella *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*¹⁵⁰ del 1990, è quanto di più lontano si possa immaginare dal concetto di diritti dell'uomo di Bobbio e dell'intero pensiero occidentale. Lo stesso lemma, 'diritti dell'uomo', assume un significato del tutto diverso e contrapposto: ne scompare del tutto il presupposto di autonomia morale della persona, la base individualista, per affermare invece, il «[...] ruolo che spetta all'*Ummah* nel guidare un'umanità confusa da orientamenti e ideologie contraddittorie e nel risolvere i cronici problemi dell'attuale civiltà materialistica». In modo ossessivo, quasi ad ogni frase nelle premesse e poi in gran parte dei singoli articoli, viene ripetuto che deve esserci l'«[...] accordo con la *Shari'ah* islamica», cioè con i dettami della religione rivelata. Così posto, il tema dei diritti, in realtà, torna ad essere una tavola dei doveri la cui fonte è un'autorità esterna e superiore all'uomo¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Stati Membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, Il Cairo – Egitto, 5 agosto 1990, unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67, ultimo accesso 8 luglio 2022

¹⁵¹ La fonte delle norme è data da «[...] comandamenti divini vincolanti, quali sono contenuti nel Libro della rivelazione di Dio e trasmessi attraverso l'ultimo dei suoi Profeti a completare i precedenti messaggi divini, facendo pertanto della loro osservanza un atto di adorazione e della loro negligenza o violazione un abominevole peccato, di modo che ogni persona è individualmente responsabile – e la *Ummah* lo è collettivamente – della loro salvaguardia». Scompare ogni autonomia morale dell'individuo, premessa fondativa di una democrazia pluralista. L'articolo 1 chiarisce che l'eguaglianza degli individui c'è in quanto uniti «dalla sottomissione a Dio e dalla discendenza da Adamo». Il diritto alla propria incolumità fisica è sancito ma può essere infranto «per una ragione prescritta dalla *Shari'ah*». I genitori hanno diritto a scegliere l'educazione da impartire ai propri figli ma «a condizione che essi prendano in considerazione l'interesse e il futuro dei bambini in conformità con i valori etici e i principi della *Shari'ah*». Viene negato il diritto alla libertà religiosa con il divieto esplicito di conversione ad un'altra religione o all'ateismo. Lo stesso diritto di asilo è limitato per «att[i] che la *Shari'ah* considera come un crimine». Il diritto di godimento dei frutti della propria attività scientifica, letteraria, artistica o tecnica, e la protezione degli interessi morali e materiali da essi derivanti, è riconosciuto «a condizione che tale produzione non sia contraria ai principi della *Shari'ah*». È la *Shari'ah* a definire ciò che è crimine o pena. La libertà di opinione è riconosciuta purché «non contravvenga ai principi della *Shari'ah*». Inoltre, sostenere e propagandare una qualche idea è ammesso purché si tratti di «ciò che è giusto [...] e ciò che è buono [...] secondo le norme della *Shari'ah* islamica», così come «mettere in guardia contro ciò che è sbagliato e malvagio». La *Shari'ah* islamica rimane «la sola fonte di riferimento per interpretare o chiarire qualsiasi articolo della presente Dichiarazione», cfr. Stati Membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, Il Cairo – Egitto, 5 agosto 1990, aggiornato il 6 luglio 2018, [271](http://unipd-</p></div><div data-bbox=)

«L'individuo come categoria antropologica, [...] è assente nell'Islam [...] il passaggio da una cultura basata sull'identità collettiva ad una cultura basata sull'identità individuale porta a risolvere i conflitti secondo la logica amico/nemico»¹⁵².

I paesi che hanno condiviso la *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam* sono membri delle Nazioni Unite e quindi hanno anche aderito, almeno formalmente, alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948. Le due dichiarazioni rappresentano due concezioni contrapposte dei diritti dell'uomo. Fatima Mernissi, intellettuale islamica, ha parlato di conflitto tra islam e democrazia come di un «[...] conflitto legale per eccellenza»¹⁵³. Infatti, se il riferimento basilare per l'islam è il Corano, per la democrazia è in realtà la Carta delle Nazioni Unite, che è prima di tutto una legge sovranazionale. «La maggior parte degli stati musulmani ha firmato questa convenzione e si ritrova così governata da due leggi contraddittorie. Una legge garantisce ai cittadini libertà di pensiero, mentre la *Shari'ah*, nella sua interpretazione ufficiale basata sulla *ta'a* (obbedienza), la condanna»¹⁵⁴.

I diritti dell'uomo che nella teoria di Bobbio, stanno alla base della democrazia affondano assieme alla democrazia stessa: «Essendo inesistente la centralità dell'individuo ne discende la indifferenza rispetto alla cosiddetta sovranità popolare: l'unica sovranità che l'Islam riconosce è, di fatto, quella divina»¹⁵⁵. L'Islam critica l'occidente perché è il luogo del disincanto del mondo e vede nella «secolarizzazione [...] un avversario più infido dello stesso cristianesimo, di cui sarebbe l'inevitabile prodotto. La cultura occidentale, nel suo insieme, è giudicata dai musulmani come corrotta, decadente, immorale»¹⁵⁶. Mancano i presupposti culturali, dice Guolo, che consentono di «[...] produrre quel 'disincanto del mondo' che darà vita prima al nascente capitalismo europeo, poi alla lenta ma progressiva affermazione della concezione del popolo come sovrano che sfocerà nella democrazia»¹⁵⁷. Pensare al popolo quale sovrano, come è nelle democrazie, vorrebbe dire elevare il popolo stesso a nuova divinità che si contrappone ad Allah. «L'islam è la vera

centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67, ultimo accesso 8 luglio 2022.

¹⁵² Pasquale Hamel, *Islam e democrazia, un difficile incontro*, «Gli stati generali», 30 marzo 2017, www.glistatigenerali.com/religione_scienze-sociali/islam-e-democrazia-un-difficile-incontro/, ultimo accesso 12 agosto 2022.

¹⁵³ Fatima Mernissi, *Islam e democrazia: la paura della modernità* (1992), trad. it. E. Bartuli, E. Chiappo, G. Micciché, Giunti, Firenze 2002, p. 83.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Pasquale Hamel, *Islam e democrazia, un difficile incontro*, cit.

¹⁵⁶ Renzo Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Id., *L'islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari 2004, cit., p. 13.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 40.

antitesi della democrazia occidentale. La democrazia è respinta innanzitutto perché mette in discussione la sovranità divina, ritenuta intangibile, contrapponendovi l'idea della sovranità popolare»¹⁵⁸.

Un'altra critica riguarda gli effetti della democrazia per l'anomia che fa derivare dalla «[...] distinzione tra valori e norme provocata all'interno di una data struttura culturale»¹⁵⁹. Quindi l'individualismo occidentale è rifiutato anche perché fonte di conflitto nella comunità, concezione che rompe la comunità per far prevalere l'individuo, «come spazio di diritti 'universali' a scapito della legge islamica»¹⁶⁰. È chiaro come vi sia una aporia costitutiva dei diritti dell'uomo nel mondo islamico: «essi sono considerati come emanazione della loro particolare fonte, la volontà divina»¹⁶¹, vale a dire «sono negati in quanto diritto dell'individuo singolo»¹⁶².

Pare sforzo improbo portare a misura comune queste incommensurabili visioni antropologiche dell'uomo e della divinità. Non vuol dire che le differenze debbano diventare la ragione delle guerre di civiltà, ma non si può neppure, in modo irenico e quindi del tutto ineffettuale, ignorare le radicali differenze senza il riconoscimento delle quali è impossibile trovare 'compromessi' che consentano di trovare, se non la pace, almeno temporanei accordi. La pretesa di verità dell'idea occidentale di diritti universali dell'uomo rischia, altrimenti, di avere il «[...] duplice corollario 'dell'interventismo umanitario' e del 'costituzionalismo globale'»¹⁶³.

L'impressione è che Bobbio non abbia rappresentato appieno questa tragica, aporetica realtà nella sua concezione dei diritti universali dell'uomo.

6.10 Proteggere e/o fondare i diritti

Per Bobbio la maggiore protezione dei diritti universali dell'uomo «[...] è connessa con lo sviluppo globale della civiltà umana»¹⁶⁴. Vede però quanto sia forte il «[...] contrasto fra l'ideale e il reale, fra le solenni dichiarazioni e la loro attuazione, fra la grandiosità delle promesse e la miseria degli adempimenti»¹⁶⁵. Ad oggi sono ancora gli Stati nazionali

¹⁵⁸ Ivi, p. 58.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Ivi, p. 99.

¹⁶¹ Ivi, p. 79.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Danilo Zolo, *Cosmopolis*, cit., p. 141.

¹⁶⁴ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 42.

¹⁶⁵ Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 439.

a disporre della *vis coactiva* mentre gli organismi internazionali debbono per lo più accontentarsi di una *vis directiva*, scarsamente efficace sul piano pratico. Di conseguenza

[...] si potrà parlare a ragion veduta di tutela internazionale dei diritti dell'uomo solo quando una giurisdizione internazionale riuscirà ad imporsi e a sovrapporsi alle giurisdizioni nazionali, e si attuerà il passaggio dalla garanzia *dentro* lo Stato [...] alla garanzia *contro* lo Stato¹⁶⁶.

È ben chiaro allora come «[...] ciò che importa non è fondare i diritti dell'uomo ma proteggerli»¹⁶⁷ e come il problema con cui ci si deve confrontare non sia di natura filosofica bensì giuridica e, «[...] in più largo senso politico»¹⁶⁸.

6.11 Pace e diritti umani

In più di una occasione Bobbio ha ricordato come i problemi fondamentali del nostro tempo fossero pace, diritti e democrazia e come essi siano strettamente connessi l'un l'altro¹⁶⁹. Li ritiene fondamentali in quanto dalla pace dipende la nostra stessa sopravvivenza mentre la «[...] soluzione del problema dei diritti dell'uomo è l'unico segno certo del progresso civile»¹⁷⁰. Si dice sempre più convinto «[...] che l'ideale della pace perpetua non possa esser perseguito se non attraverso una progressiva democratizzazione del sistema internazionale, e che questa democratizzazione non possa andare disgiunta dalla graduale e sempre più effettiva protezione dei diritti dell'uomo al di sopra dei singoli Stati»¹⁷¹. La democrazia intesa quindi come forma politica basata sul riconoscimento dei diritti preesistenti dell'individuo e insieme forma che meglio di altre ne può garantire l'effettiva tutela all'interno del singolo Stato. Inoltre, democrazia come la sola forma politica che può creare le condizioni della pace perpetua tra gli Stati. È il pacifismo istituzionale che Bobbio riprende dal Kant di *Per la pace perpetua* e che attualizza.

¹⁶⁶ Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 33

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Ivi, p. 17.

¹⁶⁹ Due tra i numerosi riscontri sono: «L'enorme importanza del tema dei diritti dell'uomo dipende dal fatto che è strettamente connesso con i due problemi fondamentali del nostro tempo, la democrazia e la pace», Norberto Bobbio, *I diritti dell'uomo oggi*, Conferenza tenuta il 14 giugno 1991 in occasione della Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico, ora in «Giornaledifilosofia.net», www.filosofia.it, ultimo accesso 15 aprile 2022, e Norberto Bobbio, *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, in AA.VV., *La pace*, Edizioni Cens, Liscate (MI) 1982, ora in Norberto Bobbio *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 453-466, p. 453.

¹⁷⁰ Norberto Bobbio, *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, cit., pp. 453-454.

¹⁷¹ Id., *I diritti dell'uomo oggi*, cit.

La condizione di pace è necessaria affinché i diritti dell'uomo siano protetti. Lo stato di guerra ne sospende o cancella la tutela, a cominciare dal fondamentale diritto alla vita dato che «[...] durante la guerra e la prosecuzione di ogni sorta di ostilità il diritto alla vita non solo non è assicurato ma è richiesto da ogni Stato belligerante ai propri cittadini il sacrificio della vita»¹⁷².

Inoltre, uno Stato che entra in guerra, anche se si tratta di uno Stato democratico, «[...] sospende la protezione di altri fondamentali diritti dell'uomo come i diritti di libertà»¹⁷³ perché le necessità della guerra lo richiedono: «[...] vale sempre il vecchio detto: *inter arma silent leges* [...] vale sempre anche il principio che la necessità non ha legge, e la guerra mette in atto uno stato di necessità che come tale, essendo legge a se stesso, è al di sopra di ogni legge (naturale e positiva)»¹⁷⁴. La stessa *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* del 1950 include una condizione sospensiva dei diritti. L'art. 15, 'Deroga in caso di stato d'urgenza', prevede che «[...] in caso di guerra o in caso di altro pericolo pubblico che minacci la vita della nazione, ogni Alta Parte contraente può adottare delle misure in deroga agli obblighi previsti dalla presente Convenzione, nella stretta misura in cui la situazione lo richieda e a condizione che tali misure non siano in conflitto con gli altri obblighi derivanti dal diritto internazionale»¹⁷⁵.

In terzo luogo, può accadere che anche uno Stato democratico al proprio interno, imponga ad uno Stato più debole e suo alleato, un regime dispotico nel caso in cui percepisca la minaccia che tale Stato possa uscire dalla sua sfera di influenza: «il diritto di sopravvivenza dello Stato grande deve prevalere sul diritto alla libertà dello Stato piccolo la cui sopravvivenza dipende dall'esistenza dello Stato grande»¹⁷⁶.

In tal caso, in una vera e propria guerra preventiva per la propria sicurezza, lo Stato democratico infrange ogni garanzia dei diritti dell'uomo per i cittadini dell'alleato. Il caso, e non certo l'unico, richiamato da Bobbio è quello del colpo di Stato in Cile del 1973 sostenuto dagli Stati Uniti che, pur «[...] campioni della democrazia, anzi del mondo libero, favoriscono o impongono e mantengono regimi dittatoriali»¹⁷⁷.

In quarto luogo «[...] la protezione internazionale dei diritti dell'uomo è resa difficile, se non addirittura impossibile, dalla stessa condizione che rende possibile la guerra»¹⁷⁸.

¹⁷² Id., *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, cit., p. 455.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, www.echr.coe.int/documents/convention_ita.pdf, ultimo accesso 2 luglio 2022.

¹⁷⁶ Norberto Bobbio, *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, cit., p. 456.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

L'effettiva tutela dei diritti è garantita solo quando vi sono gli strumenti necessari a garantirli, sia «[...] all'interno del singolo Stato ma anche contro lo Stato cui l'individuo appartiene, cioè quando si riconosca al singolo individuo il diritto di ricorrere a istanze superiori a quella dello Stato»¹⁷⁹. È un problema ad oggi privo di soluzione per la distanza tra gli impegni verbali degli Stati e l'effettivo loro riconoscimento di una sovranità a loro sovraordinata con potere deliberante, o ancor più esecutivo, che dovrebbe agire «[...] al di sopra dei propri poteri deliberanti ed esecutivi»¹⁸⁰. È evidente che uno Stato che nega al suo interno i diritti dell'uomo, ancor meno riconosce una autorità terza a livello internazionale che, contro di esso, dovrebbe proprio far rispettare tali diritti. A non riconoscere tale autorità internazionale sono «[...] gli Stati più autocratici, proprio quegli Stati rispetto ai quali sarebbe più necessario che i diritti dell'uomo fossero protetti anche contro lo Stato»¹⁸¹.

Da ultimo, Bobbio ritiene che la guerra contrasti con «[...] il diritto di non morire di fame»¹⁸². Per la «[...] attuale della coscienza etica dell'umanità, si tende a riconoscere all'individuo non soltanto il diritto di vivere [...] ma anche il diritto di avere il minimo indispensabile per vivere»¹⁸³. L'esercizio di tale diritto richiede azioni positive da parte dello Stato attraverso azioni di politica economica basate su un principio di giustizia distributiva delle risorse economiche. In presenza di colossali differenze di reddito tra i paesi del Nord del mondo e quelli del Sud, «[...] fra paesi che consumano il superfluo e paesi che mancano del necessario»¹⁸⁴, Bobbio ritiene necessario operare una redistribuzione della ricchezza a favore dei paesi più poveri.

Si tratta nientemeno di spostare la 'questione sociale' che nacque all'interno dei singoli Stati, cioè relativamente ai rapporti fra classi nell'ambito di un solo Stato, al rapporto fra Stati, di fare cioè della questione sociale una questione di dimensioni planetarie¹⁸⁵.

Il problema Nord-Sud del mondo, per essere risolto, richiede che prima sia risolto quello del rapporto Est-Ovest, la competizione tra blocco occidentale e blocco dei paesi del socialismo reale uniti attorno alla Unione Sovietica, tra i due grandi imperi¹⁸⁶ che, nella loro

¹⁷⁹ Ivi, pp. 456-457.

¹⁸⁰ Ivi, p. 457.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Ivi, p. 457.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Va ricordato che queste considerazioni di Bobbio sono dei primi anni '80 del XX secolo, quando la competizione tra i blocchi contrapposti bloccava il mondo, quindi prima della caduta del Muro di Berlino e il collasso della Unione Sovietica e dei sistemi politici dei paesi del 'socialismo reale'.

rincorsa a potenziare i loro sistemi di armamenti «[...] con questo ritmo frenetico e pazzesco»¹⁸⁷, consumano «[...] le risorse necessarie a sollevare il terzo o quarto mondo dalla povertà e dalla morte per inedia»¹⁸⁸. Questo perché

[...] la armi servono solo alla guerra, o comunque a mantenere lo stato potenziale di guerra, bisogna concludere che la guerra è il principale ostacolo alla soluzione di quello che considero il problema cruciale che l'umanità dovrà affrontare nel prossimo avvenire¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Norberto Bobbio, *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, cit., p. 458.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

7 - Le nuove sfide dopo il crollo del comunismo reale (1989-2001)

7.1 L'utopia capovolta e i compiti delle democrazie

Il 1989 è l'anno della strage di piazza Tien-an-men a Pechino (3 e 4 giugno) e del crollo del muro di Berlino (9 novembre). A Pechino il partito-Stato ordina all'Esercito di Liberazione Popolare di reprimere con violenza le proteste dei cittadini cinesi che chiedevano più libertà e democrazia. Centinaia, forse migliaia di morti tra studenti e cittadini che da mesi protestavano pacificamente. Pochi giorni dopo la strage, Bobbio scrive un articolo su *La Stampa*, *L'utopia capovolta*¹, in cui constata «la catastrofe del comunismo storico [che] è, letteralmente, sotto gli occhi di tutti: del comunismo come movimento mondiale, nato dalla Rivoluzione russa, di emancipazione dei poveri, degli oppressi, dei 'dannati della terra'. Il moto di disfaccimento sta diventando sempre più veloce. Al di là di ogni previsione»². È un fallimento che non riguarda soltanto i regimi politici comunisti ma la loro idea fondativa, quella cioè di una «rivoluzione ispirata alla ideologia comunista, intesa come l'ideologia della trasformazione radicale di una società considerata oppressiva e ingiusta in una società tutta diversa, libera e giusta»³. Fallimento incontestabile e che gli appare anche irreversibile, facile profeta in quel fatale 1989 che da lì a pochi mesi avrebbe visto il crollo del muro di Berlino, dei regimi di 'socialismo reale' nei paesi dell'Europa dell'Est e, nell'arco di un paio d'anni, della stessa Unione Sovietica (1991). Un momento di grande svolta nella storia che apriva a speranze, timori, illusioni. Bobbio si concentra su questa ambivalenza della vicenda storica e sulle idee che sulle vicende storiche influiscono.

Il comunismo era stato «[...] la prima utopia che ha cercato di entrare nella storia»⁴. Mai, infatti, era successo che le utopie pensate nel passato dai filosofi avessero la pretesa di essere un modello da realizzare nella realtà, una idea prescrittiva per

¹ Norberto Bobbio, *L'utopia capovolta*, in «*La Stampa*», 9 giugno 1989, ora in id., *L'utopia capovolta*, Editrice La Stampa, Torino 1990, pp. 127-130.

² Ivi, p. 127.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

l'azione. Ebbene, questa utopia che si è pretesa indicazione per la prassi politica, si è totalmente capovolta nel

[...] suo esatto contrario: un'utopia che ha affascinato, per un secolo almeno, filosofi, scrittori e poeti, ha scosso intere masse di diseredati spingendole all'azione violenta, ha indotto uomini di alto sentire morale al sacrificio della propria vita, ad affrontare prigionia, esili, campi di sterminio, ha suscitato una forza non solo materiale ma anche spirituale indomita che è sembrata in tante occasioni irresistibile, si sta rovesciando, in qualche cosa che è venuto sempre più assomigliando alle utopie negative, esistenti sinora anch'esse soltanto nei discorsi⁵.

Il fallimento è provato proprio dalle richieste di chi in quegli anni si è ribellato nei regimi di socialismo reale per vedere riconosciuti i diritti di libertà sottesi alla democrazia 'liberale', quella nata e via via consolidatasi grazie alla conquista lenta e faticosa di una serie di libertà, in particolare le «[...] quattro grandi libertà dei moderni, la libertà personale, ovvero il diritto di non essere arrestati arbitrariamente e di essere giudicati secondo leggi penali e processuali ben definite, la libertà di stampa e di opinione, la libertà di riunione [...] e infine la più difficile da ottenere, la libertà di associazione da cui nascono i liberi sindacati e i liberi partiti, e coi liberi sindacati e i liberi partiti la società pluralistica, senza la quale non esiste democrazia»⁶.

Questo processo storico di conquista delle diverse libertà, nella forma del riconoscimento dei diritti, è durato secoli di lotte e conflitti ed ha trovato un suo completamento nel riconoscimento della «[...] libertà politica, ovvero il diritto di tutti i cittadini a concorrere alla formazione delle decisioni collettive che li riguardano»⁷. Si tratta dell'idea di libertà come autonomia, quella che sta alla base di una visione ascendente del potere che dal cittadino sale verso lo Stato. La concezione della democrazia si contrappone a quella della autocrazia che invece si caratterizza per una concezione discendente del potere dallo Stato giù verso il cittadino.

Gli studenti cinesi, osserva Bobbio, hanno combattuto per la democrazia, la libertà e il diritto, chiedendo tutte assieme queste grandi libertà che nella vicenda storica europea hanno richiesto centinaia di anni, creando, quindi, una «[...] situazione che è obiettivamente rivoluzionaria»⁸. La soddisfazione per l'affermarsi dei valori in cui egli si riconosce, in Cina come negli altri paesi di socialismo reale, non gli fa però fare velo alla lucida comprensione che ciò non significa la fine della storia. La

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

democrazia, con la sua libertà dei moderni e relative istituzioni, non può essere vista semplicemente come il punto di arrivo pacificato dopo il conclamato e definitivo fallimento delle esperienze storiche del comunismo.

Sono tutt'ora presenti i problemi che avevano fatto nascere la 'speranza della rivoluzione' «[...] nel movimento del proletariato dei paesi che avevano iniziato il processo d'industrializzazione in forma selvaggia, e poi tra i contadini poveri del Terzo Mondo»⁹. Sarebbe illusorio pensare che la fine del comunismo storico ponga «[...] fine al bisogno e alla sete di giustizia?»¹⁰.

In un mondo di spaventose ingiustizie, com'è ancora quello in cui sono condannati a vivere i poveri, i derelitti, gli schiacciati da irraggiungibili e apparentemente immutabili grandi potentati economici, da cui dipendono quasi sempre i poteri politici, anche quelli formalmente democratici, il pensare che la speranza della rivoluzione sia spenta, e sia finita soltanto perché l'utopia comunista è fallita, significa chiudersi gli occhi per non vedere¹¹.

Il comunismo ha fallito per la sua incapacità di risolvere i problemi per cui era sorto. «Ma i problemi restano, proprio quegli stessi problemi, se mai ora e nel prossimo futuro su scala mondiale, che l'utopia comunista aveva additato e ritenuto fossero risolvibili»¹². Sono adesso in grado di farlo «[...] le democrazie che governano i paesi più ricchi del mondo?»¹³. Vinta la sfida con il comunismo storico, la democrazia «[...] con quali mezzi e con quali ideali si dispone ad affrontare gli stessi problemi da cui era nata la sfida comunista?»¹⁴.

Tema ricorrente sin dagli '50, quello del confronto con il comunismo è un tema che, dopo il suo definitivo fallimento, trova ancor più in Bobbio ulteriori riflessioni ed approfondimenti. Si tratta di un tema ricorrente anche tra i commentatori del suo pensiero, parte dei quali critici nei suoi confronti per la sua supposta accondiscendenza teorica e politica nei confronti dei comunisti e per non essere quindi un liberaldemocratico a tutto tondo. L'articolo su *L'utopia capovolta* sarà seguito da altre

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

significative prese di posizione negli anni successivi¹⁵. Si tratta di testi brevi, articoli di giornale ed interviste e non di saggi strutturati, ma che contengono comunque, riflessioni molto dense che riguardano le diverse prospettive con cui Bobbio ha approcciato, nella sua esperienza intellettuale e civile, il tema del ‘comunismo’, tanto da costituirne uno dei temi ricorrenti del suo pensiero.

Tra i diversi piani della sua riflessione sul tema, ce ne è uno più direttamente storico-politico che riguarda il suo rapporto politico ed intellettuale con i comunisti e segnatamente con i comunisti italiani. Malgrado Bobbio abbia sempre marcato in modo netto la sua distanza teorica dal marxismo e dal comunismo su tutti gli aspetti più rilevanti della teoria politica, egli è stato ripetutamente accusato di accondiscendenza per il solo fatto di aver interloquuto con tali posizioni, malgrado l’abbia fatto con la schiena dritta e senza ambiguità sul piano dei valori e della teoria.

Anche per uno come me che, pur non essendo mai stato comunista, non avendo mai avuto la tentazione di esserlo, anzi avendo dedicato la maggior parte degli scritti di critica politica a discutere coi comunisti su temi fondamentali come la libertà e la democrazia, non è stato nemmeno un anticomunista e ha sempre considerato i comunisti, o per lo meno i comunisti italiani, non come nemici da combattere ma come interlocutori di un dialogo sulle ragioni della sinistra, il crollo catastrofico dell’universo sovietico non può non indurre a qualche riflessione¹⁶.

Specie dopo il 1989, egli si sente comunque in dovere di spiegare, di chiarire, di storicizzare, le ragioni di un dialogo durato decenni, specie ora che quel mondo si era dissolto a seguito di un completo fallimento. Sente la domanda che spesso gli è stata rivolta sul ‘perché solo adesso’, e sul perché «[...] non avrebbe dovuto essere chiara fin dal principio la perversione del comunismo che, secondo i critici di sempre e dell’ultima ora (sempre più numerosi) era insita nella stessa dottrina da cui il comunismo era derivato?»¹⁷. È egli stesso a ricordare di non aver mai avuto dubbi «[...] sul ‘volto demoniaco’ del potere sovietico»¹⁸, sul suo carattere illiberale e

¹⁵ Oltre al già citato *L’utopia capovolta*, gli interventi più rilevanti sul tema sono Norberto Bobbio, *La sconfitta dell’utopia*, in «La Stampa», 18 settembre 1991; Id., *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», anno 1, n. 2, marzo-aprile 1992 per poi continuare dopo un decennio con Id., *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull’illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «La Repubblica», 25 gennaio 2001; Id., *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, cit.; Id., *Il filosofo e i comunisti*, intervista a cura di Franco Manni, in «La Repubblica», 4 maggio 2001.

¹⁶ Id., *Né con loro né senza di loro*, cit.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

antidemocratico. In una intervista su l'Unità nel 1998 dirà che occorre «[...] prendere atto che 'non c'è paese in cui sia stato instaurato un regime comunista, ove non si sia imposto un sistema di terrore, dall'Unione Sovietica alla Cina, dall'Albania di Hoxa alla Romania di Ceaucescu, dalla Corea di Kim Il Sung alla Cambogia di Pol Pot', [...] prova di fatto [...] il comunismo era intrinsecamente antidemocratico e totalitario»¹⁹.

La sua risposta alla domanda 'perché, allora?' rimanda alla contingenza storica:

Ogni giudizio su comunismo, filocomunismo, anticomunismo non è possibile, ed è anche eticamente scorretto, al di fuori del contesto storico, in cui quelle passioni sono sorte, quelle convinzioni si sono formate, quei giudizi e pregiudizi hanno avuto origine²⁰.

Vicende storiche segnate innanzitutto dal ruolo della Unione Sovietica nella Seconda Guerra Mondiale per sconfiggere il nazismo e il fascismo.

Noi che abbiamo combattuto il nazismo alleati dei comunisti (e per fortuna c'è stata questa alleanza, che ha determinato la vittoria della democrazia) abbiamo sempre cercato di legittimare e giustificare in qualche modo i comunisti. Era comprensibile che cercassimo di rappresentarlo come un fenomeno progressivo e non regressivo. Eravamo alleati in una guerra mortale, capite? Ci sforzavamo di vederne gli aspetti positivi, che dopo la caduta del comunismo, non vediamo più. Dopo la sua sconfitta definitiva siamo stati costretti a rivedere le idee che ci eravamo fatti sul comunismo²¹.

E ancora:

Ma vogliamo renderci conto che noi della nostra generazione siamo stati alleati del comunismo per combattere il nazismo? Non è una giustificazione ma una spiegazione. Ma una volta caduto il Muro di Berlino, i fatti ci hanno costretto a cambiare idea²².

¹⁹ Norberto Bobbio, *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «*La Repubblica*», 25 gennaio 2001.

²⁰ Id., *Né con loro né senza di loro*, cit.

²¹ Id., *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, cit.

²² Norberto Bobbio, *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, cit.

Non ha certo bisogno di ribadire le ragioni specifiche del dialogo con i comunisti italiani. Bobbio ha sempre riconosciuto il ruolo che hanno svolto nella liberazione dell'Italia dalla dittatura, nella affermazione della Repubblica democratica, il contributo dato alla Costituzione del 1948 nonché il successivo impegno a mantenere lo scontro politico all'interno di limiti che hanno favorito la stabilizzazione e il consolidamento della democrazia in Italia.

Il contesto storico che Bobbio richiama per dar conto di come le sue convinzioni fossero maturate riguarda anche la Cina perché «[...] per la mia generazione, è stato il paese in cui [...] la conquista del potere da parte di Mao e dell'esercito popolare da lui guidato è stata il momento culminante della forza espansiva, che sembrava irresistibile, del comunismo»²³. A rischio di essere oggi considerato un 'utile idiota', Bobbio si dice tuttora «[...] disposto a ripetere ancora oggi di essere stato allora spettatore del più straordinario spettacolo della [sua] vita»²⁴. Ricorda l'enorme attrazione esercitata dalla visita in Cina negli anni '50, fatta con altri intellettuali italiani sia comunisti che, come lui, non comunisti, ora pur così lontana nel tempo, mostrò allora una «[...] società in profonda trasformazione che cercava di seppellire non la grande tradizione culturale, che anzi veniva continuamente rievocata ed esaltata, ma il passato recente di miseria e di corruzione della vecchia Cina»²⁵. La strage di piazza Tien An Men del maggio 1989, quarant'anni dopo quella fase in cui espresse la sua ammirazione, è stato «[...] il segnale della fine»²⁶. Il destino del comunismo in Cina fa riconoscere a Bobbio come il suo motto «'non con loro né senza di loro'»²⁷ riguardo ai comunisti, riflettesse un «[...] atteggiamento non privo di ambiguità»²⁸.

L'ambiguità che Bobbio riconosce nei propri atteggiamenti degli anni passati va al di là di una posizione personale, così come di quella di tanti altri intellettuali che nel mondo e per decenni hanno condiviso posizioni analoghe. L'ambiguità è conaturata alle vicende della storia, in cui bene e male non si possono facilmente separare perché spesso, se non sempre, si intrecciano in modo inestricabile. In questo caso la «[...] indiscutibile constatazione del contributo dato dalla Unione Sovietica,

²³ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, cit.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

il ferreo, terroristico, criminale Stato guidato da Stalin, alla vittoria sul nazismo»²⁹, che è una «[...] considerazione, innegabilmente giusta, ci ha fatto dimenticare, o perlomeno ci ha spinto a non valutare in tutta la sua drammaticità il fatto che i paesi ‘liberati’ dall’Unione Sovietica sono stati per anni sottoposti a un regime altrettanto totalitario di quello nazista. Per non parlare delle atrocità commesse dall’esercito sovietico una volta entrato in territorio tedesco»³⁰. La storia è dialettica, in cui il ‘negativo’ lavora e contribuisce a determinarne gli esiti. Come ben sa che chi ha una visione realista della politica, e Bobbio è un disincanto realista, il giudizio morale risponde a necessità etiche, motiva l’azione e svolge una funzione nella competizione tra le parti in conflitto, ma non è di grande aiuto nella comprensione delle dinamiche della storia. Il contrasto tra gli ‘alti e nobili ideali’ e la ‘rozza materia’ che ne rende impossibile la piena affermazione, si disvela nel corso del tempo e «come sul capo al naufrago, l’onda s’avvolge e pesa»³¹. Oltre allo iato costitutivo tra valori e fatti, tra ideali e realtà, c’è la speranza che le cose possano, prima o poi, andare nella ‘giusta direzione’, che il male sia solo temporaneo e propedeutico a raggiungere il bene, a realizzare quei fini nobili cui si ambisce malgrado l’uso di mezzi di cui si riconosce il male, sulla base della antica giustificazione etica e politica secondo cui il fine nobile giustifica ogni mezzo. «Quando ci si era ormai resi conto della malvagità dei mezzi, si ricorse, per continuare a credere nella bontà della causa e a essere in pace con la propria coscienza, alla elevatezza del fine: la creazione di una società mai vista prima dove sarebbe finalmente cessata ogni forma di sfruttamento dell’uomo sull’uomo»³². Una volta però che i fini non vengono raggiunti e che ci si rende conto che non possono proprio essere raggiunti, subentra la disillusione. Inutile chiedersi oggi, dice Bobbio, «[...] se quel fine era umanamente raggiungibile»³³. Il fatto è che «[...] dopo tanti anni di terrore»³⁴ il risultato è proprio l’opposto di quello desiderato: «[...] non il regno della libertà, ma il trionfo del dispotismo, di un dispotismo così assoluto e duraturo che non ha precedenti nella storia»³⁵. Di conseguenza il fine non raggiunto toglie ogni giustificazione ai mezzi che «[...] sono nella loro nuda fattualità quelli che sono, e occorre quindi considerarli di per sé stessi, non in vista di qualche cosa d’altro che li

²⁹ Norberto Bobbio, *Perché il comunismo degenerò dovunque*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «L’Unità», 3 aprile 1998.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Manzoni A., *Cinque maggio*, versetti 61, 62.

³² Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, cit.

³³ Id., *Perché il comunismo degenerò dovunque*, cit.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

nobiliti. Se sono ignobili, restano ignobili. Un omicidio è un omicidio. Una menzogna resta menzogna. Il terrore resta terrore, e basta»³⁶.

Il 'volto demoniaco' degli Stati reali nati in nome del comunismo era ben noto a Bobbio, e non aveva certo aspettato il 1989 per accorgersene e per scriverlo in più occasioni. Tuttavia, osserva come non fosse «[...] infrequente il tentativo di cercare delle giustificazioni, in fin dei conti delle attenuanti»³⁷, con una affermazione che è nella forma impersonale ma abbastanza chiaramente riferita anche a sé stesso. Si tratta delle argomentazioni usate dai comunisti per giustificare lo scostamento tra gli ideali e la realtà dello Stato sovietico e degli altri Stati del socialismo reale, argomentazioni che, peraltro, sono state fatte proprie almeno in parte, anche da intellettuali, politici, settori di opinione pubblica che comunista non era:

la necessità di eliminare un regime precedente infame, che non si sarebbe potuto abbattere se non con la violenza;

poi, l'accerchiamento delle nazioni capitalistiche;

poi la sfida del fascismo e del nazismo, che avevano costretto un paese ancora in gran parte contadino ad una industrializzazione forzata, la quale peraltro aveva consentito la costruzione di un potente esercito che avrebbe dato un contributo decisivo alla vittoria contro il nazismo;

e poi ancora la necessità della ricostruzione dopo le immense distruzioni di una guerra combattuta in casa;

e infine la guerra fredda, un'altra e non meno grave sfida mortale al successo della rivoluzione comunista che veniva dall'altra potenza vincitrice³⁸.

Si mescolano una giustificazione di filosofia della storia, cioè il dovere etico di abbattere l'autocrazia zarista usando la violenza, e quindi il male, per affermare il bene, cioè la liberazione dell'uomo e la creazione dell'uomo nuovo, con giustificazioni di natura storica in quanto tali difficilmente contestabili. Sono state queste, nei decenni prima del 1989, a far sperare (illudere?) che i paesi del socialismo reale fossero riformabili, che fosse possibile una ripartenza, una messa in carreggiata. Bobbio nel corso degli anni con gradi diversi, è uno degli intellettuali che aveva coltivato questa speranza e che, dopo il 1989, riconosce essere stata una illusione: «Credevamo [...] alla rigenerazione anche dei comunisti, che non avrebbero potuto

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, cit.

³⁸ *Ibidem*.

governare da soli, attraverso la dura esperienza della lotta per la liberazione dalle dittature fasciste»³⁹.

Alle considerazioni di natura storica Bobbio unisce l'analisi degli aspetti filosofici, di teoria politica, ideologici, di filosofia della storia, sottesi al capovolgimento dell'utopia comunista.

Una attenuante concessa all'Unione Sovietica, dall'intelligenza di sinistra, che io stesso ho condiviso, [...] è di carattere ideologico: il comunismo è un grande ideale che percorre tutta la storia dell'umanità, un grande ideale che per ragioni storiche impreviste e imprevedibili non ha trovato attuazione⁴⁰.

Quale che sia la sovrapposibilità di comunismo reale e fascismi, specie il nazismo, in termini di 'totalitarismo', in Bobbio rimane una distinzione sostanziale che egli mantiene sin dagli anni '40 e fino ai suoi ultimi scritti ed interviste⁴¹. Certo, nel corso degli anni e specie dopo il 1989, egli ha via via fatto proprio il giudizio di 'totalitarismo'⁴² anche riguardo al comunismo e non solo ai fascismi, giudizio che negli anni precedenti invece aveva rigettato.

Bobbio si pone dall'unico punto di vista da cui ritiene uno studioso si possa porre, quello della storia del pensiero, e da questo punto di vista ritiene che «[...] fascismo e comunismo sono incomparabili»⁴³. I fascismi sono figli del XX secolo e «[...] una storia delle idee fasciste non può andare molto al di là delle origini del nazionalismo e delle teorie razzistiche del secolo scorso»⁴⁴. Inoltre, c'è un giudizio di

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Sembra fare eccezione una sua tarda intervista del 2001 rilasciata a Giancarlo Bosetti a commento del libro di Paolo Bellinazzi, *L'utopia reazionaria. Lineamenti per una storia comparata delle filosofie comunista e nazionalsocialista*, Name, 2000. Citare passaggi chiave intervista Bobbio. In tale intervista vi sono passaggi che rovesciano posizioni sostenute per decenni, in particolare l'idea secondo cui il marxismo rappresenta la pretesa di invero del pensiero illuministico. Non andrebbe dato eccessivo peso a questa intervista anche perché pochi mesi dopo lo stesso Bobbio ne rilasciò un'altra in cui, con tutta evidenza, volle correggere i precedenti giudizi. (citare le due interviste).

⁴² Sul concetto di totalitarismo vedi il fondamentale Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino 2004, edizione 2009, edizione digitale.

⁴³ Norberto Bobbio, *La sconfitta dell'utopia*, in «La Stampa», 18 settembre 1991.

⁴⁴ *Ibidem*, di diversa opinione Dino Cofrancesco che critica questa tesi di Bobbio sulla base di una visione opposta delle matrici culturali dei fascismi lungo la storia del pensiero. Cfr. Dino Cofrancesco, *Norberto Bobbio e la sconfitta dell'Utopia*, in «Messaggero Veneto», 23 ottobre e 25 novembre 1991.

valore: «Il nazismo [...] è di per sé stesso, in quanto teoria fondata sulla superiorità di una razza su tutte le altre, sin dall'inizio, teoricamente falsa e moralmente malvagia»⁴⁵.

Al contrario, scrive Bobbio, il comunismo è un ideale che ha un afflato religioso sebbene egli lo consideri «[...] completamente estraneo all'ethos democratico»⁴⁶.

La passione e l'azione dei comunisti sono state ispirate all'ideale della emancipazione umana contro lo sfruttamento e l'alienazione, un ideale universalistico antitetico a quello del fascismo, nazionalistico, e a quello nazista, addirittura razzista⁴⁷.

L'ideale del comunismo, la sua utopia, invece data dai tempi antichi ed ha «[...] percorso l'intera storia dell'occidente fino ai giorni nostri.

Il comunismo è l'ideale di una società radicalmente diversa da quelle sinora esistite, di una società fondata sulla eliminazione della proprietà privata, accusata di essere la causa di tutti i mali che affliggono l'umanità, a cominciare dai piccoli conflitti tra due proprietari che litigano per una questione di confini, per finire alle grandi guerre che hanno sconvolto il mondo e sulla instaurazione di un regime di comunità dei beni, se non di tutti, almeno di quelli che costituiscono la maggior fonte di ricchezza e di dominio dell'uomo sull'uomo⁴⁸.

Da filosofo politico osserva come, «[...] giusto o sbagliato che sia, questo è il comunismo»⁴⁹, guardando al fatto del rilievo dell'ideale comunista all'interno del pensiero dell'Occidente senza esprimere, al riguardo, una scelta di valore. «Che sia stato un'ideale perseguito da filosofi, da scrittori politici, persino da teologi, per secoli, e abbia costituito il tema principale di quasi tutti i disegni utopici di città ideali nell'antichità, durante il Rinascimento e l'illuminismo, e ancora nel secolo scorso, è innegabile»⁵⁰.

La proprietà come fonte del male per l'umanità la troviamo, tra l'altro, nel Rousseau de *L'origine dell'ineguaglianza* ricordato da Bobbio: «Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: 'Questo è mio', e trovò persone così ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie ed orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i palletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascoltare

⁴⁵ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», anno 1, n. 2, marzo-aprile 1992.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, cit.

⁴⁸ Id., *La sconfitta dell'utopia*, in «La Stampa», 18 settembre 1991.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

quest'impostore; siete perduti, se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno»⁵¹.

È già Platone, nel III libro della *Repubblica*, a propugnare, almeno per la formazione dei soldati, una vita in comune «[...] partecipando ai banchetti pubblici come se fossero all'accampamento»⁵², prevedendo che «[...] nessuno possieda sostanze proprie, se non quelle strettamente necessarie, [e che] nessuno abbia un'abitazione e una dispensa in cui non possa entrare chiunque lo desideri»⁵³. I soldati devono essere «[...] gli unici, tra tutti i cittadini, a cui non sia lecito maneggiare e toccare oro e argento, né entrare in una casa che lo contenga, né portarlo al collo, né bere da boccali d'argento o d'oro»⁵⁴ perché altrimenti si trasformerebbero in amministratori e contadini anziché guardiani passando «[...] tutta la vita a odiare e ad essere odiati, a tendere insidie e ad essere insidiati, e avranno molta più paura dei nemici interni che di quelli esterni, correndo ormai sull'orlo della rovina, essi e il resto della città»⁵⁵. Separati dalla proprietà privata potranno «[...] restare incolumi e salvare la città»⁵⁶. La proprietà privata, quindi, vista addirittura come pericolo mortale per la vita della *polis* o, ancora, le passioni derivanti dal possesso come fonte potenzialmente esiziale per la vita della comunità politica.

Nel ricordare la tesi di Platone, Bobbio richiama la critica che era stata avanzata già da Aristotele nel II libro della *Politica*, che nega vi sia più concordia in una società comunista che non in una nella quale ognuno possa disporre come crede dei propri beni. Aristotele osserva come vadano messi «[...] in luce i mali di cui i membri di una società comunista si sono liberati, ma anche i beni di cui sono privati, 'perché la vita li pare insopportabile'. È insopportabile perché 'è indicibile il piacere che dà il considerare qualche cosa come nostra proprietà, non essendo cosa vana, ma naturale l'amore che ciascuno porta a sé stesso'»⁵⁷. Quanta attualità in queste antiche ma perenni considerazioni aristoteliche.

Bobbio ricorda poi la domanda che risuona nell'*Utopia* di Tommaso Moro, quando viene chiesto al viaggiatore che ha scoperto l'isola felice come si possa vivere bene

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), cit., p. 133.

⁵² Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1974, libro III.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), cit., p. 133.

e come possa «[...] aversi abbondanza di prodotti dove ciascuno cerca di sottrarsi al lavoro, visto che il pensiero del proprio profitto non lo pungola e la fiducia nell'opera degli altri lo rende indolente»⁵⁸. Nel libro di Moro la risposta può ancora essere 'vieni a vedere anche tu': «[...] tu parli così perché non hai visto quello che ho visto io»⁵⁹. Dopo la «[...] grande e tragica prova del comunismo realizzato»⁶⁰, dice Bobbio, questa risposta non è più possibile e «[...] non basta dire che in Unione Sovietica il comunismo non c'è mai stato. Troppo facile»⁶¹.

Per Bobbio la sconfitta dei fascismi del XX secolo «[...] pone agli storici domande serie ma non tali da sollevare questioni di carattere universale»⁶². Invece «[...] la sconfitta del comunismo [...] è, per quel che riguarda la storia dell'Occidente, un evento epocale.

Rappresenta la fine di un'idea dell'uomo, della società, della storia, che ha alimentato per secoli solitari progetti di riforma radicale delle istituzioni e movimenti collettivi rivoluzionari per la loro attuazione»⁶³. In questo senso «[...] il significato assolutamente eccezionale del suo fallimento, [...] non è in alcun modo paragonabile con la caduta del fascismo»⁶⁴. La sua tragicità è ben maggiore e le domande che si pongono interrogano il pensiero politico e la stessa visione dell'uomo.

La differenza sta nel senso che si è voluto dare a questa conclusione catastrofica: o l'inevitabile esito del progetto perverso di sterminare una classe, la borghesia, come ha detto ancora recentemente Ernst Nolte, oppure il fallimento altrettanto inevitabile di un grandioso disegno di trasformare il corso della storia, in cui hanno creduto o sperato milioni di uomini. La giusta sconfitta di un immane crimine o l'utopia capovolta. Delle due possibili conclusioni, la più tragica è, senz'ombra di dubbio, la seconda⁶⁵.

7.2 La filosofia di fronte al crollo del comunismo

È proprio l'appartenenza dell'ideale del comunismo alla storia del pensiero occidentale, ben prima di Marx e all'interno di concezioni antropologiche e filosofiche

⁵⁸ Norberto Bobbio, *La sconfitta dell'utopia*, in «La Stampa», 18 settembre 1991.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, cit.

tra loro anche molto diverse, che rende evidente la enormità del fatto accaduto con il tracollo del primo tentativo di realizzazione storica. Bobbio insiste su questa enormità che conferma la incomparabilità, a suo parere, della sconfitta dei fascismi con il tracollo del comunismo storico.

La comune appartenenza ad una lunghissima tradizione spiega «[...] molte delle reazioni che questo evento ha provocato, e continuerà a provocare»⁶⁶. Tornano le «[...] domande che sin dall'antichità, e via e via nel corso di venti secoli, sono state proposte e riproposte su temi universali»⁶⁷.

È possibile e ancor più è desiderabile una società fondata sulla comunione dei beni? Oppure il crollo dei «[...] regimi comunisti storicamente realizzati non è forse una prova che forse erano possibili ma non altrettanto desiderabili?»⁶⁸. È immaginabile e praticabile, un comunismo altro rispetto a quello realizzato o ce ne sono altri di possibili? Infine, Bobbio si chiede, più in generale, quale posto debbano svolgere le «[...] utopie nella storia reale»⁶⁹. Constata che prevale, nella storia, la vera natura dell'uomo come 'belva selvaggia', il kantiano 'albero storto dell'umanità', che si dimostra davvero indomabile, refrattario ad una trasformazione radicale della società che, quindi, essa non «[...] sia possibile né desiderabile»⁷⁰. Si chiede con una domanda retorica se non sia forse morto per sempre «[...] l'ideale dell'uomo nuovo»⁷¹. Marx, «[...] quando parlava del passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, esprimeva una sua illusione, e si è rivelato un terribile errore di visione storica»⁷². Era l'idea che la storia possa essere pensata in modo finalistico, in vista di un bene rappresentato da una società perfetta che è possibile e necessario costruire, con la creazione anche dell'uomo nuovo attraverso la trasformazione della società. No, dice Bobbio, «[...] non c'è una fine obbligata nella società perfetta»⁷³.

⁶⁶ Norberto Bobbio, *La sconfitta dell'utopia*, cit.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Norberto Bobbio, *La sconfitta dell'utopia*, in «La Stampa», 18 settembre 1991. Sui temi del mutamento e delle rivoluzioni si veda Norberto Bobbio, *Mutamento politico e rivoluzione: lezioni di filosofia politica*, Donzelli Editore, Roma 2021. Lezioni dell'ultimo corso tenuto presso l'Università di Torino prima della pensione nell'anno accademico 1978/79 raccolte da Laura Cogliarotto, Luigina Maria Pich, Edoardo Bellando. Il libro ha una prefazione di Michelangelo Bovero.

⁷¹ Norberto Bobbio, *La sconfitta dell'utopia*, cit.

⁷² Norberto Bobbio, *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi*, cit.

⁷³ Id., *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «La Repubblica», 25 gennaio 2001.

Si è trattato di una visione utopica di trasformazione radicale della società che ha una natura «[...] antiliberale, perché il liberalismo crede che la storia della libertà sia una storia di continui passaggi dal bene al male dal male al bene, di tentativi riusciti e tentativi falliti». Il liberalismo è anti-perfezionistico, «[...] mentre il marxismo come il nazismo erano utopie perfezionistiche»⁷⁴.

Che il comunismo esprimesse una grande morale, magari da convertire ma non certo da lasciar disperdere, si è rivelata una illusione «[...] almeno per quel che riguarda il comunismo sovietico. Illusione dura a morire ma ora, forse troppo tardi, definitivamente morta»⁷⁵.

Bobbio distingue tra «[...] il comunismo reale, quello del partito-guida, si veniva dimostrando sempre più irredimibile (e sempre più spietato)»⁷⁶ e l'esperienza dei comunisti italiani con i quali egli aveva dialogato e di cui riconosce, ancora una volta, di aver fatto la propria «[...] parte di partito democratico nel nostro paese a cominciare dal contributo dato alla elaborazione della Costituzione»⁷⁷.

7.3 L'idea normativa di Bobbio

Bobbio ha ripetuto più volte come per lui i problemi della pace e dei diritti dell'uomo siano quelli fondamentali del nostro tempo e come siano anche strettamente connessi tra di loro e con il tema della democrazia. Le riflessioni post 1989 non fanno che confermare i valori e gli ideali cui si è ispirato tutta la vita.

La prospettiva pacifista di Bobbio è quella del 'pacifismo giuridico' o 'istituzionale', in grado di costruire la 'pace attraverso il diritto', riprendendo ed arricchendolo quanto proposto da Kant in *Per la pace perpetua*⁷⁸. Come per Kant, la sua

⁷⁴ Id., *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «La Repubblica», 25 gennaio 2001. Questo giudizio che accomuna nella categoria di utopia reazionaria le dimensioni utopiche di marxismo e nazismo viene proposto da Bobbio unicamente in questa intervista del 2001 per commentare il libro di Bellinazzi (Paolo Bellinazzi, *L'utopia reazionaria. Lineamenti per una storia comparata delle filosofie comunista e nazionalsocialista*, Name editore, 2000.). Cfr. Norberto Bobbio, *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di) Giancarlo Bosetti, in «La Repubblica», 25 gennaio 2001. Qualche mese dopo, in un'altra intervista egli sembra correggere la posizione. Cfr. Norberto Bobbio, *Il filosofo e i comunisti*, intervista a cura di Franco Manni, in «La Repubblica», 4 maggio 2001.

⁷⁵ Id., *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», cit.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Ibex Edizioni, Cesano Maderno (MB) 2022.

‘utopia’ è di perseguire l’ideale della pace perpetua «[...] attraverso una progressiva democratizzazione del sistema internazionale»⁷⁹. Per lui le cause ultime delle guerre dipendono dalla stessa sovranità degli Stati più che da ragioni derivanti dai conflitti di natura economica e per la appropriazione delle risorse con le relative crisi e contraddizioni, che pure gli Stati rappresentano e di cui sono il ‘braccio armato’. Il sistema degli Stati viene concepito in modo analogo allo stato di natura in cui si trovavano gli uomini prima della creazione di un potere comune che assicurasse loro la pace e la vita.

La guerra è la forma di conflitto per dirimere contrasti che sorgono tra stati sovrani in una situazione in cui non esiste il monopolio della forza. La guerra è connessa alla sovranità nel senso che ne è una conseguenza possibile. Quindi se si vogliono impedire le guerre, addirittura abolirle ottenendo la ‘pace perpetua’, bisogna superare il sistema esistente di rapporti internazionali basato sulla eguaglianza degli Stati e deve essere creato un ‘sistema super-statale universale’ cui va attribuito il potere supremo ed esclusivo di decidere sull’uso della forza. In tal modo si superano l’anarchia che dipende dal regime di uguaglianza giuridica in cui si trovano reciprocamente gli Stati e quindi viene rimossa la causa delle guerre.

Si tratta dell’hobbesiano *homo homini lupus*, della guerra di tutti contro tutti sino a quando gli uomini non rinuncino all’uso individuale della forza e concordino di attribuirla allo Stato, quale detentore unico del suo monopolio. Analogamente gli Stati dovrebbero muovere dall’attuale pluralismo dei centri di potere a livello internazionale creando un soggetto nuovo e supremo dotato dello stesso monopolio della forza che hanno i singoli Stati nei confronti dei propri cittadini. Come ha ben sintetizzato Danilo Zolo, «Si potrebbe dire che Bobbio interpreta e sviluppa il contrattualismo di Hobbes in senso kantiano, attribuendogli una valenza universalistica e cosmopolitica. Nello stesso tempo interpreta Kant in chiave hobbesiana, assegnando al federalismo kantiano il significato di un vero e proprio progetto di superamento della sovranità degli Stati nazionali e di costituzione di uno ‘Stato mondiale’»⁸⁰.

Per dare sostanza a questo approccio di pacifismo giuridico prospetta, un quadro normativo relativo alle regole, istituzioni e principi necessari che, nel loro insieme,

⁷⁹ Id., *I diritti dell’uomo oggi*, cit.

⁸⁰ Danilo Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 90-91.

configurano gli elementi essenziali di uno ‘Stato mondiale’⁸¹. In particolare, Bobbio si dice convinto

[...] che si debba favorire una tendenza universalistica e promuovere i fini che sono propri delle Nazioni Unite. È una tendenza utopica, perché non si arriverà mai a un’organizzazione internazionale perfetta. L’universalizzazione è l’utopia del nostro tempo, soprattutto di fronte al fenomeno della globalizzazione, che si presenta ancora in forma anarchica, con rapporti fra gli Stati di permanente conflitto⁸².

L’affermazione universale dei diritti dell’uomo, con la loro effettiva tutela, è l’altro grande ideale di Bobbio, l’altra sua ‘utopia’. A muoverlo è uno sguardo ad un mondo fatto di «[...] spaventose ingiustizie, com’è ancora quello in cui sono condannati a vivere i poveri, i derelitti, gli schiacciati da irraggiungibili e apparentemente immodificabili grandi potentati economici»⁸³, che influenzano spesso il potere politico anche quello formalmente democratico. Di fronte a questa realtà ritiene illusorio chiudere gli occhi e non vedere la sofferenza pensando che il fallimento della rivoluzione sovietica abbia spento le speranze di liberazione da parte dei «[...] reiitti, su coloro che stando sui gradi più bassi della scala sociale [e] vedono soltanto in un salto qualitativo, in un atto rivoluzionario, in una trasformazione radicale [...] della società, la possibilità di salire su un gradino più alto»⁸⁴. È la realtà delle ingiustizie a mantenere viva «[...] l’idea del riscatto dell’uomo dalla miseria e dall’infelicità terrena, dalla schiavitù economica e dall’oppressione politica»⁸⁵.

In una lettera privata rivolta all’amico Paolo Sylos Labini del maggio del 1991, Bobbio si chiede se mantenga la sua forza dirompente una delle tesi generali di Marx relativa al

[...] processo di mercificazione universale prodotto dall’universalizzazione del mercato, per cui ogni cosa può diventare merce, dai figli agli organi, e, per restare nell’ambito delle società democratiche, ai voti, purché ci sia uno che domanda e l’altro che offre. Esiste un limite etico alla mercificazione universale. E se è bene che esista, chi deve porlo? E in base a quali criteri? Il mercato può autolimitarsi? E se non può, è bene che non vi siano limiti (in fondo si potrebbe sostenere che se

⁸¹ Per un approfondimento su questo tema Cfr. Federico Oliveri, *Quale pacifismo giuridico oggi? Una ricostruzione sistematica a partire da Norberto Bobbio*, in «Scienza e pace», Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace - Università di Pisa, n. 38, luglio 2016.

⁸² Norberto Bobbio, *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, cit.

⁸³ Norberto Bobbio, *L’utopia capovolta*, cit.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

una madre per sopravvivere è costretta a vendere i propri figli, è libera di farlo), oppure che questi limiti vengano posti dall'esterno, ma allora da chi?⁸⁶.

Alla drammaticità nella lettura dei problemi, Bobbio fa corrispondere una risposta teoricamente e politicamente ‘moderata’ che di ‘radicale’ conserva la forte indignazione di natura etica. La prospettiva è quella del socialismo liberale, arricchito di finalità frutto delle trasformazioni del mondo e della società nel corso dei decenni trascorsi ma fermo nei suoi valori di fondo dalla fine degli anni '40 del XX secolo.

Come hanno scritto Cesare Pianciola e Franco Sbarberi, negli ultimi anni «[...] discutendo sui dilemmi teorici e politici del liberalsocialismo contemporaneo, Bobbio ricorderà che nella società globale i problemi di libertà e di eguaglianza da risolvere sono sostanzialmente due: “di libertà per tutti i popoli, e sono la maggior parte, in cui non vi sono governi democratici, e di eguaglianza rispetto alla distribuzione della ricchezza. Se vogliamo dire che i due problemi rinviano, il primo, alla dottrina liberale, il secondo, a quella socialista. Diciamolo pure. Ma io mi riconosco meglio, anche emotivamente, nel motto: "Giustizia e libertà"»⁸⁷.

7.4 Né con Marx né contro Marx

Non può mancare una riflessione sulla lettura bobbiana di Marx, sia pure per gli scopi e all'interno dei limiti che si pone questo lavoro.

Bobbio ha ripetuto più volte di non considerarsi un particolare specialista di Marx. Nella sua lista degli autori preferiti, cinque ‘moderni’ (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel) e cinque ‘modernissimi’ (Cattaneo, Croce, Weber, Pareto, Kelsen), Karl Marx è assente. Con un filo di civetteria, egli ha osservato di non considerarsi da un lato sufficientemente uno specialista del filosofo di Treviri e dall'altro che, non riuscendo ad individuare un sesto autore rilevante tra i ‘moderni’, l'inserimento di Marx tra i ‘modernissimi’ avrebbe rotto la simmetria. Comunque, in suo appunto

⁸⁶ Norberto Bobbio, *Lettera privata a Paolo Sylos Labini*, 19 maggio 1991, ora in Id., *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, Donzelli Editore, Roma 2014, ebook.

⁸⁷ Cesare Pianciola, Franco Sbarberi, *Introduzione a Norberto Bobbio, Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, cit., citazione di Bobbio da Norberto Bobbio, *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 59, citato in Cesare Pianciola, Franco Sbarberi, *Introduzione a Norberto Bobbio, Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, cit.

del 1969, Bobbio dice di esserne rimasto affascinato ma non convinto⁸⁸. Pur non convinto, come egli dice, l'ha fatto diventare oggetto di studio e di numerose riflessioni⁸⁹. «In questi cinquant'anni il mio interesse per Marx, se pure limitatamente al tema dello Stato, e sempre restando nell'ambito della filosofia politica, non è mai venuto meno»⁹⁰.

Il senso della riflessione sul Marx visto da Bobbio, almeno in questa sede, non è tanto quello di valutare la aderenza della lettura che ne dà alla realtà del suo pensiero. Più modestamente, lo scopo è di capirne la lettura, corretta o meno che sia, e l'influenza che ne è derivata sulla sua visione dell'agire politico e della democrazia, tanto più dopo il 1989.

La tesi qui sostenuta è che Bobbio ha usato alcuni strumenti concettuali di Marx come presi da una cassetta degli attrezzi, allo stesso modo con cui ha utilizzato altre

⁸⁸ Cfr. Norberto Bobbio, *Non è avvenuto nulla di quello che aveva previsto*, in «La Stampa» - 8 gennaio 2006. Si tratta di una scheda senza titolo contenuta nella cartella 'Temi marxiani intorno alla Stato' (1-6-1969), in Archivio Norberto Bobbio, Stanza corridoio, faldone 401, fasc. secondo.

⁸⁹ Bobbio ha dedicato numerosi saggi al pensiero di Marx, a cominciare dalla introduzione del 1948 ai suoi *Manoscritti economico filosofici* che tradusse per Einaudi. Gli scritti più rilevanti sono stati raccolti in Norberto Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, Raccoglie una serie di saggi su Marx scritti dal 1949 al 1981: Id., *Prefazione a Karl Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefazione e traduzione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1949, pp. 5-13; Id., *La filosofia prima di Marx*, in «Rivista di filosofia», XLI, n. 1, gennaio-marzo 1950, pp. 20-26; Id., *Ancora sullo stalinismo: alcune questioni di teoria*, in «Nuovi argomenti», n. 21-22, luglio-ottobre 1956, pp. 27-56; Id., *Stalin e la crisi del marxismo*, in AA.VV., *Ripensare il 1956*, Annali della Fondazione Giacomo Brodolini, Edizioni Lerici, Roma 1987, pp. 57-69; Id., *La dialettica in Marx*, in «Rivista di filosofia», XLIX, n. 2, aprile 1958, pp. 73-97; Id., *Marx e lo Stato*, pubblicato inizialmente come voce *Marxismo*, in *Dizionario di politica*, cit., pp. 98-114; Id., *Marxismo e scienze sociali*, in «Rassegna italiana di sociologia», XV, n. 4, ottobre-dicembre 1974, pp. 115-152; Id., *Marx e la teoria del diritto*, in «Sociologia del diritto», V, fase 2, luglio-dicembre 1978, pp. 279-285, ora pp. 153-166; Id., *Rapporti internazionali e marxismo*, in AA.VV., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, la nuova Italia, Firenze 1981, pp. 167-186. Un'altra raccolta è stata curata da F. Sbarberi e C. Pianciola che hanno recuperato alcuni testi inediti nell'archivio Bobbio conservato presso il Centro Studi Gobetti: Id., *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, testi inediti a cura e con una *Introduzione* di Cesare Pianciola e Franco Sbarberi, Donzelli Editore, Roma 2014. Su quest'ultimo sono poi intervenuti, tra gli altri, Dino Cofrancesco, Angelo D'Orsi, Stefano Petrucciani. Per la ricostruzione del dibattito cfr. Gianfranco Ragona, *Il Marx di Bobbio*, in «Trasformazione», vol 4, n. 1, 2015, pp. 42-51, www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/view/180/pdf, DOI 10.4474/DPS/04/01/SGG/, ultimo accesso 14 agosto 2022.

⁹⁰ Norberto Bobbio, *Premessa* a Id., *Né con Marx né contro Marx*, cit, p.X.

teorie, concetti e narrazioni provenienti da svariati altri pensatori. Il debito nei confronti di Hobbes, Rousseau, Kant, Cattaneo, Weber, Croce, Pareto, Mosca, solo per citarne alcuni, è fortissimo e riconosciuto. Potremmo aggiungere che molti altri autori, sicuramente svariate decine, hanno contribuito, in misura diversa ma comunque significativa, alla formazione delle forme e schemi mentali che hanno plasmato il pensiero di Bobbio. È stato osservato un certo eclettismo nelle fonti del suo pensiero. Ad influire su di lui ci sono stati pensatori che è ben difficile inserire all'interno di un filone di pensiero omogeneo. Volendo trovare un elemento comune questo è forse la visione realistica dell'agire politico

Pare di poter dire che il Marx di Bobbio sia un autore 'classico' dal quale ha preso alcuni degli attrezzi concettuali che poi ha utilizzato. 'Classico' nel senso da lui stesso definito riferendosi in particolare a Max Weber, ma con un concetto che può essere assunto come idealtipo e applicato anche ad altri autori. 'Classico' è un autore che, per Bobbio, rientra tra quelli che uniscono tre caratteristiche: quella di essere «sempre attuale, onde ogni età, addirittura ogni generazione, senta il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di interpretarlo»⁹¹, di essere considerato «[...] l'interprete autentico del proprio tempo»⁹² e, infine, di aver costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà [e che] sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie mentali»⁹³.

Gli 'attrezzi' che Bobbio prende da Marx sono una visione realistica della storia passata e delle relazioni politiche, la considerazione della lotta sociale come molla di trasformazione della storia, lo sguardo della storia «[...] dal punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano, non ci saremmo salvati»⁹⁴, come già aveva scritto in *Politica e cultura* negli anni '50.

A rendere diverso Marx e il suo contributo al pensiero di Bobbio, c'è una differenza sostanziale. Nessuno degli altri autori di riferimento di Bobbio ha ispirato rivoluzioni che hanno cambiato il corso della storia. La rivoluzione comunista russa del 1917 nasce sulla base delle teorie di Marx (e di Engels). Ancorché Gramsci avesse scritto che si era trattato di una 'rivoluzione contro il Capitale'⁹⁵, la teoria

⁹¹ Norberto Bobbio, *La teoria dello Stato e del potere*, in Pietro Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1981, p. 215.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, cit., p.p. 215-216.

⁹⁴ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., p. 280.

⁹⁵ 'Rivoluzione contro il Capitale' è il titolo del celebre articolo di Antonio Gramsci scritto dopo la rivoluzione dell'Ottobre 1917. Cfr. A. Gramsci, *La rivoluzione contro il capitale*, «L'Avanti!», 24 novembre 1917, e poi su «Il Grido del Popolo», 5 gennaio 1918. Per Gramsci,

rivoluzionaria era ispirata alla lezione di Marx. Dopo il relativo consolidamento del potere sovietico, la 'scientificità' della teoria politica assunse la forma del marxismo-leninismo a suggello di una pretesa visione scientifica della storia, della ineluttabilità del collasso del capitalismo e dello sviluppo della rivoluzione. Non conta qui ricordare come i vari marxismi abbiano interpretato in maniera diversa e talora lontana i diversi aspetti della 'teoria', il peso relativo della dimensione volontaristica nell'azione rivoluzionaria rispetto a quella deterministica, necessitata. Il fatto reale, indiscutibile, è che primo tentativo di realizzare una società comunista è avvenuto «[...] in nome di Marx e del marxismo ovvero di Marx in compagnia di Engels, seguiti da Lenin e poi da Stalin attraverso una successione interpretata come una filiazione, o derivazione dallo stesso padre»⁹⁶.

Conta, per la riflessione sulla lettura bobbiana di Marx, il rapporto inestricabile tra il pensiero di Marx e la rivoluzione comunista russa perché, dopo il suo fallimento nel 1989, diventa inevitabile la domanda: ma allora crolla anche tutto il pensiero di Marx? Le macerie del Muro di Berlino seppelliscono anche quel pensiero? Marx, stavolta, è proprio morto del tutto, dopo che l'annuncio della sua morte era stato ripetuto più volte? Bobbio invita alla prudenza, ad evitare affrettate dichiarazioni di morte, dopotutto «[...] anche Dio è stato dato per morto, ma non è mai stato vivo come oggi»⁹⁷. Suggerisce di evitare di passare, come è successo spesso nel passato, «[...] da una diffusa e acritica marx-latria a un altrettanto diffusa e acritica marx-fobia»⁹⁸. Ricorda le occasioni dell'intempestivo annuncio:

All'inizio del secolo (NdA: del XX secolo), quando il preannunziato crollo del capitalismo non era avvenuto; dopo la Prima Guerra Mondiale quando la prima rivoluzione ispirata dal pensiero di Marx era avvenuta là dove secondo questo stesso

si tratta di una «[...] rivoluzione contro il Capitale di Carlo Marx. Il Capitale di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così feroci come si potrebbe pensare e come si è pensato».

⁹⁶ Norberto Bobbio, *Invito a rileggere Marx*, in «Teoria politica», a. 9, n. 2, 1993, p. 3-8. Testo del discorso inaugurale del seminario «*Rileggere Marx dopo il diluvio*», organizzato da Michelangelo Bovero, Franco Sbarberi e Marco Revelli presso il Dipartimento di Studi Politici dell'Università di Torino, 11-13 maggio 1992, p. 5.

⁹⁷ Ivi, p. 4.

⁹⁸ Ivi, p. 3.

pensiero non sarebbe dovuta avvenire; a rivoluzione avvenuta quando lo stato, invece di avviarsi alla propria estinzione, si era rafforzato sino a trasformarsi nella figura senza precedenti dello stato totalitario⁹⁹.

Le previsioni di Marx non solo non si erano avverate, ma era anzi accaduto proprio l'opposto nei passaggi decisivi della storia contemporanea. Anzi, quanto a scienza in grado di capire la società, «[...] la scienza cosiddetta borghese ha fatto previsioni molto più giuste sulle degenerazioni della rivoluzione sovietica di quel che il marxismo abbia fatto rispetto alla crisi della società capitalistica»¹⁰⁰. Anche i 'fideisti' cominciarono a chiedersi «[...] se Marx non fosse per avventura un falso profeta, e gli scienziati si ponessero inquieti la domanda: 'Fu vera scienza?」¹⁰¹.

Bobbio distingue tre piani del contributo intellettuale di Marx. Quello di filosofia della storia con il suo ottimismo che vede a breve una società senza classi: basta la dittatura del proletariato «[...] e il gioco è fatto»¹⁰². È una «[...] visione [che gli] pare semplicistica e superficiale: smentita dalla storia»¹⁰³. C'è poi il piano scientifico al quale, senza dubbi, Marx ha «[...] dato contributi decisivi allo sviluppo della scienza sociale»¹⁰⁴ ma, appunto, contributi e «[...] non, come pretendono i marxisti convinti, come Della Volpe, Korsch, Lukàcs, [...] della scoperta della scienza della società»¹⁰⁵. Per Bobbio, le novità metodologiche di Marx sono «[...] l'astrazione determinata, la totalità, la dialettica. La sociologia [...] come sociologia critica, come critica dell'esistente. Critica della critica»¹⁰⁶.

C'è infine il Marx politico per il quale la «[...] storia procede per rivoluzioni, necessità della rivoluzione, critica dell'evoluzionismo, del riformismo. La rivoluzione socialista come atto risolutivo»¹⁰⁷.

Bobbio non è un anti-utopista, basti pensare come due utopie quali l'ideale della pace mondiale perpetua attraverso il diritto e, ancor più, l'ideale della progressiva

⁹⁹ Norberto Bobbio, *Invito a rileggere Marx*, cit., p. 4.

¹⁰⁰ Id., *Non è avvenuto nulla di quello che aveva previsto*, in «La Stampa» - 8 gennaio 2006. Si tratta di una scheda senza titolo contenuta nella cartella 'Temi marxiani intorno alla Stato' (1-6-1969), in Archivio Norberto Bobbio, Stanza corridoio, faldone 401, fasc. secondo.

¹⁰¹ Norberto Bobbio, *Invito a rileggere Marx*, cit., p. 4.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Norberto Bobbio, *Non è avvenuto nulla di quello che aveva previsto*, cit.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

affermazione dei diritti universali dell'uomo, diventeranno il *leit motiv* della sua visione normativa con una accentuazione ulteriore nei suoi ultimi anni¹⁰⁸. Egli ritiene tuttavia che l'utopia debba «[...] restare nel cielo delle idee, perché l'uomo è dannato *ab origine*, e non può salvarsi da solo, e la natura umana essendo quella che è, l'idea di un riscatto totale, dell'uomo nuovo, è contro natura»¹⁰⁹.

Alla mentalità liberale inerisce una visione relativistica della verità e quindi egli «[...] ritiene che i contrasti di opinioni non possano essere risolti se non attraverso la comprensione e la tolleranza reciproca»¹¹⁰, cui si contrappone la concezione marxista che assume «[...] vi siano leggi universali della storia, di cui lui solo è l'interprete, considera la sua verità assoluta, e agisce di conseguenza»¹¹¹. L'utopia comunista di trasformazione radicale della società è reazionaria in quanto antiliberale «[...] perché il liberalismo crede che la storia della libertà sia una storia di continui passaggi dal bene al male dal male al bene, di tentativi riusciti e tentativi falliti»¹¹² senza che si possa immaginare un qualche punto di arrivo definitivo della storia. Per lui, che si dichiara «[...] pessimista esistenziale, e anche storico; [con] una visione pessimistica della storia»¹¹³, non ci può essere alcuna idea di 'salvezza' alla fine dei tempi ma solo la vicenda contingente dell'uomo nella storia.

Bobbio è ben consapevole che l'uomo è insieme un animale simbolico, ideologico, teleologico. Ha imparato la lezione di Pareto sulle 'derivazioni', ricerca necessitata dell'uomo di trovare spiegazioni che appaiano razionali per giustificare il proprio agire e che spesso non lo sono affatto. Secondo Bobbio, Pareto è andato oltre Marx nel fornire un concetto più inclusivo, e quindi euristicamente più convincente, della visione marxiana della critica delle ideologie¹¹⁴, ridotte in Marx a falsa coscienza determinata dai rapporti di produzione. Non è quindi in nome di una concezione

¹⁰⁸ «Sono convinto che si debba favorire una tendenza universalistica e promuovere i fini che sono propri delle Nazioni Unite. È una tendenza utopica, perché non si arriverà mai a un'organizzazione internazionale perfetta. L'universalizzazione è l'utopia del nostro tempo, soprattutto di fronte al fenomeno della globalizzazione, che si presenta ancora in forma anarchica, con rapporti fra gli Stati di permanente conflitto». Norberto Bobbio, Francesco Rutelli, *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, cit.

¹⁰⁹ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», anno 1, n. 2, marzo-aprile 1992

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Norberto Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», anno 1, n. 2, marzo-aprile 1992

¹¹² Id., *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull'illuminismo ieri e oggi*, (intervista a cura di Giancarlo Bosetti), in «La Repubblica», 25 gennaio 2001.

¹¹³ Id., *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, cit.

¹¹⁴ Cfr. Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit.

anti-utopista che Bobbio critica la componente di utopia presente nel pensiero marxiano, quanto piuttosto la sua forma specifica. È l'utopismo del Marx profeta «[...] che presuppone una concezione perfezionistica dell'uomo»¹¹⁵. La critica anti-perfezionista su cui, ricorda, ha tanto insistito in Italia un pensatore cattolico conservatore come Augusto Del Noce. Peraltro, «[...] il rifiuto del perfezionismo appartiene di pieno diritto anche alla tradizione del pensiero liberale»¹¹⁶. Ricorda, al riguardo, Croce con la sua critica della filosofia della storia, Popper con la tesi sulla povertà dello storicismo cioè della idea che la storia abbia una direzione, Isaiah Berlin nei cui testi è «[...] ricorrente il rifiuto degli autori che hanno alimentato visioni perfettistiche della storia»¹¹⁷.

Bobbio pensa che «[...] l'opera di Marx non serva più a cambiare il mondo, [almeno] nel senso utopistico che intendeva Marx, quando profetava il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà»¹¹⁸, cosa che «[...] non è riuscita nemmeno al cristianesimo»¹¹⁹. Non esclude del tutto, e anzi fa capire di ritenerlo possibile, che «[...] serva ancora perlomeno a comprenderlo»¹²⁰.

Di fronte alla domanda se sia vivo, dopo tanti annunci di morte sin dalla fine del XIX secolo (Croce ed altri), dice che sì, è vivo di certo «[...] per il fatto che nessuno oggi può prescindere da Marx. C'è qualcuno che oggi possa occuparsi dei problemi della società contemporanea senza *tener conto di Marx?* Anche per criticarlo»¹²¹. Distingue tra 'vitalità' e 'validità', perché «[...] *vivo* non vuol dire *valido*. [...] Un pensiero può essere *vivo* anche se lo giudichi negativamente, anche se ritieni che abbia avuto funeste conseguenze: è vivo cioè, e invalido. Chi è che può negare che Nietzsche è vivo anche se io posso considerarlo responsabile del nazismo?»¹²².

Bobbio condivide, in tal senso, quanto scritto da Jon Elster, in *Making sense of Marx* e lo riporta per esteso:

¹¹⁵ Id., *I tiranni invisibili*, intervista a cura di Giancarlo Bosetti, in «L'Unità», 3 maggio 1997. Da notare che il titolo della intervista è diverso tra la prima pagina e la pagina in cui c'è l'intervista. È stato conservato il titolo nella pagina in cui c'è l'intervista.

¹¹⁶ Id., *Invito a rileggere Marx*, cit., p. 7.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Norberto Bobbio, *I tiranni invisibili*, cit.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Id., *Scritti su Marx*, cit., capitolo *Marx vivo?*.

¹²² *Ibidem*.

‘Non è possibile oggi, moralmente o intellettualmente, essere marxisti nel senso tradizionale... Tuttavia, io credo sia possibile essere marxista in un modo piuttosto differente del termine. Penso che la maggior parte delle tesi che io ritengo vere e importanti, si possa in qualche modo ricondurre su sino a Marx... La critica dello sfruttamento e dell’alienazione rimane centrale. Una società migliore resta una che consente a tutti gli esseri umani di fare ciò che soltanto gli esseri umani possono fare: creare, inventare, immaginare altri mondi possibili’¹²³.

Di Marx, Bobbio ritiene si debba conservare la critica «[...] della assoluta libertà del mercato che conduce inevitabilmente alla società della mercificazione universale»¹²⁴. Gli riconosce di aver capito che «[...] la libertà dello scambio quando i due soggetti dello scambio sono in partenza diseguali conduce l’operaio alla vendita della forza-lavoro, vale a dire ad accettare la trasformazione di una parte di sé stesso in merce di scambio, [con] una forma nuova di schiavitù, se pure parziale»¹²⁵.

Tale posizione è stata spesso criticata da pensatori quali Cofrancesco¹²⁶, Galli della Loggia¹²⁷, Giannetti¹²⁸ e altri, che imputano a Bobbio di non aver sposato l’identità tra liberalismo e liberismo economico, di non aver capito che non ci può essere liberalismo senza la piena accettazione del mercato. Non pare una critica convincente perché, in primo luogo, mai Bobbio si è espresso per ‘abolire’ il mercato. Pare, anzi, che dopo il fallimento storico del comunismo, abbia semmai confermato la sua contrarietà di sempre al superamento della proprietà privata e ad una gestione ‘collettiva’. In secondo luogo, è una discussione così astratta ed indeterminata perché assume un concetto di mercato che non tiene conto della realtà della molteplicità delle norme che regolano il mercato in ogni Paese, inclusi quelli democratici, con esiti molto differenziati. Insomma, il tema dovrebbe essere il grado di normazione del mercato, l’efficacia pratica di tale normazione per raggiungere fini decisi democraticamente anziché porre il tema in termini di *aut aut*. L’impressione è che questi critici, prima ancora di criticare Bobbio, intendano affermare una loro scelta valoriale a favore di un mercato che viene prima del grado e delle forme di

¹²³ Norberto Bobbio, *I tiranni invisibili*, citazione di Bobbio da Jon Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985.

¹²⁴ Id., *Invito a rileggere Marx*, cit., p. 6.

¹²⁵ Id., *I tiranni invisibili*, cit.

¹²⁶ Cfr. Dino Cofrancesco, *Norberto Bobbio e la sconfitta dell’utopia*, in «Messaggero Veneto», 23-10-1991 e 25-11-1991.

¹²⁷ Cfr. Ernesto Galli della Loggia, *Araba fenice simile al fascismo*, in «La Stampa», 15 settembre 1991.

¹²⁸ Cfr. Roberto Giannetti, *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggi sul pensiero politico di Norberto Bobbio*, cit.

regolazione che le istituzioni democratiche decidono di stabilire. In tal caso il tema non è più un tema di filosofia politica ma un tema di opinioni politiche frutto di scelte di valore sulle quali c'è poco o nulla da dire. Non a caso, non esiste un liberalismo unico bensì una molteplicità e si differenziano tra loro, tra l'altro, a seconda di quanto dei principi di giustizia, comunque intesi, debbano informare le decisioni di un regime democratico. Tra il liberalismo di un Bobbio (o di un John Rawls o di un Ralph Dahrendorf o dell'ultimo Robert Dahl) e i teorici dello Stato minimo, passano enormi differenze valoriali e politiche. Danilo Zolo, nel contestare la tesi di un unico pensiero liberale, qualche anno fa, ne ha individuate almeno quindici varianti.

C'è una terza considerazione, ed è quella che ricorda Perry Anderson¹²⁹. Alcuni dei più importanti e riconosciuti esponenti del pensiero liberale hanno espresso posizioni analoghe a quelle di Bobbio. Si tratta di autori cui viene riconosciuta una piena appartenenza al filone di pensiero liberale, senza che nei loro confronti vi siano le riserve mentali di chi accusa Bobbio per il suo supposto liberalismo dimidiato, e quindi senza il provincialismo che troppe volte ha caratterizzato, in Italia, le polemiche anti-bobbiane.

In un capitolo significativamente intitolato *Approcci liberali al socialismo*, Anderson richiama alcuni di questi autori, a cominciare da quel John Stuart Mill considerato tra i padri del pensiero liberale. Nella sua autobiografia egli scrisse che il problema del futuro era «[...] in che modo combinare la massima libertà di azione individuale con la proprietà comune delle materie prime della Terra e con una uguale partecipazione di tutti ai benefici del lavoro collettivo»¹³⁰.

Anderson riporta poi i percorsi intellettuali di altri intellettuali liberali, quali Bertrand Russell, John Atkinson Hobson fino a John Dewey che, «[...] liberale convinto e schietto»¹³¹ arrivò a vedere «[...] solo una possibilità storica per la tradizione che egli continuava a sostenere: 'La causa del liberalismo sarà perduta se essa non è disposta a socializzare le forze di produzione ora esistenti'»¹³². Lo stesso pensiero di Rawls può essere letto come tentativo di conciliare tradizioni liberali con quelle socialiste, fornendo «[...] i fondamenti filosofici per un progetto simile»¹³³. Infine,

¹²⁹ Cfr. Perry Anderson, *Norberto Bobbio e il socialismo liberale*, cit., pp. 11-71.

¹³⁰ Ivi, p. 12, citazione di Anderson da John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, London 1849.

¹³¹ Ivi, p. 14.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Ivi, p. 15. Per una lettura del pensiero di John Rawls, cfr. Salvatore Veca, *La società giusta ed altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1982, edizione 1988.

anche l'ultimo Dahl, per Anderson, diventa il «[...] difensore non solo del pluralismo politico ma anche di una democrazia economica»¹³⁴.

In questo tentativo di combinare gli ideali della libertà e della giustizia, intesa come affermazione di una maggior uguaglianza tra gli uomini, c'è la scelta normativa di Bobbio. Il liberalismo per lui è «[...] la maggiore possibile libertà dell'individuo dalle varie forme di potere che sono al di sopra di lui, sia esso il potere religioso o quello politico o quello dei detentori della ricchezza»¹³⁵. Così inteso non lo vede per nulla in antitesi del socialismo ma, all'opposto, «[...] come una tappa ulteriore del processo di emancipazione umana, iniziata nell'età moderna con la riforma religiosa, proseguita attraverso le rivoluzioni americana e francese con l'emancipazione politica che arriva a poco a poco al suffragio universale maschile e femminile, per svilupparsi ulteriormente attraverso l'emancipazione del potere economico perseguita dai movimenti socialisti nel secolo scorso»¹³⁶. È il percorso storico e logico che ha affermato i diritti dell'uomo dai primi diritti civili, a quelli politici per arrivare a quelli sociali e a quelli di terza e quarta generazione¹³⁷.

È un approccio socialista 'liberale', non marxista, 'moderato', riformatore, quale lo ha caratterizzato lungo tutta la sua vita e che è alla base di una visione del liberalismo svincolata dal liberismo economico. L'idea cioè che il mercato debba trovare un equilibrio con la democrazia e non possa essere lasciato muoversi come un cane sciolto. Per Bobbio, come abbiamo visto, il fallimento del comunismo sia come sistema politico che come modello economico, non vuol dire lasciare il mercato alla sua piena libertà perché gli esiti sociali sarebbero negativi. Il mercato va governato e va governato dalla democrazia, tenendo presenti due degli insegnamenti del Marx economista riguardo la società capitalista: «[...] a) il primato del potere economico su quello politico (che constatiamo ogni giorno anche in Italia); b) la previsione che attraverso il mercato tutto può diventare merce, donde l'avvio inevitabile alla società della mercificazione universale»¹³⁸. Ciò che serve fare, oggi, è «[...] principalmente una politica dei diritti»¹³⁹ e di questo le sinistre dovrebbero farsi carico.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Norberto Bobbio, *I tiranni invisibili*, cit.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Cfr. su questo aspetto si veda il capitolo *Democrazia, pace, diritti dell'uomo*.

¹³⁸ Norberto Bobbio, *I tiranni invisibili*, cit.

¹³⁹ Id., *Un passo oltre il comunismo storico*, in «L'Unità», 25 gennaio 1990.

«Nonostante giudizi sbrigativi e superficiali sulla scomparsa della distinzione fra destra e sinistra, vi saranno sempre in ogni società coloro che, stando in alto nella scala sociale, tendono a conservare lo stato di cose esistente, e coloro che, stando in basso tendono a mutarlo»¹⁴⁰.

Sono tutte richieste di nuovi diritti, delle donne, dei giovani degli anziani dei malati, degli handicappati, dei carcerati, dei consumatori il problema ecologico non è forse tutto riducibile alla rivendicazione del diritto di non respirare aria inquinata. Il problema degli immigrati del terzo mondo non è essenzialmente un problema di diritti di cittadinanza, prima passiva e poi attiva¹⁴¹.

Si tratta di richieste differenziate, diverse a seconda del tipo di diritto rivendicato, che arricchiscono i diritti di cittadinanza e la risposta a tali richieste sta l'allargamento della democrazia¹⁴² con risposte che «[...] sono tanto diverse quanto diverse sono le domande. Sono risposte ora liberali, ora democratiche, o anche socialiste, secondo la natura delle diverse domande»¹⁴³. Partendo dal punto di vista di una politica dei diritti, ci si rende conto che la risposta non può essere una sola.

¹⁴⁰ *Ibidem*

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² Cfr. *Ibidem*

¹⁴³ *Ibidem*

8 - La democrazia dell'alternanza in Italia (1994-2001)

8.1 La democrazia tra destra e sinistra

Non è detto che Bobbio, nel pubblicare *Destra e sinistra*¹ a ridosso delle elezioni di fine marzo del 1994, avesse in mente quanto scritto qualche anno prima da Mario Tronti sulla difficoltà e la quasi impossibilità di tenere distinta «[...] l'idea di sinistra da una certa aurea di vaghezza e da un insistito sentore nostalgico di generico umanitarismo»². Per Tronti, il lemma 'sinistra' era «[...] tutto da criticare teoricamente per insufficienze, ambiguità, storicità»³ ma, al tempo stesso, «[...] tutto da tenere politicamente»⁴. Il tema di cosa significhi 'sinistra' nella sua contrapposizione a 'destra' è un tema ricorrente nel dibattito teorico-politico. Riguarda diversi aspetti, in particolare se la distinzione abbia ancora un senso e, se sì, quali siano gli elementi distintivi che caratterizzano rispettivamente destra e sinistra.

Pur lontano dal pensiero politico di Tronti⁵, Bobbio condivide con lui ed altri la convinzione che il termine 'sinistra' mantenga una persistente produttività descrittiva e simbolica come «[...] nucleo irriducibile, ineliminabile, e come tale sempre risorgente, insieme ideale, storico ed esistenziale, della dicotomia»⁶ tra destra e sinistra. Appunto, 'destra' e 'sinistra', elementi antitetici di una diade, «[...] reciprocamente esclusivi e congiuntamente esaustivi»⁷. L'un elemento presuppone l'altro: «Esiste una destra in quanto esiste una sinistra, esiste una sinistra in quanto esiste

¹ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, cit.

² Mario Tronti, *Sinistra*, in «Laboratorio politico», anno I, n. 3, maggio-giugno 1981, pp. 132-147, p. 135.

³ Ivi, p. 147.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Va ricordato come Bobbio sia parte di una idea di sinistra molto distante dal pensiero teorico di Tronti. Al riguardo egli aveva anche sconsigliato alla casa editrice Einaudi la pubblicazione di *Operai e capitale* di Tronti, libro che ebbe una enorme influenza nel dibattito teorico e politico nella seconda metà degli anni '60 oltre ad essere stato un grande successo editoriale. Cfr. Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966.

⁶ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. X.

⁷ Ivi, p. 3.

una destra»⁸. La coppia di termini antitetici ‘destra’ e ‘sinistra’ può essere usata a scopo descrittivo, assiologico, storico, come ogni dicotomia «[...] in cui è diviso ogni campo del sapere»⁹. Anzitutto, «[...] i termini ‘destra’ e ‘sinistra’ continuano ad avere il pieno corso nel linguaggio politico»¹⁰ come è del tutto evidente quale che sia il senso attribuito dai diversi soggetti alle due espressioni contrapposte. Lo scarso rigore del linguaggio politico, tratto come è in gran parte da lemmi propri del linguaggio comune e quindi scarsamente «[...] rigoroso dal punto di vista descrittivo, è composto di parole ambigue, se non addirittura ambivalenti, rispetto alla loro connotazione di valore»¹¹.

Bobbio ritiene che destra e sinistra, in quanto antitetici, siano termini che si escludono reciprocamente e, insieme, siano congiuntamente esaustivi. Ciò implica che non ci possono essere movimenti e teorie politiche che siano, al tempo stesso, sia di destra che di sinistra né che tali movimenti e teorie possano sottrarsi a tale criterio di classificazione. Dal punto di vista descrittivo si tratta di una rappresentazione assiale di una distinzione politica che prevede anche posizioni intermedie tra i due estremi, ma limitate solo alla occupazione di uno «[...] spazio centrale fra i due estremi, che viene chiamato, ed è ben conosciuto, col nome di ‘centro’»¹². Si tratta di una ulteriore applicazione del modello analitico per ‘grandi antinomie’, dicotomico, modello applicato da Bobbio molto spesso nelle sue analisi concettuali con il suo pensare per diadi con l’uso talora termini tra loro antitetici e, in altri casi, complementari. Destra/sinistra è, per lui, una diade composta da termini mutualmente e nettamente antitetici. Il criterio che distingue destra e sinistra è quello dell’approccio nei confronti dell’eguaglianza. La destra sarebbe anti-egualitaria. La sinistra, di contro, egualitaria.

Il criterio più frequentemente adottato per distinguere la destra dalla sinistra è il diverso atteggiamento che gli uomini viventi in società assumono di fronte all’ideale dell’uguaglianza, che è, insieme a quello della libertà e a quello della pace, uno dei fini ultimi che si propongono di raggiungere e per i quali sono disposti a battersi¹³.

Bobbio non nega le evidenti differenze tra le persone, donne e uomini. Gli individui sono tanto uguali quanto diseguali a seconda dei diversi aspetti con cui li si osservi:

⁸ Id., *Destra e sinistra*, cit., p. 15.

⁹ Ivi, p. 3.

¹⁰ Ivi, p. 35.

¹¹ Ivi, p. 61.

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, p. 71.

«[...] il dato di fatto è questo: gli uomini sono tra loro tanto uguali quanto diseguali. Sono uguali per certi aspetti, diseguali per altri»¹⁴. Vi sono differenze frutto della natura e altre frutto delle condizioni in cui ogni individuo è nato e cresciuto, differenze quindi frutto della società. La sua dottrina è quella egualitaria che cerca di «[...] ridurre le diseguaglianze naturali e quelle che via via si vanno formando in ogni società» posizione distinta dall'«[...] egualitarismo, se lo si intende negativamente come 'eguaglianza di tutti in tutto'»¹⁵.

Parlando del grado di desiderabilità dell'eguaglianza occorre considerare tre aspetti: tra chi ci si propone di ripartire dei beni, quali siano i beni da ripartire, il criterio da usare per la loro ripartizione. Quanto ai soggetti, questi «[...] possono essere tutti, molti o pochi, o anche uno solo; i criteri possono essere il merito, il bisogno, il lavoro, il rango»¹⁶. Egualitari in modo proprio sono coloro che non ignorare le differenze tra gli uomini, il fatto che sono insieme eguali e diseguali in diversi rispetti, ma che «[...] danno maggiore importanza, per giudicarli e per attribuire loro diritti e doveri, a ciò che li rende uguali piuttosto che a ciò che li rende diseguali; inegualitari, coloro che partendo dalla stessa constatazione, danno maggiore importanza, per lo stesso scopo, a ciò che li rende diseguali piuttosto che a ciò che li rende uguali»¹⁷. Sono i diritti sociali (istruzione, lavoro, salute) a caratterizzare un approccio egualitario: «[...] tutti e tre mirano a rendere meno grande la diseguaglianza tra chi ha e chi non ha, o a mettere in condizione un sempre maggior numero possibile di individui di essere meno diseguali rispetto a individui più fortunati per nascita e condizione sociale»¹⁸.

La valutazione assiologicamente positiva o negativa dei due termini destra' e 'sinistra' non è connessa al significato descrittivo ma dagli «[...] opposti giudizi di valore che vengono dati sulle cose descritte»¹⁹. Il valore dell'eguaglianza, aspetto che caratterizza una ideologia di sinistra, per una persona di destra diventa livellamento, cioè disvalore. Specularmente, «[...] per un appartenente alla sinistra, la diseguaglianza, intesa come dato di fatto non ideologicamente connotato, nella definizione

¹⁴ Ivi, p. 74.

¹⁵ Ivi, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 79.

¹⁹ Ivi, p. 42.

della destra diventa ordinamento gerarchico»²⁰ e quindi un disvalore. Si tratta quindi di termini la cui connotazione positiva o negativa dipende dalle ideologie e dai valori che ispirano le persone, gruppi, movimenti, che identificano con il campo ‘sinistra’ o il campo ‘destra’. Il contrasto è «[...] tra scelte ultime che affondano le loro radici in condizionamenti storici, sociali, culturali, e anche familiari, e forse biologici di cui si sa, o perlomeno io so, molto poco»²¹.

Attraverso i riferimenti storici, Bobbio intende solo «[...] ribadire che se vi è un elemento caratterizzante delle dottrine e dei movimenti che si sono chiamati e sono stati riconosciuti universalmente come sinistra, questo è l'egualitarismo, inteso, ancora una volta, non come l'utopia di una società in cui tutti gli individui siano eguali in tutto, ma come tendenza a rendere più eguali i diseguali»²². Una politica egualitaria si caratterizza per l'impegno «[...] a rimuovere gli ostacoli [...] che rendono gli uomini e le donne meno uguali»²³.

Il concetto di eguaglianza non è assoluto ma relativo. Vi sono infatti diversità tra gli uomini e tra le donne che non devono essere superate ma che, anzi, vanno riconosciute e tutelate come, ad esempio, la rivoluzione per la emancipazione femminile che è «[...] la più grande rivoluzione egualitaria dei nostri tempi»²⁴, grazie alla quale «[...] nelle società più progredite le donne hanno acquistato pari diritti moltissimi campi, a cominciare dai diritti politici per arrivare ai rapporti familiari, e finire coi rapporti di lavoro»²⁵. È uno degli esempi che mostra come la invocazione prima, e il riconoscimento poi, di una diversità, abbia esteso l'area dei diritti tutelati. Quindi, «[...] la diversità diventa rilevante quando sta alla base di una discriminazione ingiusta»²⁶. Negli altri casi, invece, il suo riconoscimento riduce le discriminazioni che sono fonte di diseguaglianze tra gli uomini (e le donne)²⁷.

Rimane comunque una qualche ambiguità in Bobbio in merito al rapporto tra diseguaglianza e diversità. Gli aspetti di ineguaglianza che paiono al centro del suo ragionamento sono quelli classicamente connessi con i diritti sociali, il cui riconoscimento non può che avvenire attraverso politiche redistributive. Risorse

²⁰ Ivi, p. 43.

²¹ Ivi, p. 74.

²² Ivi, p. 79.

²³ Ivi, p. 83.

²⁴ Ivi, p. 64.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Da notare come Bobbio usi quasi sempre il termine ‘uomo’ per significare sia il genere maschile che quello femminile.

economiche da parte dello Stato per garantire a tutti lavoro, istruzione, salute e quindi ridurre quelle ineguaglianze che nascono nella società.

È stato evidenziato da alcuni commentatori come questo paradigma abbia difficoltà a dar conto di quegli aspetti che rendono diverse le persone, e le cui 'diversità' non chiedono di essere 'egualizzate', superate, livellate ma, al contrario, riconosciute nella loro distinzione ed alterità rispetto agli altri. Si potrebbe dire che qui emerga una tensione, che non pienamente colta da Bobbio, tra la dimensione dei diritti sociali, materiali, che richiedono politiche redistributive sia all'interno degli Stati che tra Nord e Sud del mondo, e quella del riconoscimento di alcuni diritti civili basati sul riconoscimento delle diversità delle persone. Il criterio distintivo di destra e sinistra proposto da Bobbio pare ridursi, almeno in modo prevalente, ad una delle due dimensioni, quella redistributiva, all'interno della quale pare far rientrare le «[...] tre fonti principali di diseguaglianza, la classe, la razza e il sesso»²⁸.

Bobbio torna ancora a ricordare come problema della diseguaglianza tra gli uomini e tra i popoli si sia allargato in modo drammatico e smisurato rimanendo quindi «[...] in tutta la sua gravità e insopportabilità»²⁹. È una sfida che rimane anche dopo il fallimento del comunismo storico. Esprime un disagio di fronte «[...] allo spettacolo delle enormi diseguaglianze, tanto sproporzionate quanto ingiustificate, tra ricchi e poveri, tra chi sta in alto e che sta in basso nella scala sociale, tra chi possiede potere, vale a dire capacità di determinare il comportamento altrui, sia nella sfera economica sia in quella politica ideologica, e chi non lo ha»³⁰. Di qui la sua scelta di valore a favore della sinistra, fatta stavolta riprendendo quanto scritto da Peter Glotz:

“Ho definito la sinistra come la forza che persegue la limitazione della logica di mercato o più prudentemente, la ricerca di una razionalità, compatibile con l'economia di mercato; la sensibilizzazione per la questione sociale, cioè il sostegno allo stato sociale e a certe istituzioni democratiche; la trasposizione del tempo in nuovi diritti di libertà; l'eguaglianza di fatto delle donne; la tutela della vita e della natura; la lotta al nazionalismo”³¹.

Con una rara affermazione di ottimismo, tanto più rara negli anni della avanzata vecchiaia, ritiene vi sia una spinta irresistibile verso una sempre maggiore

²⁸ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 90.

²⁹ Ivi, p. 85.

³⁰ Ivi, p. 86.

³¹ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 82, citazione da Peter Glotz, *Vorrei una sinistra col muso più duro*, in «L'Unità», 30 novembre 1992.

eguaglianza fra gli uomini³². Vede ogni rimozione, o almeno ridimensionamento, delle varie discriminazioni che riguardano uomini e donne, sulla cui base sono «[...] sono stati divisi in superiori e inferiori, in dominatori e dominati, in ricchi e poveri, in padroni e schiavi, rappresent[i] una tappa, seppure non necessaria, ma soltanto possibile del processo di incivilimento»³³.

Destra e sinistra ha avuto uno straordinario quanto imprevisto successo editoriale tanto da essere stato ristampato più e più volte e da essere tradotto in varie lingue³⁴. Ha anche dato lo spunto ad un ampio dibattito politico-culturale, favorito dalla data di pubblicazione, marzo 1994, a pochi giorni dalle elezioni del 27 e 28 marzo che videro un radicale cambiamento politico in Italia. Vi fu infatti la vittoria elettorale da parte di uno schieramento di centro-destra che includeva anche un partito politico, Alleanza nazionale, erede diretto di quel Movimento sociale dichiaratamente nostalgico del regime fascista. Dopo decenni di prevalenza elettorale da parte di una forza politica che rivendicava il proprio ruolo ‘centrista’ nello schieramento politico, la Democrazia Cristiana, per la prima volta un partito dichiaratamente di destra contribuiva alla vittoria elettorale dello schieramento cui apparteneva ed accedeva al governo dell’Italia.

Al successo editoriale e alla ricchezza e vivacità del dibattito sulle tesi di Bobbio, contribuirono le vicende politiche italiane di allora. In primo luogo, la formazione del Partito Democratico della Sinistra (1991) sulle ceneri del Partito Comunista Italiano dopo il crollo del comunismo reale, con il connesso dibattito interno alla ‘sinistra’, o meglio alle ‘sinistre’ su valori, scopi, alleanze, identità. In secondo luogo, il ‘come’ si svolse la campagna elettorale del 1994, con l’irruzione di Berlusconi con la sua Forza Italia, ed un’alleanza inedita e del tutto imprevista³⁵, centrata sul ‘noi o loro’, sulla contrapposizione alla ‘sinistra’ dipinta come ancora ‘comunista’

³² Ivi, p. 89.

³³ Ivi, p. 90.

³⁴ In pochi mesi vendette oltre 500.000 copie, numeri da best-seller di narrativa e non certo da saggio di filosofia politica.

³⁵ L’alleanza che partecipò e prevalse nelle elezioni per il Parlamento del 1994 era composta da Forza Italia, Lega Nord, Alleanza Nazionale, Centro Cristiano Democratico. Dato che la Lega Nord propugnava una autonomia spinta al limite della indipendenza delle Regioni del Nord, e Alleanza Nazionale aveva un consenso atteso in prevalenza nel Centro-Sud, vennero stipulate due alleanze formalmente distinte. Questa alleanza raggiunse un consenso vicino al 43% dei voti. Grazie al sistema elettorale riuscì ad ottenere i seggi necessari per costituire il Governo, anche grazie al sostegno di alcuni parlamentari eletti in altre liste che si erano contrapposte in campagna elettorale.

ed illiberale. Si trattò di una fase politica che fece emergere una identità della ‘destra’ che in precedenza, almeno in Italia, era rimasta sullo sfondo in quanto minoritaria sia sul piano politico che su quello intellettuale.

Quel libretto di Bobbio incontrava quindi un tema caldo nella riflessione teorica e politica prospettando una risposta semplice che poteva apparire a taluno rassicurante, in particolare a sinistra subito dopo una sconfitta elettorale tanto pesante. Numerosi furono allora e in seguito dubbi e critiche sulla risposta da lui data, ritenuta da molti non pienamente adeguata a distinguere destra e sinistra³⁶. È lo stesso

³⁶ Il sito del Centri Studi Gobetti mette a disposizione la scansione di parte degli interventi sul tema pubblicati in varie sedi all'indirizzo gobetti.erasmo.it/subobbio/dibattiti/destrasinistra.asp. Questi alcuni degli interventi: Danilo Zolo, *La sinistra di Bobbio*, in «L'Unità», 19 marzo 1994; Lucio Colletti, *Quale sinistra dopo il Muro*, in «Corriere della sera», 20 marzo 1994; Arcangelo Leone De Castris, *La sinistra secondo Bobbio. La sinistra secondo noi*, in «Liberazione», 18-25 marzo 1994; Guido Liguori, *Destra e sinistra: sulle tesi di Bobbio*, in «Critica marxista», n. 2-3, marzo-giugno 1994, p. 77-83; Pasquale Pasquino, *Quale eguaglianza? A proposito di destra e sinistra*, in «Ragion pratica», n. 3 1994, p. 219-224; Franco Cardini, *Destra e sinistra: Dibattito sul libro di N. Bobbio*, a cura di Filippo Focardi, in «Eidos», n. 4, settembre 1995, p. 13-15; Perry Anderson, *Destra e sinistra, il caso non è chiuso*, in «Reset», n. 44, gennaio 1998, p. 10-16; Giancarlo Bergami, *Destra e sinistra*, in «Italia Contemporanea», n. 201, dicembre 1995, p. 793-794; Giancarlo Bergami, *Ragioni di una dicotomia per Norberto Bobbio*, in «Il Ponte», a. 51, n. 10, ottobre 1995, p. 158-161; Danilo Zolo, *Destra e sinistra: dibattito sul libro di N. Bobbio*, a cura di Filippo Focardi, in «Eidos», n. 4, settembre 1995, p. 19-20; Fiorella Farinelli, *Uguali o diversi?*, in «Rocca», a. 54, n. 6, 15 marzo 1995, p. 22-24; Alessandro Pizzorno, *Togli un posto a tavola*, in «La Repubblica», 14 febbraio 1995; Alessandro Pizzorno, *Caro Bobbio, ecco dove sbagli*, intervista a cura di Antonio Gnoli, in «La Repubblica», 7 febbraio 1995; Rosanna Mura, *Destra e sinistra*, in «Gozal», Donzelli Editore, Roma 1995, a. 1, n. 0, marzo 1995, pp. 38-39; Franco Livorsi, *Destra e sinistra secondo Bobbio*, in «Belfagor», a. 50, n. 1, 31 gennaio 1995, pp. 93-98; Toni Negri, *Il senso di una distinzione: destra, sinistra e Bobbio*, in «Futuro anteriore», gennaio 1995; Marco Tarchi, *Destra e sinistra? No grazie. Niente di nuovo nella lezione del filosofo Norberto Bobbio*, in «L'Indipendente», 6-7 marzo 1994; Armando Massarenti, *Bobbio e lo spazio della sinistra*, in «Il Sole-24 ore», 6 marzo 1994. La molteplicità degli interventi e la ampiezza delle osservazioni critiche rivolte a Bobbio, e provenienti dai più diversi filoni culturali, non consente, in questa sede, una loro disamina articolata. Per un utile sunto delle varie osservazioni cfr. Gianluca Galotta, *Vent'anni da "Destra e sinistra" Rileggiamo oggi la discussione*, in «Reset», Dossier, n.148, 24 Gennaio 2014, www.reset.it/articolo/eredita-di-destra-e-sinistra-a-ventanni-dalla-pubblicazione. Si veda anche il numero monografico di Spazio Filosofico dedicato al tema: Enrico Guglielminetti (a cura di), *Destra/sinistra*, numero speciale di «Spazio filosofico», n. 22, 2/2018, <https://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2018/12/SPAZIOFILOSOFICO22.pdf>, con contributi dello stesso Guglielminetti e di Marco Tarchi, András Láncki, Ugo Perone, Franco Cardini, Roberto Chiarini.

Bobbio a rispondere ad alcune delle critiche nella introduzione ad una nuova edizione di *Destra e sinistra* scritta nel gennaio 1995. Raccoglie le sue osservazioni alle critiche ricevute in tre gruppi: quelle che negano che la distinzione destra/sinistra abbia (ancora) un senso, quelle che, pur accettandola, propongono criteri diversi per caratterizzarla e, infine, le osservazioni che riconoscono il criterio della eguaglianza ma che lo ritengono da integrare con altri criteri.

A chi ne nega il valore e l'attualità, magari sostenendo che il crollo dell'impero sovietico avrebbe sepolto non soltanto la sinistra comunista ma l'idea stessa di sinistra, Bobbio ha facile gioco nel contrapporre la vitalità della distinzione destra/sinistra proprio nella polemica politica corrente in Italia di quei mesi, tornata in modo così prepotente. È del tutto irrilevante, dice, affermare che la sinistra sia stata messa fuori gioco dal 'sistema sovietico' perché «[...] l'ideale dell'eguaglianza può avere praticamente soluzioni diversissime. Che alcune abbiano dato buona prova e altre no, che alcune possano piacere, e altre no, è un problema, di cui non metto in dubbio l'importanza pratica, ma del tutto diverso»³⁷.

Ai critici che non ritengono adeguato il criterio adottato, replica che «[...] il considerare l'aspirazione all'eguaglianza ragione fondamentale dei movimenti di sinistra non è una mia idea personale. L'ho accolta come espressione di una *communis opinio*»³⁸. Quanto ai criteri alternativi proposti (non violenza, società aperta vs. società chiusa, la libertà, altri) pensa non siano un discriminare sufficientemente univoco per distinguere tra destra e sinistra, perché ognuno di questi altri criteri può essere associato ad entrambi le posizioni, seppure in modi e gradazioni diversi.

Tra l'altro, a chi come Vittorio Foa, indicava la libertà quale criterio ulteriore per distinguere destra e sinistra, ricorda che sia a destra quanto a sinistra vi siano sia teorie e movimenti libertari e che, nello stesso tempo, teorie e movimenti autoritari sono presenti anche nel campo della sinistra:

[...] perché il criterio della libertà serve a distinguere l'universo politico non tanto rispetto ai fini quanto rispetto ai mezzi, o al metodo, da impiegare per raggiungere i fini: si riferisce, cioè, all'accettazione al rifiuto del metodo democratico, inteso come l'insieme delle regole che consentono di prendere decisioni collettive attraverso liberi dibattiti e libere elezioni, e non facendo ricorso all'uso della violenza»³⁹.

Insiste sul fatto che il suo punto di vista è quello analitico, allo scopo di «[...] far emergere dalla pratica politica abitualmente seguita e dalle opinioni correnti, tanto

³⁷ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p.23.

³⁸ Ivi, p.17.

³⁹ Ivi, p. 80.

dotte quanto popolari, il significato descrittivo dei termini, indipendentemente dal loro significato emotivo»⁴⁰, una analisi quindi che pretende di «[...] prescinde[re] completamente da giudizi di valore»⁴¹.

Replica poi a quelli che definisce i 'dubitanti', cioè quelli che ritengono valida la distinzione destra/sinistra ma che ritengono che il criterio della eguaglianza da lui proposto come unico criterio discriminante sia diventato insufficiente. Riconosce che oggi «[...] ciascun cittadino [è] un soggetto politico "trasversale" rispetto allo schema assiale destra/sinistra» in un mondo cambiato e caratterizzato dalla crisi delle ideologie, dalla mutevolezza dei criteri di giudizio morale, dalla natura tecnica e sempre più complessa dei problemi politici, dal grado accresciuto di pluralismo e segmentazione della società. Sono considerazioni che riprende, condividendole, dalla recensione che fa Danilo Zolo⁴² a *Destra e sinistra* e che potremmo sintetizzare dicendo: aumento di complessità e di contingenza rendono gracile il solo criterio dell'eguaglianza quale discrimine destra/sinistra. Certo, nel mondo contemporaneo sono «[...] emersi problemi che i movimenti tradizionali della sinistra non si erano mai posti, e [sono] venuti meno alcuni presupposti, sui quali [tali movimenti] avevano fondato non solo il proprio progetto di trasformazione della società, ma anche la loro forza»⁴³.

Ma, per quanto riconosca che occorra considerare, oltre all'eguaglianza, anche altri criteri di distinzione, tiene ferma la sua convinzione che si debbano tenere in vita «[...] gli ideali che hanno contrassegnato da più di un secolo tutte le sinistre della storia»⁴⁴, ovvero quelli legati all'eguaglianza. Tali ideali motivano l'impegno politico di persone mosse da «[...] un profondo senso di insoddisfazione e di sofferenza di fronte alle iniquità delle società contemporanee, oggi forse in modo non più offensivo che nelle epoche passate, ma ben più visibile»⁴⁵. Anche se «[...] sinistra di oggi non è più quella di ieri»⁴⁶, tali ideali restano come elemento distintivo della sua identità.

Su questo punto, la replica non appare convincente. Muove la discussione dal criterio (o dai criteri) per distinguere in modo univoco destra e sinistra alla rivendicazione di valore delle ragioni che stanno alla base della sua scelta di sentirsi di

⁴⁰ Ivi, p.22.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Danilo Zolo, *La sinistra di Bobbio*, in «l'Unità», 19 marzo 1994.

⁴³ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 24.

⁴⁴ Ivi, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 24.

sinistra con un richiamo agli «[...] ideali che hanno contrassegnato da più di un secolo tutte le sinistre della storia». Ciò sposta la discussione dalla dimensione descrittiva a quella identitaria ed emozionale ma in tal modo non risponde in modo a chi, con buoni argomenti, ha mostrato la insufficienza del solo criterio eguaglianza/diseguaglianza.

Alessandro Pizzorno, ad esempio, osserva come il concetto di eguaglianza vada specificato, chiedendosi quale sia l'eguaglianza cui Bobbio intenda riferirsi. Nessun problema per l'eguaglianza dei diritti civili e politici, ma la cosa cambia laddove di parli di eguaglianza dei redditi e, più in generale, di diritti sociali. Pizzorno propone un'altra diade distintiva, quella inclusione/esclusione, quale criterio più convincente di quello dell'eguaglianza⁴⁷ al fine di distinguere destra e sinistra: «[...] Le grandi battaglie sociali degli ultimi tre secoli sono state per l'inclusione più che per l'eguaglianza»⁴⁸.

Secondo Perry Anderson va messa in discussione l'effettiva funzione euristica di un criterio di eguaglianza difficile da usare per distinguere le politiche sociali praticate da parte dei governi di 'sinistra' da quelle di governi di 'destra'⁴⁹. Il suo è un richiamo alla esperienza di governo del laburista Tony Blair in Inghilterra, governo quindi di 'sinistra' e la cui ispirazione teorica è il pensiero di Antony Giddens che, programmaticamente, ha indicato una strada di superamento delle distinzioni tradizionali tra destra e sinistra⁵⁰.

In realtà è lo stesso paradigma bobbio a richiedere una tematizzazione. Un modello assiale monodimensionale destra/sinistra non pare in grado, in quanto tale, a rispondere allo scopo dichiarato di fornire un criterio di descrizione univoca ed esaustiva di ciò che è destra e ciò che è sinistra. Ciò a prescindere dal o dai criteri di distinzione proposti. Ha osservato Marco Tarchi che «Destra e Sinistra (*NdA: maiuscoles nel testo*) – pur valide come 'tipi ideali' di analisi politica – hanno perso in capacità di descrizione della realtà tanto da trasformarsi in categorie puramente prescrittive»⁵¹. Osserva come Bobbio presti una «[...] attenzione scarsa e

⁴⁷ Alessandro Pizzorno, *Caro Bobbio, ecco dove sbagli*, intervista a cura di Antonio Gnoli, in «La Repubblica», 7 febbraio 1995.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Perry Anderson, *Destra e sinistra, il caso non è chiuso*, in «Reset», n. 44, gennaio 1998, p. 10-16.

⁵⁰ Cfr. Anthony Giddens, *Oltre la destra e la sinistra* (1994), Il Mulino, Bologna 1997.

⁵¹ Marco Tarchi, *Destra e sinistra? No grazie. Niente di nuovo nella lezione del filosofo Norberto Bobbio*, in «L'Indipendente», 6-7 marzo 1994.

svogliata»⁵² a quanti rendano evidenti «[...] le incongruenze di tutti i criteri ‘forti’ avanzati per costringere la poliedricità dei fenomeni politici in rigide dicotomie»⁵³. Il criterio proposto non riuscirebbe a dar conto di tematiche e valori che, seppur con intonazioni diversi, sono presenti sia tra chi si autodefinisce di ‘destra’ che tra chi si sente di ‘sinistra’. Ciò è tanto più vero se, anziché fermarsi alla superficie astratta di destra/sinistra, si analizzano gli ideali caratterizzanti le diverse ‘destre’ ‘sinistre’, tra le quali di ritrovano elementi comuni (ambiente, anti-mondialismo, populismo, comunitarismo, etc).

L’approccio dicotomico è quindi un vestito troppo stretto, che, tra l’altro, richiederebbe una adeguata deambiguazione dei termini della diade eguaglianza/diseguaglianza, o di quelli che compongono altre diadi sostitutive proposte quali inclusione/esclusione. Ogni approfondimento al riguardo non può che scivolare dall’ambito descrittivo ad uno valoriale rendendo ancora più sfuggente il tentativo di definire criteri univoci di interpretazione dei fatti. Anche solo restando alla coppia eguaglianza/diseguaglianza proposta da Bobbio, si pone la domanda della gradazione di eguaglianza/diseguaglianza, oltre al tema degli ambiti in cui vanno misurate, e di chi debba essere incluso o meno nella ‘correzione’ delle ineguaglianze. Ancora: quali sono le diversità che, invece, vanno mantenute e addirittura valorizzate, anziché essere rese ‘più uguali’, ovvero, in qualche modo livellate? Bobbio risponde, come visto in precedenza, che le diversità, in primis quella di genere, vanno preservate a meno che non siano fonte di discriminazione e che, di conseguenza, si rientra nel criterio della riduzione delle ineguaglianze da lui proposto.

A far risaltare questa inadeguatezza dell’approccio dicotomico sono, tra l’altro, le considerazioni di Bobbio stesso sulla convergenza tra gli estremismi di destra e di sinistra che avrebbero «[...] in comune l’antidemocrazia (un odio, se non un amore)»⁵⁴ e una «[...] forte vena di anti-illuminismo»⁵⁵. Certo, le posizioni estremiste hanno gli elementi in comune che egli ricorda. In primo luogo, l’interpretazione della storia «[...] «come procedente per salti qualitativi, per rotture, cui l’intelligenza e la forza dell’azione umana non sono estranei»⁵⁶. Poi la valorizzazione delle «[...] le virtù guerriere, eroiche del coraggio e dell’ardimento contro le virtù

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, cit., p. 27.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 28.

considerate spregiativamente mercantili della prudenza, della tolleranza, della ragione calcolatrice, della paziente ricerca della mediazione, virtù necessarie nei rapporti di mercato e in quel più ampio mercato di opinioni, di idee, di interessi in conflitto che costituisce l'essenza della democrazia, cui è necessaria la pratica del compromesso»⁵⁷. In terzo luogo, un linguaggio che, per entrambi, considera la democrazia come «[...] sinonimo di mediocrazia, intesa come dominio non solo del ceto medio ma anche dei mediocri»⁵⁸. Tale giudizio di mediocrità viene attribuito anche «[...] a quello di riformismo, di risoluzione pacifica dei contrasti e, ancora più in generale, di visione illuministica della politica e dei conflitti che vi si svolgono»⁵⁹.

Al contrario degli 'opposti' estremisti sembrano stare, per Bobbio, una 'destra' e una 'sinistra' moderate, gradualiste, evolucioniste, che accettano le regole del gioco democratico. La sua scelta di valore è chiara. A non esser chiara è la implicazione di queste riflessioni sulla collocazione degli 'estremisti', che hanno 'tanto in comune', nell'asse destra/sinistra dal punto di vista descrittivo. Ne debbono essere espunti? Ma la diade da lui proposta ambiva ad essere esaustiva ed esclusiva, pena la sua inconsistenza analitica. Al tempo stesso, la identificazione di una persona o di un gruppo con la 'destra' o la 'sinistra' ha che fare, anzitutto, con la propria auto-rappresentazione dei valori e criteri distintivi rispetto all'altro elemento della diade. Questa auto-rappresentazione fa sì che chi si sente di 'destra' o di 'sinistra', possa descrivere i criteri per cui sente quella appartenenza in modo tale che si sente dall'altra parte non riconosce. In particolare, sembra alquanto dubbio che il valore della diseguaglianza caratterizzi la auto-percezione di gran parte del voto popolare di destra e anche di estrema destra. Non si può dimenticare, come altrove Bobbio stesso ha ricordato altrove, che l'attribuzione di senso viene fatta da soggetti, che sono insieme simbolici, ideologici, teleologici, il che rende molto problematico trovare categorie che consentano distinzioni e classificazioni univoche in questo ambito. L'ambiguità è, forse, irresolubile. L'idea, che sta alla base della riflessione di Bobbio, secondo cui c'è, ci può essere, un criterio unico per classificare chi sta a destra e chi sta a sinistra, si scontra quindi con una realtà che la eccede e si trasforma, quindi, in una idea prescrittiva debole a fornire descrizioni dei fatti reali.

In un testo pubblicato nel 1982, e quindi ben prima della pubblicazione di *Destra e sinistra*, Massimo Cacciari osservava come «[...] l'impostazione del problema

⁵⁷ Ivi, p. 30.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 31.

politico in termini di destra-sinistra appare tipica di un messaggio che intende indurre a scelte operative nette, tese a includere o a escludere rapidamente e efficacemente dal governo interi gruppi, interessi, culture»⁶⁰. Questo tipo di messaggio non può che assumere «[...] anche tonalità moralistiche: ciò fa parte della necessità di fare apparire l'avversario come storto, contorto, sordo, sinistro»⁶¹. Dimensione etica, valoriale, identitaria, che difficilmente può essere alla base di una analisi descrittiva, neutrale. Una rappresentazione lineare-assiale del sistema politico, come quella proposta da Bobbio, non è adatta per ragioni fisiologiche «[...] a render conto delle situazioni critiche, del prodursi di discontinuità nei processi, di descrivere situazioni intrinsecamente instabili»⁶². Per Cacciari occorre adottare paradigmi diversi in grado di rappresentare «[...] dell'antagonismo catastrofico che appare la regola del rapporto sociale contemporaneo»⁶³. Si riferisce, in particolare, alle trasformazioni della politica internazionale con il passaggio «[...] da uno schema onni-ordinante di tipo bipolare ad una situazione 'aperta' caratterizzata dalla proliferazione di potenza»⁶⁴ con riferimento ai casi polacco⁶⁵ e a quello iraniano⁶⁶. Ma lo schema logico vale altrettanto per l'insieme delle trasformazioni sociali e politiche con cui il pensiero politico si deve misurare, tanto più per la radicalità di molte di tali trasformazioni che eccedono la dimensione di giustizia distributiva che pare essere al cuore del discrimine egualitario-anti-egualitario di Bobbio. I temi, tra gli altri, sono anche quelli che egli stesso ricorda: autonomia e della identità delle persone, pluralismo delle culture e delle appartenenze, radicale contestualità dei valori morali, dispersione della 'sfera pubblica' indotta nelle società informatiche dai mezzi di comunicazione⁶⁷. Uno schema 'semplice' diventa un'arma, impotente, «[...] di conservazione o di 'semplificazione' delle nuove domande di potere, le

⁶⁰ Massimo Cacciari, *Sinisteritas*, in AA. VV., *Il concetto di sinistra*, Bompiani, Milano 1982, pp. 7-19, p. 9.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 10.

⁶³ *Ivi*, p. 11.

⁶⁴ *Ivi*, p. 13.

⁶⁵ Si riferisce alla radicale innovazione della evoluzione/rivoluzione democratica che si stava sviluppando in Polonia in quegli anni.

⁶⁶ Il riferimento è alla affermazione del potere teocratico in Iran dopo il crollo del regime dello Scià.

⁶⁷ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, cit., pp. 23-24.

quali [...] per sperare riconoscimento, dovrebbero allearsi subordinatamente a uno o all'altro dei poli tradizionali»⁶⁸.

Con un approccio diverso, che risente dell'approccio della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann, anche Danilo Zolo mette in luce come le trasformazioni e il significativo aumento del grado di complessità sociale rendano non più sufficiente un paradigma interpretativo troppo semplice quale quello lineare-assiale. Il problema, osserva, è «[...] capire se l'idea classica ottocentesca dell'eguaglianza naturale delle persone può essere riproposta oggi in una società differenziata, complessa e solcata da differenziazioni funzionali pronunciate»⁶⁹. Per lui l'eguaglianza come valore nella sua definizione classica, che poi è quella della estensione dei diritti sociali attraverso la redistribuzione del reddito, è «[...] oggi difficilmente proponibile in società come quella italiana che definiamo complesse e dominate dalle logiche dei mezzi di comunicazione di massa che complessificano l'esistenza, che moltiplicano le scelte dei soggetti, i quali sono estranei e sospettosi nei confronti di qualsiasi prospettiva di omologazione delle persone»⁷⁰. La tendenza è semmai opposta, che vede crescere un «[...] bisogno di diseguaglianza, di proclamare la propria differenza, ma non per affermare un privilegio, ma per rivendicare la propria identità e autonomia e non dissolversi nel conformismo imposto dai media o dal modello di mercato che impone modelli di consumo ed esistenziali di tipo conformistico»⁷¹. Zolo, pensatore di sinistra, ritiene che non vi sia nel soggetto umano una «[...] pulsione fondamentale di eguaglianza». Semmai, a suo parere, le pulsioni più profonde dei soggetti sono quelle della libertà e della autonomia. Per lui, una 'sinistra' contemporanea, dovrebbe arricchire la libertà 'liberale' rendendo possibile pensare «[...] alle nostre esperienze esistenziali come ad un progetto che sia voluto da noi»⁷², come sovrani del nostro destino. La proposta di Bobbio andrebbe quindi integrata con «[...] l'idea di autonomia, come bisogno di essere per un verso, signori del proprio destino e, dall'altro, sottolineando che uguaglianza non significa soppressione delle differenze nel senso di attenzione fra i vari comparti funzionali della società»⁷³.

⁶⁸ Massimo Cacciari, *Sinisteritas*, cit., p. 14.

⁶⁹ Danilo Zolo, *Destra e sinistra: dibattito sul libro di N. Bobbio*, a cura di Filippo Focardi, in «Eidos», n. 4, settembre 1995, p. 19-20.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

Anche nella apparente ‘semplice’ classificazione di destra e sinistra emerge, come visto, la tensione irrisolta in Bobbio tra le dimensioni aporetiche del suo pensiero. Egli cerca di tenere unito ciò che assieme non vuole, né può, stare. La vocazione scientifica, meramente descrittiva, con le sue pretese di neutralità e l’ambizione di produrre giudizi valutativi, nella osservazione dei fatti e nella costruzione di teorie, e che è frutto della sua ascendenza realista, si scontra con la dimensione normativa di ascendenza kantiana ed illuministica⁷⁴. È stato visto in precedenza come «[...] la sua forte istanza normativa [lo porti] a concepire i fini della politica alla luce di aspettative di carattere etico: la giustizia, l’eguaglianza, la pace, l’emancipazione umana»⁷⁵. Le due dimensioni non possono che confliggere drammaticamente con «[...] un conflitto avvertibile in tutte le dimensioni della sua opera»⁷⁶ per il conflitto «[...] tra vocazione scientifica, l’aspirazione al giudizio ‘ridotto’ da ogni ‘valore’, fondato puramente sull’esperienza e l’osservazione dei fatti e la coerenza delle teorie, da un lato, e la ‘coscienza morale’, come lui stesso diceva, il senso insopprimibile di un ‘dover essere’, dall’altro»⁷⁷.

8.2 L’Italia e il ‘partito personale di massa’

Il collasso del comunismo reale contribuisce a scoperciare anche la pentola del sistema politico italiano con il suo ribollire di inefficienza e la diffusa corruzione. La mancata, reale, alternativa di governo che ha caratterizzato per decenni la democrazia italiana ha contribuito allo sviluppo di quei fenomeni degenerativi del sistema e del ceto politico che, venuta meno la minaccia del ‘comunismo’, non sono stati più ritenuti accettabili dalla opinione pubblica e dagli stessi interessi ‘forti’ che pure li avevano tollerati se non utilizzati a proprio vantaggio. Come Bobbio aveva ricordato tante volte, ogni potere che non percepisce il rischio di essere sostituito, che non ha una concreta, possibile alternativa, degenera. La *conventio ad excludendum* che ha caratterizzato il sistema politico italiano nel dopoguerra non ha consentito un reale ricambio tra i partiti di governo, limitando i cambiamenti, pur frequenti, alla sola composizione dei governi senza un sostanziale ricambio di ceto politico che si è quindi limitato a modificare gli equilibri di potere al proprio interno. Le ragioni sono state, *in primis*, di collocazione internazionale dell’Italia in un mondo diviso in blocchi contrapposti oltre, ovviamente, alla incapacità del Pci, principale

⁷⁴ Cfr. Massimo Cacciari, *Bobbio borghese scomodo*, in «L’Espresso», 22 gen. 2004, pp. 84-85.

⁷⁵ Danilo Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, cit., p. 15.

⁷⁶ Massimo Cacciari, *Bobbio borghese scomodo*, cit.

⁷⁷ *Ibidem*.

forza di opposizione, di acquisire il necessario consenso elettorale per poter governare.

Quali siano state le vicende contingenti che hanno portato alla esplosione della cosiddetta tangentopoli negli anni tra il 1992 e il 1994, con il conseguente collasso dei partiti che avevano determinato per decenni il governo del paese e l'avvio di quella che è stata chiamata la 'seconda repubblica', non par dubbio che ciò ha avuto conseguenze rilevanti sugli assetti del sistema politico e sulla forma stessa della democrazia italiana. Scomparsa di partiti con storia pluridecennale, emergere ed affermarsi di formazioni politiche del tutto nuove, con una modifica significativa della costituzione materiale del Paese.

A partire dal marzo 1994, Bobbio dedicherà a questi temi numerosi scritti⁷⁸, nei quali analizza le diverse trasformazioni che si andavano determinando: personalizzazione della leadership, concentrazione dei poteri politico, economico e ideologico, conflitto di interessi, trasformazione della forma e del ruolo dei partiti politici, ruolo debordante della TV come strumento di potere ideologico che influisce sulla formazione della volontà politica dei cittadini.

Berlusconi, con la sua affermazione elettorale del 1994, è per lui il simbolo di questa nuova Italia di cui a Bobbio non piace pressoché nulla. Riprendendo la definizione data da Gobetti del 'fascismo come autobiografia dell'Italia', arriva a domandarsi «[...] se il berlusconismo non sia una sorta di autobiografia della nazione, dell'Italia di oggi»⁷⁹. L'analisi di Bobbio di quegli anni, vista oggi dopo quasi trent'anni, si rivela ad un tempo alquanto catastrofista e, insieme, non del tutto adeguata a cogliere trasformazioni nella struttura sociale e nel costume che avrebbero cambiato la morfologia delle democrazie occidentali negli anni successivi. C'è da chiedersi in che misura quello che sembra essere stato un deficit nella diagnosi del fenomeno Berlusconi come uomo nuovo, non sia dipeso da limiti propri degli del modello concettuale con Bobbio guardava le vicende politiche.

La dose di catastrofismo nella analisi bobbiana sta nel fatto che i rischi esiziali evocati per la democrazia italiana non si sono verificati se non in parte limitata: Berlusconi ha sì vinto delle elezioni ma ne ha anche perso delle altre. Malgrado abbia avuto la maggioranza in Parlamento non è riuscito a realizzare alcuni dei principali obiettivi dichiarati, ad esempio una organica riforma della giustizia in senso a lui favorevole. Il controllo delle TV non ha determinato un condizionamento tale della opinione pubblica tale da impedire vittorie elettorali da parte degli schieramenti

⁷⁸ Gli scritti più significativi sul tema sono stati raccolti da Franco Sbarberi in Norberto Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi. Scritti sul berlusconismo*, Dedalo, Bari 2004, edizione 2008.

⁷⁹ Norberto Bobbio, *Separazione come arte liberale*, in «La Stampa», 10 febbraio 1994.

politici alternativi. E, a confermare che non è stato creato un ‘regime’, lo stesso Berlusconi è stato condannato dalla magistratura con sentenza definitiva per alcuni reati, ha scontato la pena, è stato rimosso dal Senato e gli è stato inibito di candidarsi a cariche elettive per il periodo di tempo previsto dalla legge.

Quanto ai limiti della analisi bobbiana del berlusconismo, essa dà l’impressione di essere troppo focalizzata su ciò che ha detto e fatto Berlusconi e poco, o per nulla, attenta ad indagare come la sua proposta politica e culturale abbia avuto successo perché maggiormente in grado di cogliere le trasformazioni sociali e del costume intervenute. Le faglie identitarie attorno cui i partiti della prima repubblica si erano costituiti si erano incrinati se non dissolte, e nuove faglie identitarie si stavano affermando, ad esempio attorno alla Lega di Bossi con il suo richiamo identitario territoriale. Altre faglie rimanevano vive, malgrado il crollo del comunismo reale e la trasformazione del Pci: il discorso della discesa in campo di Berlusconi mostra la sua lucidità nel coglierlo. L’impressione è che l’analisi di Bobbio, su questi aspetti, sia rimasta sulla superficie dei fenomeni senza vedere ciò che ribolliva dietro.

8.2.1 Forza Italia partito ‘nuovo’

Forza Italia, soggetto politico totalmente nuovo, creato da Berlusconi e che vince le elezioni alla prima prova elettorale conquistando il governo del Paese, è indubbiamente «[...] un fenomeno nuovo che segnala un malessere profondo della nostra democrazia»⁸⁰, una reazione allo stato di cose esistente». Bobbio vede qui una analogia con la nascita del fascismo dopo la crisi del primo dopoguerra. In comune ritiene abbiano il carattere di radicale, rivendicata novità, nata come reazione alla situazione esistente: «Anche il fascismo fu un movimento nuovo, dichiaratamente nuovo, che nasceva come per reazione nei confronti della realtà politica e sociale che si era creata negli anni immediatamente successivi alla Prima Guerra Mondiale»⁸¹. Allo stesso modo Berlusconi è e si presenta «[...] come fondatore di un partito nuovo in contrapposizione [a]i vecchi partiti considerati decadenti, come i fascisti si presentavano nei confronti dei vecchi partiti dell’Italia liberale»⁸². Qui c’è la similitudine tra nascita del partito fascista e quella di Forza Italia, nel senso che entrambi nascono come partiti totalmente nuovi. Entrambi hanno l’ambizione di rispondere ad una crisi del sistema politico del loro tempo. Bobbio è lontano dall’estendere oltre la similitudine. Si limita a rimarcare l’analogia, si dice preoccupato perché ne vede la pericolosità. Allo stesso tempo è consapevole che è

⁸⁰ Norberto Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi*, Edizioni Dedalo, Bari 2004, edizione 2008, p.79.

⁸¹ *Ivi*, p. 75.

⁸² *Id.*, *Contro i nuovi dispotismi*, cit., p. 75.

proprio la radicale discontinuità di Forza Italia in quanto ‘partito nuovo’ ad essere una delle ragioni del suo successo.

Peraltro, pur pretendendosi quale portatrice di una genuina cultura liberale, che sarebbe sino ad allora sempre mancata in Italia, secondo Bobbio «[...] Forza Italia non si riallaccia affatto alla tradizione liberale italiana»⁸³ ed anzi è «[...] un partito eversivo, e Berlusconi se ne rende perfettamente conto»⁸⁴.

Non si tratta propriamente di un partito in senso tradizionale, ma di «[...] un insieme di comitati elettorali sparsi un po’ dappertutto nel paese»⁸⁵ la cui assoluta e strabiliante novità sta nel suo essere «[...] il primo partito personale di massa»⁸⁶ con una accentuata «[...] personalizzazione [che] è tipica del capo carismatico»⁸⁷. Bobbio ha chiaro come «[...] il partitone personale, a differenza dei partitini, è destinato a durare a lungo. Non tarderemo ad accorgercene»⁸⁸ perché non è frutto di una scelta improvvisata bensì di «[...] gestazione è stata lunga e meticolosamente curata»⁸⁹.

Berlusconi non solo ne è il fondatore ma ne accentua il carattere personale comunicando la sua identificazione con il soggetto politico, tra l’altro esibendo ovunque la propria faccia su giganteschi cartelloni pubblicitari diffusi in tutta Italia. Visto che si posiziona in contrapposizione rispetto ai partiti nei confronti dei quali vuole segnare una forte discontinuità, più che ‘partito’ cerca di definire Forza Italia come movimento di opinione. Ma se «[...] non è un partito si può sapere che cosa è?»⁹⁰.

È una domanda particolarmente rilevante, dato che la concezione di Bobbio della democrazia, in linea con tutto il pensiero democratico novecentesco, vede nei partiti l’elemento essenziale di ogni costituzione materiale in un sistema democratico, in quanto soggetti in grado di raccogliere e dare forma alle preferenze presenti nella società in modo che si trasformino in decisioni collettivamente vincolanti attraverso il Parlamento e il Governo. Senza partiti in grado svolgere questo ruolo, il pluralismo degenera in particolarismo. Per questo ritiene che sia necessario sapere cosa

⁸³ Ivi, p. 76.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Norberto Bobbio, *Quell'Italia modello Berlusconi*, in «La Stampa», 20 marzo 1994.

⁸⁶ Id., *Separazione come arte liberale*, in «La Stampa», 10 febbraio 1994.

⁸⁷ Id., *Un partito eversivo*, in Norberto Bobbio, Maurizio Viroli, *Dialogo intorno alla Repubblica*, cit.

⁸⁸ Norberto Bobbio, *Italica follia*, in «La Stampa», 22 ottobre 2000.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Norberto Bobbio, *Il partito fantasma*, in «La Stampa», 3 luglio 1994.

sia Forza Italia, trattandosi di un «[...] diritto di cittadini democratici»⁹¹ in un «[...] regime la cui principale caratteristica che lo contraddistingue dalle dittature è la visibilità del potere»⁹².

Non è un problema di poco conto si tratta niente meno di sapere a quale tipo di raggruppamento politico appartengano non partitini rilevanti e velleitari ... ma l'insieme concorde di cittadini ... che col proprio voto hanno dato vita al gruppo politico di maggioranza relativa che, come tale, ha il diritto di formare il governo e di eleggere il presidente del consiglio⁹³.

In un sistema democratico i partiti, pur trattandosi di associazioni private, svolgono «[...] eminenti funzioni pubbliche»⁹⁴. L'art. 49 della Costituzione Italiana prevede che «Tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale»⁹⁵. La norma prevede tanto il diritto a costituire i partiti quanto lo scopo della loro creazione che è quello di adempiere ad una finalità pubblica. La sostanza è la finalità di 'concorrere a determinare la politica nazionale', che il soggetto associativo si chiami 'partito', come scritto nella norma, o si chiami 'movimento' o in qualsiasi altro modo, rimane la rilevanza costituzionale e pubblica di una forma associativa tra i cittadini che concorre al governo del paese. Anche restando, quindi, ad una definizione di minima, l'associazione di persone che viene chiamata partito, ma che resta tale anche chiamandosi con altro nome come ad esempio 'movimento', ha come scopo quello di accordarsi «[...] per sollecitare certe decisioni politiche piuttosto che altre»⁹⁶.

Ma proprio perché i partiti concorrono ad elezioni per eleggere propri rappresentanti che determineranno decisioni collettivamente vincolanti, dovrebbero, per Bobbio, garantire, al proprio interno, democrazia, trasparenza, contendibilità delle posizioni di direzione.

Devono avere uno statuto che ne regola scopi e composizione la struttura interna i rapporti con le istituzioni come vi si accede quali gli obblighi dell'iscritto fra gli obblighi esiste anche quello di pagare una quota d'assicurazione quali sono i suoi

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Norberto Bobbio, *Il partito fantasma*, cit.

⁹⁵ Costituzione Italiana, cit., art. 49.

⁹⁶ Norberto Bobbio, *Il partito fantasma*, cit.

organi direzione di governo è assicurata e come è assicurata la democrazia interna?⁹⁷.

Nulla di tutto ciò pare esserci in Forza Italia e Bobbio constata, con amarezza e delusione, che il nuovo «Il partito personale è cosa diversa dal fatto che i partiti hanno un leader o dei leader»⁹⁸. A Bobbio l'affermarsi di un partito personale di massa pare inconcepibile, arrivando a considerarla «[...] una contraddizione in termini»⁹⁹. Un partito personale ritiene sia cosa del tutto diversa dalla necessaria presenza di una pluralità di leader presenti nei partiti che competono tra di loro per il controllo del partito stesso in vista della competizione elettorale per controllare, poi, con i propri eletti, Parlamento e Governo. Non c'è bisogno, per Bobbio, di ricordare l'ABC del pensiero politico novecentesco al riguardo, da Michels a Weber, da Kelsen a Schumpeter, da Duverger a Sartori a tanti altri. Nella formazione di un partito politico prima, per lui, dovrebbero venire l'identità, l'ideologia, la 'faglia'¹⁰⁰, attorno cui si definisce e costituisce il partito stesso. L'adesione al partito dovrebbe avvenire su questa base identitaria che riguarda valori, finalità, programmi, di certo non la identificazione quasi mistica con il leader. Inoltre, ci dovrebbe essere una contendibilità dei ruoli e del potere all'interno della associazione 'partito' allo scopo di ottenere le posizioni per competere nelle elezioni per il Parlamento e le altre cariche elettive pubbliche. Lo spaesamento, in Bobbio, è totale. Un partito programmaticamente autocratico, nel quale il fondatore e presidente decide in modo discendente i ruoli di contorno e sceglie chi candidare alle elezioni nelle istituzioni, non si era mai visto, almeno sino ad allora¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Norberto Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi*, cit., p. 74.

⁹⁹ Id., *Italica follia*, in «La Stampa», 22 ottobre 2000.

¹⁰⁰ Cfr. Seymour Martin Lipset, Stein Rokkan, *Party Systems and Voter Alignments: Cross National Perspectives*, The Free Press, New York 1967.

¹⁰¹ Da notare come, in anni più recenti, sia nato in Italia un altro 'movimento' personale che ha rifiutato di definirsi 'partito'. Si tratta del Movimento 5 Stelle fondato e di 'proprietà' di Beppe Grillo. Ironicamente va anche notato come tale movimento/partito abbia avuto uno straordinario successo in termini elettorali, diventando il primo partito alle elezioni politiche del 2013, senza usare le TV ed anzi con il divieto per i propri rappresentanti di partecipare a trasmissioni televisive pena l'espulsione dal movimento stesso. Bobbio in Berlusconi ha visto una anomalia che rompeva i suoi schemi concettuali. Non ha visto, e forse non poteva prevedere, quanto in realtà di trattasse di un fenomeno tanto nuovo quanto non unico e semmai di un nuovo idealtipo da considerare nella teoria politica.

8.2.2 'L'unto del Signore'

Non si può certo dire che Bobbio veda in Berlusconi l'individuo cosmico-storico visto da Hegel al passaggio di Napoleone. Dà l'impressione, anzi, di vederlo in modo così radicalmente negativo da non cogliere come, nella sua persona, si andassero a sedimentare elementi che anticipavano evoluzioni comuni ad altri sistemi politici democratici. Anche Gianfranco Pasquino, di recente, ha osservato come la animosità antiberlusconiana di Bobbio mostri una sua «[...] inadeguata comprensione del problema che solo in parte era costituito da Berlusconi e che era molto più attribuibile al sistema politico, istituzionale, elettorale e sociale che ha consentito, persino incoraggiato l'avvento di Berlusconi e la sua durata più che ventennale sulla scena politica italiana»¹⁰².

L'occhio descrittivo del filosofo e dello scienziato politico pare essere sfocato da convinzioni valoriali così distanti da quelle rappresentate dal fenomeno nuovo. L'accentuarne la specificità, la quasi unicità, fa velo a cogliere elementi che negli anni successivi avrebbero segnato cambiamenti comuni anche in altri Paesi. Bobbio ha, anzitutto, un distacco epidermico, antropologico nei confronti del tipo Berlusconi che non vede come «[...] un avversario politico come gli altri»¹⁰³. Distacco antropologico che si sostanzia nel suo «[...] modo personalistico e da megalomani di definirsi l'unto del Signore e di dichiararsi [...] il migliore, invadendo il paese di giganteschi manifesti che raffigurano il suo volto e così dando un esempio senza precedenti di personalizzazione della politica»¹⁰⁴. Bobbio insiste molto su questa dimensione egotica: «Berlusconi è un uomo che ha una autostima di sé immensa, un vero e proprio complesso di superiorità»¹⁰⁵. Sembra qui dimenticare un autore e un libro che pure gli sono cari, l'Elias Canetti di *Massa e potere*, nella cui seconda parte Canetti restituisce una insuperata analisi del rapporto inestricabile tra il potente e la sua dimensione paranoica. Questo per dire che, ciò che Bobbio dà l'impressione di considerare una dimensione propria del solo Berlusconi in quanto potente, in realtà è una dimensione che inerisce i potenti in genere, dentro e fuori dai regimi democratici, e che certamente riguarda tutti gli autocrati ma che può lambire anche i politici in sistemi democratici. Certo, nella democrazia italiana non era mai successo e, sino ad allora, il fatto sarebbe stato inconcepibile. Da notare, in ogni caso, che la 'straordinarietà' del politico Berlusconi, scelto democraticamente dai cittadini, non può essere ridotta del tutto ad una sua unicità. Dopo di lui, in Italia e

¹⁰² Gianfranco Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, cit., p. 50.

¹⁰³ Norberto Bobbio, *Può un politico dirsi 'unto del Signore?*, in «La Stampa», 26 aprile 2001.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Norberto Bobbio, *L'uomo tirannico*, p. 81, già in Norberto Bobbio, Maurizio Viroli, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

in vari paesi democratici dell'Occidente, avremmo assistito a fenomeni simili, da ultimo con Donald Trump negli Stati Uniti.

Bobbio ascrive la figura di Berlusconi a quella classica del tiranno, che ritiene di potere fare tutto, perché «[...] ritiene che per lui sia lecito quello che comuni mortali sognano»¹⁰⁶. Si tratta di una personalità autoritaria, tipologia che ha caratteristiche ben note e documentate, «[...] l'assoluta fiducia in sé stessi, nelle proprie possibilità di risolvere i più difficili problemi non solo per sé stessi ma anche per gli altri. Il suo motto preferito è: lasciate fare a me, lavoro per voi»¹⁰⁷.

8.2.3 I pericoli della videocrazia

Il liberalismo pluralista di Bobbio, che vede nella poliarchia la miglior garanzia di libertà, grazie ai meccanismi di *check-and-balance* sia tra i poteri dello Stato (legislativo, esecutivo, giudiziario) che tra i poteri reali nella società, nella costituzione materiale della società civile, la hegeliana *Verfassung*, non può che dirsi preoccupato della concentrazione, nella stessa persona, di troppi poteri incluso quello ideologico attraverso il controllo del sistema televisivo. Berlusconi presidente del Consiglio si trova, infatti, a controllare sia le proprie TV private che la TV pubblica.

Nel settore decisivo per la garanzia delle principali libertà, la formazione dell'opinione pubblica, la cui libera espressione è il fondamento di uno stato libero, detiene il monopolio delle televisioni private, facendo nascere quella incompatibilità tra la sua attività di imprenditore e quella di protagonista della vita politica che è stata chiamata eufemisticamente conflitto di interessi»¹⁰⁸.

«Nessuna democrazia può sopportare che il capo di uno dei due schieramenti politici alternativi sia anche il detentore di un quasi monopolio delle televisioni private»¹⁰⁹.

Il tema della rilevanza delle TV nel determinare gli orientamenti culturali e politici dei cittadini è un tema che, a cavallo di fine secolo scorso, ha visto prese di posizione di vari intellettuali (tra gli altri Karl Popper, Giovanni Sartori, Danilo Zolo, lo stesso Bobbio) che hanno evidenziato i pericoli da ciò derivanti per la libera formazione della volontà da parte dei cittadini. Si è parlato di videocrazia. Sartori ha osservato come, con la prevalenza delle narrazioni costruite per immagini sulla parola scritta e detta, viene meno la capacità delle persone di ragionare per concetti e c'è quindi una drammatica semplificazione dell'universo di senso. Le persone, in

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Norberto Bobbio, *Separazione come arte liberale*, in «La Stampa», 10 febbraio 1994.

¹⁰⁸ Norberto Bobbio, *Separazione come arte liberale*, cit.

¹⁰⁹ Id., *La lezione dei 12 referendum*, in «La Stampa», 13 giugno 1995.

questo modo, verrebbero più facilmente influenzate dai modelli culturali e valoriali diffusi dalle TV¹¹⁰, «[...] attraverso l'immagine che entra insistentemente nelle case di tutti, e si fissa nella memoria ben più che un discorso»¹¹¹. Bobbio è tra quelli che ritiene che «[...] Il potere di indottrinamento della televisione [sia] davvero spropositato»¹¹² e constata si sia in presenza «[...] di una videocrazia trionfante»¹¹³. La bocciatura dei tre referendum popolari¹¹⁴ per modificare la legge Mammi ed introdurre delle limitazioni al numero degli spot televisivi «[...] ha dimostrato che il possesso quasi esclusivo delle televisioni private nelle mani di uno schieramento politico è una forza irresistibile»¹¹⁵. Addirittura, si è «[...] riusciti persino a convincere la maggioranza dei votanti che spot è bello»¹¹⁶. Per Bobbio c'è una limitazione nella libertà di espressione delle diverse opinioni perché condizionata dai mezzi di comunicazione di massa, un tempo la sola stampa (il 'quarto potere') e oggi prevalentemente le TV, specie ora che c'è l'anomalia della concentrazione in una unica persona «[...] del quasi monopolio delle televisioni private»¹¹⁷.

E si fa la domanda retorica se a dare maggior credibilità alla destra berlusconiana sia «[...] una meditata valutazione positiva della sua azione politica»¹¹⁸ oppure siano i «[...] mezzi impiegati per farla conoscere»¹¹⁹. Pare convinto che la asimmetria nella disponibilità dei mezzi di comunicazione di massa renda impari la partita tra «[...] le azioni positive della sinistra [...] non [...] sufficientemente conosciute

¹¹⁰ Cfr. Giovanni Sartori, *Videopolitica*, cit.

¹¹¹ Norberto Bobbio, *Quell'Italia modello Berlusconi*, in «La Stampa», 20 marzo 1994.

¹¹² Id., *La lezione dei 12 referendum*, in «La Stampa», 13 giugno 1995.

¹¹³ Id., *Quell'Italia modello Berlusconi*, in «La Stampa», 20 marzo 1994.

¹¹⁴ La legge 6 agosto 1990, n. 223 (detta anche 'legge Mammi' dal nome del suo promotore on. Oscar Mammi esponente del PRI) fu una legge di riordinamento del sistema radiotelevisivo italiano che, in sostanza, consentiva alle TV di Berlusconi di non essere più fuorilegge. A ridosso della sua approvazione in Parlamento, in polemica con questa scelta, si dimisero dal Governo di centro-sinistra cinque ministri della DC tra i quali anche l'attuale presidente della Repubblica Sergio Mattarella. Contro tale norma vennero promossi tre referendum abrogativi che si tennero nella primavera del 1995 e che vennero tutti e tre bocciati dagli elettori.

¹¹⁵ Norberto Bobbio, *La lezione dei 12 referendum*, in «La Stampa», 13 giugno 1995.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Id., *La regola della democrazia*, in «La Stampa», 17 aprile 1996.

¹¹⁸ Id., *Vince con la pubblicità*, p. 69, già in «Reset», n. 64, gennaio- febbraio 2001.

¹¹⁹ *Ibidem*.

perché non trasmesse al pubblico [e le] promesse sbandierate con una propaganda così assillante e ossessiva»¹²⁰.

È difficile non notare come l'unilateralità della tesi di Bobbio sia in parte consolatoria, quasi ad esorcizzare la difficoltà a capire come l'apparire del 'cigno nero' Berlusconi si iscriva appieno nelle faglie identitarie della società italiana. La materialità delle preferenze (valori, interessi) che si esprime allora e in seguito nel voto a Forza Italia, è difficilmente riducibile solo ad un grande imbroglio costruito grazie al grande fratello televisivo. Rimane

L'incompatibilità fra libero mercato e quasi monopolio dei mezzi di comunicazione di massa nelle mani di una sola impresa, altro è la ben più stridente incompatibilità, senza precedenti negli altri paesi democratici, tra il possesso di questi mezzi essenziali per la formazione del consenso ed esercizio di un'attività, come l'attività politica in un regime democratico, in cui il potere si conquista esclusivamente attraverso il consenso¹²¹.

E questa è una anomalia italiana che «[...] non ha precedenti in paesi democraticamente più maturi del nostro [e che vede una] unificazione del potere politico col potere economico e col potere culturale - attraverso il potentissimo strumento della televisione, incomparabilmente superiore a quello dei giornali che tuttavia furono chiamati il quarto potere»¹²².

8.2.4 Concentrazione antiliberale di poteri

Per un liberaldemocratico quale Bobbio, l'unificazione nelle mani di una stessa persona del potere economico, di quello ideologico e ora anche di quello politico, è quanto di più lontano ci possa essere da una cultura politica liberale.

Per contrastare la unificazione dei poteri in mano ad una sola persona, il pensiero politico ha individuato strumenti ed istituzioni atti ad evitare l'abuso che potrebbe derivare da chiunque possieda un qualche potere. È il tema del potere che controlla il potere, declinato modernamente nel concetto di pluralismo e di poliarchia. Il rimedio è, quindi, il contrasto alla concentrazione «[...] di poteri nelle mani di un solo individuo o di un solo gruppo»¹²³, favorendo semmai il loro frazionamento. Bobbio ricorda come «[...] l'unificazione dei tre poteri in un solo uomo o in un solo

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Norberto Bobbio, *Confine tra politica e potere tv*, in «La Stampa», 21 maggio 1995.

¹²² *Id.*, *Separazione come arte liberale*, in «La Stampa», 10 febbraio 1994.

¹²³ *Ibidem*.

gruppo ha un nome ben noto nella teoria politica. Si chiama, come la chiamava Montesquieu, dispotismo»¹²⁴.

Non si limita a parlare di semplice populismo bensì di vero e proprio dispotismo perché

forme significative e intrecciate di dominio di poteri pubblici e privati sembrano indicative [...] una concezione neo-patrimoniale dello Stato in cui il governo, attraverso il capo e la sua maggioranza parlamentare ha reintrodotta la pratica colaudata di una legislazione *sibit et suis*¹²⁵.

Con la preoccupazione di una novità negativa per la democrazia «[...] l'avvento del demagogo oligarchico che controlla dall'alto vasti settori dell'informazione pubblica e privata».

L'affermarsi dei partiti personali, quale quello di Berlusconi, rendono evidente la promessa non mantenuta della democrazia relativa alla creazione di un cittadino migliore proprio grazie al consolidarsi delle procedure ed istituzioni democratiche. Ci trova invece con i simboli della democrazia, cioè le piazze che simboleggiano la partecipazione dei cittadini, che si svuotano e con l'affermazione di un demagogo oligarchico. Bobbio non avrebbe avuto il tempo di vedere come questo fenomeno non si sarebbe limitato al solo caso italiano ma sarebbe diventato uno dei fenomeni di trasformazione delle 'democrazie reali' anche in altri paesi dell'Occidente.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Franco Sbarberi, *Le sfide neilluministiche di Bobbio*, postfazione a Norberto Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi*, cit., p. 109.

9 - Bibliografia

9.1 Scritti di Norberto Bobbio

1945

Bobbio Norberto, *Le due facce del federalismo* in Giustizia e Libertà, 7 giugno 1945, ristampato in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli editore, Roma 1999, pp. 7-10.

-, *Stato e democrazia* in «*Lo Stato Moderno*», pubblicato in 3 puntate rispettivamente il 20 luglio, 5 agosto e 20 agosto 1945.

-, *Istituzioni e costume democratico*, in «Giustizia e libertà», n. 165, martedì 6 novembre 1945, ristampato in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., pp. 31-34.

1946

-, *I partiti politici in Inghilterra*, conferenza tenuta a Roma il 7 aprile 1946, ora in N. Bobbio, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, cit., pagg. 47-71.

-, *Società chiusa e società aperta*, in «*Il Ponte*», II, n.12. 1946, rist. in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, a cura di Tommaso Greco, Donzelli Editore, Roma 1996, pp.87-97.

-, *La persona e lo stato*, prolusione inaugurale alla inaugurazione dell'anno accademico dell'Università di Padova letta il 6 novembre 1946, pubblicata nell'annuario dell'Università di Padova, Successori Penada Stampatori, Padova 1948, riprodotta in Id., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli Editore, Roma 1996, pp. 72-86.

1948

-, *Introduzione al De cive*, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, pp. 9-40.

1951

-, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in AA.VV., Arti Grafiche Plinio Castello, Torino 1951, pp.53-70. Lezione tenuta a Torino il 4 maggio 1951 su invito della Scuola di applicazione d'arma.

1953

-, *Teoria della giustizia. Lezioni di filosofia del diritto*, Aragno, Torino 1953, edizione 2012.

1955

-, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, 2° edizione 1995 (introduzione Franco Sbarberi).

-, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in «Rivista di filosofia», volume. XLVI, n. 3, luglio 1955.

1956

-, *Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria*, pubblicato originariamente in «Nuovi Argomenti», IV (luglio-ottobre 1956), n. 21-22.

1958

-, *Nota sulla dialettica in Gramsci*, in AA.VV., *Studi gramsciani, Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti, Roma 1958, 2a edizione 1969.

1959

-, *Gaetano Mosca e la scienza politica*, in «Giornale Degli Economisti e Annali Di Economia», vol. 18, no. 9/10, EGEA SpA 1959, pp. 471–90, <http://www.jstor.org/stable/23237425>.

-, *Quale democrazia?*, in AA.VV., *Prospettive di cultura 1959*, presentazione di Bazoli S., in *Incontri di cultura bresciana. Quaderno I 1959*, Tipografia delle industrie grafiche bresciane, Brescia 1959. Ristampa Bobbio N., *Quale democrazia*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009.

1965

-, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.

-, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 1965, edizione 2011.

1966

-, *Hegel e il giusnaturalismo*, Relazione introduttiva al VI Congresso internazionale della «Hegel Gesellschaft» - Praga, 4-11 settembre 1966, «Rivista di filosofia» 1966, pp. 379-407, riprodotta in (a cura di) C. Cesa, *Hegel e il giusnaturalismo, Il pensiero politico di Hegel guida storica e critica*, Laterza Bari 1979, pp. 5-33.

1967

-, *Gramsci e la concezione della società civile*, in AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 75-100.

1969

- , *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1969, 1990, edizione 1995.
- , *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1969, seconda edizione accresciuta 1996, edizione 2001.

1976

- , *Marx pluralista?*, in «La Stampa», 28 novembre 1976
- , *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, Torino 1976.
- , *Essere liberi oggi*, in «La Stampa», 1° dicembre 1976.
- , *Al principe non si addice la Repubblica*, intervista a cura di R. Balbi in «La Repubblica», 24 settembre 1976.
- , *Che cos'è il pluralismo*, in «La Stampa», 21 settembre 1976.
- , *Come intendere il pluralismo*, in «La Stampa», 22 settembre 1976.
- , *Eguaglianza e egualitarismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LIII, n. 3 1976, rist. in Id., *Eguaglianza e egualitarismo*, in Id., *Teoria generale della politica*, Michelangelo Bovero (a cura di), Torino, Einaudi 1999.
- , *Pluralismo*, in Id., Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990, pp. 717-723.
- , *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino 1976, edizione 1977.

1977

- , *Dalla struttura alla funzione*, Edizioni di comunità, Milano 1977.
- , *Egemonia e Democrazia*, intervista in «Quaderni di Mondoperaio», Edizioni Avanti! 1977.

1978

- , *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1978, edizione 1985.

1979

- , *Mutamento politico e rivoluzione: Lezioni di filosofia politica*, Lezioni dell'ultimo corso tenuto presso l'Università di Torino nell'anno accademico 1978/79, Donzelli Editore, Roma 2021.

1980

- , *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino, volume IV, tomo I, 1980, pp. 279-317.
- , *Il giusnaturalismo*, in AA.VV., *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, collana diretta da Luigi Firpo, vol. IV. *L'età moderna*, 1, UTET, Torino 1980, pp. 491-558.

-, *Hobbes e le società parziali*, Conferenza tenuta alla Biblioteca Filosofica di Torino il 18 febbraio 1980, in «Quaderni della biblioteca filosofica di Torino», nr. 59, Torino 1981, pp. 375-394.

1981

-, *C'è in Italia un potere invisibile*, «Lettera ai compagni», anno 13, n. 5, maggio 1981.

-, *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, in *Crisi morale e crisi delle istituzioni*, Interventi di Norberto Bobbio, Arturo Carlo Jemolo, Alessandro Galante Garrone, in «Nuova Antologia», n. 2137, Gennaio-Marzo 1981, pp. 3-11.

-, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.

-, *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in Norberto Bobbio, Claus Offe, Siro Lombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 33-72.

-, *I poteri invisibili*, in «Nuova Antologia», n. 2139, Luglio-Settembre 1981, pp. 23-24.

1982

-, *I diritti, la pace e la giustizia sociale*, in AA.VV., *La pace*, Edizioni Cens, Liscate (MI) 1982.

1983

-, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET, Milano 1983, edizione TEA 1990.

-, *I vincoli della democrazia*, in Dini Vittorio, Manconi Luigi (a cura di), *La politica possibile*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1983.

1984

-, *La democrazia e il potere invisibile*, «Rivista italiana di scienza politica», a. X, agosto 1980, n. 2, rist. in Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, 2^a edizione 1991.

-, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, edizione 1995.

-, *Il potere in maschera*, «Nuova Antologia», n. 2152, Ottobre-Dicembre 1984, pp. 82-87.

-, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, edizione 1984.

1985

-, *Pubblico/privato*, in *Enciclopedia Einaudi*, volume XIII, Einaudi, Torino, 1981, ristampata in Bobbio N., *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985.

-, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985.

-, *Può sopravvivere la democrazia?*, in R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti (a cura di), *I limiti della democrazia*, Liguori editore, Napoli 1985, pp. 41-49.

-, *Quale riformismo*, in «Quaderni di Mondoperaio», maggio 1985.

1986

-, *Congedo*, in L. Bonanate, M. Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 243-253.

1987

-, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in «Teoria politica», III (1987), 3, pp. 3-17, ora in Id., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999.

-, *Democrazia*, in (a cura di) Giuseppe Zaccaria, *Lessico della politica*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

1988

-, *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*, in «Mondoperaio», 41 (1988), 3, pp. 57-60, ora con il titolo *Il primato dei diritti sui doveri*, in Id., *Teoria generale della politica*, cit., pp. 431-440, p. 438.

-, *Le basi della democrazia, in Verso la pace: come imparare la pace studiando la storia*, Elle Di Ci, Torino 1988.

-, *La democrazia realistica di Giovanni Sartori*, in «Teoria politica», Fascicolo IV, n.1 1988, pp. 149-158.

1989

-, *Socialismo liberale*, L'Unità, Roma 1989.

-, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, edizione 2004.

-, *L'eredità della grande rivoluzione*, in «Nuova Antologia», a. 124, vol. 562, n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 87-100, ora in *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 121-141.

-, *Il modello giusnaturalistico*, in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, ebook.

-, *Il terzo assente*, Edizioni Sonda, Milano 1989.

-, *Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

-, *L'eredità della grande rivoluzione*, in «Nuova Antologia», n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 53-60.

1990

- , *Democrazia e segreto*, in AA.VV., *Il trattato segreto*, a cura di P. Fois, Cedam, Padova 1990, pp. 16-31 ora in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 350
- , *Democrazia* in (a cura di) Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990, pp. 287-297.
- , *Diritto*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Disobbedienza civile*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Dispotismo*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Élites, Teoria delle -*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Fanatismo*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Governo misto*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- , *Legalità*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Marxismo*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Oligarchia*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Oligarchia*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet Torino 1983, edizione 1990, pp. 698-701.
- , *Pace*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Pacifismo*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Pluralismo*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.

- , *Politica*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Scienza politica*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Società civile*, in (a cura di) Bobbio Norberto, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, prima edizione TEA, Milano 1990.
- , *Un passo oltre il comunismo storico*, in «L'Unità», 25 gennaio 1990.

1991

- , *I diritti dell'uomo oggi*, Conferenza tenuta il 14 giugno 1991 in occasione della Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico, ora in «Giornaledifilosofia.net», www.filosofia.it, ultimo accesso 15 aprile 2022.
- , *Quale socialismo nell'età dei diritti?*, intervista a cura di Mario Baccianini, in «Avanti!», 20/21-1-1991.
- , *Morale e politica*, in «Nuova Antologia», n. 2179, Luglio-Settembre 1991, Le Monnier, Firenze.

1992

- , *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

1993

- , *Invito a rileggere Marx*, in «Teoria politica», a. 9, n. 2, 1993, p. 3-8.

1994

- , *Elogio della mitezza*, Linea d'ombra Edizioni, Milano 1994.
- , *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1994.
- , *Arcana imperii: verità e potere invisibile*, in AA.VV., *Le ragioni della memoria: interventi e riflessioni a vent'anni dalla strage di Piazza della Loggia*, Grafo, Brescia 1994.
- , *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

1995

- , *Destra e sinistra*, Donzelli Editore, Roma 1994, II Edizione 1995.
- , *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995. (ristampa voci già pubblicate in dell'*Enciclopedia del Novecento*, uscite rispettivamente nei volumi II (1977) e III (1978), pp. 355-64 e 994-1005.)

1996

- , *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996.
- , *Commemorazione di Erasmo da Rotterdam*, testo nel 1996 presso l'Università di Torino, pubblicata in versione integrale in «Il Foglio», n. 231, luglio 1996.

1997

- , *I tiranni invisibili*, intervista a cura di Giancarlo Bosetti, in «L'Unità», 3 maggio 1997
- , *Verso la Seconda Repubblica*, La Stampa, Torino 1997.
- , *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Dal fascismo alla democrazia*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.
- , *Marx non è morto*, in «L'Unità», Venerdì 23 maggio 1997.

1998

- , *Perché il comunismo degenerò dovunque*, intervista a cura di Giancarlo Bosetti, in «L'Unità», 3 aprile 1998.

1999

- , *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999.
- , *Ragioni della filosofia politica*, in AA.VV., *Studi in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, F. Angeli, Milano 1990, vol. IV, pp. 175-188, riprodotto anche in Id., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999; Id., *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1997, edizione 1999; Id., *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, in AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari 1971, pp. 23- 29, riprodotto anche in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999, p. 5.

2001

- , *Bobbio-Rutelli: dialogo sulla democrazia*, A. Papuzzi (a cura di), in «La Stampa», 9 febbraio 2001.
- , *Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i lumi: intervista al filosofo sull' illuminismo ieri e oggi*, intervista a cura di G. Bosetti), in «La Repubblica», 25 gennaio 2001.
- , *Forza Italia è un partito eversivo, 'nuovo' come lo fu il fascismo*, intervista in «L'Unità», 1° giugno 2001.

2004

- , *Contro i nuovi dispotismi*, Edizioni Dedalo, Bari 2004, edizione 2008, raccolta di scritti a cura di Enzo Marzo, Franco Sbarberi.

2014

-, *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, Testi inediti a cura e con una introduzione di Cesare Pianciola e Franco Sbarberi, Donzelli, Roma 2014.

9.2 Studi su Norberto Bobbio

- Altan Tullio C., *Forze disgreganti nella società italiana. La polemica sul pluralismo: un'altra risposta a Bobbio*, in «La Stampa», 6 ottobre 1976.
- Amato Giuliano, *Postfazione. Socialismo liberale: l'ossimoro tiene*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp.206-212.
- Anderson Perry, *Destra e sinistra, il caso non è chiuso*, in «Reset», n. 44, gennaio 1998, p. 10-16.
- Bodei Remo, *Riforme e rivoluzione*, in L. Bonanate , M. Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 135-178.
- Bonanate Luigi, *Bobbio, la pace, le Nazioni Unite*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 225-232.
- Bonanate Luigi, Bovero Michelangelo (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986.
- Bonanate Luigi, Bovero Michelangelo (a cura di), *Sulla rivoluzione, problemi di teoria politica*, Franco Angeli, Milano 1990.
- Bonanate Luigi, *La via d'uscita del federalismo*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 173-178.
- Bonanate Luigi, *Le relazioni tra gli Stati*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 151-170.
- Bosetti Giancarlo, *Un collezionista di ossimori*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 7-13.
- Bovero Michelangelo (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2011, prima ed. digitale 2014.
- Bovero Michelangelo, *Antichi e moderni: Norberto Bobbio e la «lezione dei classici»*, in Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 227-239.
- Bovero Michelangelo, *Introduzione a N. Bobbio.*, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, pp. IX-LXVI.
- Bovero Michelangelo, *La teoria generale della politica. Per la ricostruzione del «modello bobbiano»*, pp.79-107, in Rossi Pietro (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Bari-Roma, 2005 con scritti di Gustavo Zagrebelsky, Massimo L.

- Salvadori, Riccardo Guastini, Michelangelo Bovero, Pier Paolo Portinaro, Luigi Bonanate..
- Bovero Michelangelo , *La teoria generale della politica. Per la ricostruzione del modello bobbio*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 79-107.
- Bovero Michelangelo, Pazé Valentina (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Bovero Michelangelo, *Un realista insoddisfatto*, in Corrado Ocone, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 149-166.
- Cacciari Massimo, *Bobbio borghese scomodo*, in «L'Espresso», 22 gen. 2004, pp. 84-85.
- Calloni Marina, *Scienza, morale e vita umana: i nuovi dilemmi*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 189-203.
- Cardini Franco, *Destra e sinistra: Dibattito sul libro di N. Bobbio*, a cura di Filippo Focardi, in «Eidos», n. 4, settembre 1995, p. 13-15.
- Carioti Antonio, *Rassegna degli attacchi e degli attaccanti*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp.45-55.
- Casadei Thomas, *Dialogo, libertà, intellettuali (e militanza): note intorno alla nuova edizione di Politica e cultura di Norberto Bobbio*, «La Cultura», Fascicolo 2, agosto 2006.
- Cerroni Umberto, *Dialogo con Bobbio*, in «Rinascita», 46 del 21 novembre 1975.
- Cerroni Umberto, *Società e Stato*, in Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 107-134.
- Cerutti Furio, *Kantiano nel cuore, hobbesiano nello sguardo*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 167-172.
- Cesa Claudio, *La lezione politica di Hegel*, in Bonanate L., M. Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 83-106.
- Claverini Corrado, *Norberto Bobbio e la storia della filosofia italiana*, in «Rivista di Politica», Numero 1, Gennaio-marzo 2021, pp. 103-110.
- Cofrancesco Dino, *Il diritto di criticarlo*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp.78-90.

- Cofrancesco Dino, *Norberto Bobbio e la sconfitta dell'Utopia*, in «Messaggero Veneto», 23 ottobre e 25 novembre 1991.
- Lucio Colletti, *Quale sinistra dopo il Muro*, in «Corriere della sera», 20 mar. 1994.
- Córdoba Gómez Luis Antonio, *Liberalism and democracy from Norberto Bobbio's perspective*, ISSN 1405-1435, UAEMex, num. 48, September - December 2008, pp. 19-38,
- Córdoba Gómez Luis Antonio, *Liberalism and democracy from Norberto Bobbio's perspective*, in «Convergencia», num. 48, September - December 2008, UAEMex, Mexico
- Costa Pietro, *Una filosofia militante? Rileggendo 'Politica e cultura' di Norberto Bobbio*, in «Iride», Fascicolo 3, dicembre 2005.
- Curi Umberto, *Coerenza e rigore, la sua eredità*, in «Trentino», 10 gen. 2004, p. 4-5.
- D'Orsi Angelo. *Norberto Bobbio*, in «Rivista Di Storia Della Filosofia» (1984-), vol. 63, no. 1, 2008, pp. 151-166.
- Damiani Gianluca, *Norberto Bobbio e la possibilità di una politica scientifica*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 135-146.
- De Giovanni Biagio, *Che cosa cambia quando intervengono le masse*, in 'Rinascita', a. 33, n. 38, 24 settembre 1976;
- Diciotti Enrico, *Democrazia e liberalismo in Bobbio*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 53-70
- Dogliani Mario, Marcenò Valeria, *Norberto Bobbio e i diritti dell'uomo*, in «Diritto pubblico», fascicolo 1, gennaio-aprile 2008, pp. 169-184.
- Fabbrini Sergio, *Bobbio e gli sviluppi delle democrazie contemporanee*, in «Teoria Politica», n.1, 2005.
- Fedele Marcello, *Spontaneismo e pluralismo*, in 'Rinascita', n. 398, 1° ottobre 1976.
- Ferrajoli Luigi, Di Lucia Paolo (a cura di), *Diritto e democrazia nella filosofia di Norberto Bobbio*, Giappichelli Editore, Torino 1999.
- Ferrajoli Luigi, Di Lucia Paolo, (a cura di), *Diritto e democrazia nella filosofia di Norberto Bobbio*, Giappichelli Editore, Torino 2016.
- Ferrajoli Luigi, *Diritto e comportamenti*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 179-183.
- Ferrari Vincenzo, *Bobbio e la sociologia del diritto*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 101-106.

- Galasso Giuseppe, *Chi è più pluralista ha il premio*, in 'L'Espresso', n. 42, 17 ottobre 1976, p. 21.
- Galotta Gianluca, *Vent'anni da 'Destra e sinistra' Rileggiamo oggi la discussione*, in «Reset», Dossier, n.148, 24 Gennaio 2014, www.reset.it/articolo/eredita-di-destra-e-sinistra-a-ventanni-dalla-pubblicazione.
- Giannetti Roberto, *Quale democrazia? Democrazia e disincanto nel pensiero politico di Norberto Bobbio*, in «Rivista di Politica», Numero 1, Gennaio-marzo 2021, pp. 111-124.
- Giannetti Roberto, *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggi sul pensiero politico di Norberto Bobbio*, Edizioni Plus, Pisa University Press, Pisa 2006.
- Giolitti Antonio, *Pluralismo e compromesso*, in 'La Stampa', 12 ottobre 1976.
- Glötz Peter, *Vorrei una sinistra col muso più duro*, in «L'Unità», 30 novembre 1992.
- Greco Tommaso, *Norberto Bobbio: un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli Editore, Roma 2000.
- Grosso Enrico, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta nel pensiero di Norberto Bobbio*, in «Rivista AIC Associazione Italiana Costituzionalisti», nr. 4/2015 del 02/10/2015.
- Guastini Riccardo, *La teoria generale del diritto*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 51-78.
- Guglielminetti Enrico (a cura di), *Destra/sinistra*, numero speciale di «Spazio filosofico», n. 22, 2/2018, <https://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2018/12/SPAZIOFILOSOFICO22.pdf>, con contributi anche di Marco Tarchi, András Láncki, Ugo Perone, Franco Cardini, Roberto Chiarini.
- Ingrao Pietro, *Discutendo di questa 'parolaccia' che è l'egemonia. Risposta a Craxi, Bobbio, Zaccagnini*, in 'Rinascita', a. 33, n. 48, 3 dicembre 1976, pp. 5-6.
- Ingrao Pietro, *Il pluralismo*, in 'La Stampa', 7 ottobre 1976.
- La Malfa Ugo, *Pluralismo e socialismo*, in 'La Stampa', 9 ottobre 1976.
- Lagi Sara, *La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)*, in «Teoria politica», Nuova serie Annali [Online], 7 | 2017, online dal 01 maggio 2020, consultato il 26 maggio 2020. URL: journals.openedition.org/tp/752.
- Losano Mario G., *Norberto Bobbio. Una biografia culturale*, Carrocci, Firenze 2018.
- Maffettone Sebastiano, *Troppo realismo può far male*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 105-115.

- Magni Sergio Filippo, *Libertà negativa e positivo in Bobbio. Alcune considerazioni*, in «Filosofia politica», Fascicolo 1, aprile 2001.
- Marcenò Valeria, *Bobbio 'al di là di Kelsen'. Il superamento dell'etica dell'indifferenza*, in «Rivista AIC Associazione Italiana dei Costituzionalisti», nr. 4/2015 30-10-2015.
- Matteucci Nicola, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio*, in Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 149-178.
- Mauricio Maldonado Muñoz, *La democrazia in Bobbio: una visione 'panoramica'*, in Saporiti Michele (a cura di), *Norberto Bobbio: rigore intellettuale e impegno civile*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 79-96.
- Meaglia Piero, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1994.
- Oliveri Federico, *Quale pacifismo giuridico oggi? Una ricostruzione sistematica a partire da Norberto Bobbio*, in «Scienza e pace», Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace - Università di Pisa, n. 38, luglio 2016.
- Ocone Corrado, *Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio Editori, Venezia 2003.
- Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003.
- Orlandi Flavio, *Il pluralismo negato*, in 'La Stampa', 14 ottobre 1976.
- Palano Damiano, *Il dovere del pessimismo. Sulle tracce del realismo 'illuminista' di Norberto Bobbio*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 147-163.
- Palano Damiano, *La democrazia senza qualità. Appunti sulle «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Uni Service, Trento 2010.
- Palano Damiano, Ragazzoni David, *I 'Saggi sulla scienza politica in Italia' di Norberto Bobbio cinquant'anni dopo (1969-2019): nodi teorici e interpretativi*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 87-90.
- Pasquino Gianfranco, *Crisi permanente» e sistema politico: una ricostruzione del pensiero politologico di Norberto Bobbio*, in Bonanate L., M. Bovero (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 197-226.
- Pasquino Gianfranco, *In memoriam: Norberto Bobbio (1909-2004)*, in «Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione», n.3, 2003.
- Pasquino Gianfranco, *Ottime regole per l'ottima repubblica*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 116-121.

- Pasquino Gianfranco, *Bobbio e Sartori Capire e cambiare la politica*, Egea Editore - Università Bocconi Editore, Milano 2019.
- Pasquino Gianfranco, *La scienza politica di Norberto Bobbio*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 91-102.
- Passerin d'Entreves Alessandro, *Nessuna verità di Stato. Una postilla a Bobbio sul pluralismo*, in «La Stampa», 29 settembre 1976.
- Pazé Valentina, *Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo*, in «Rivista Teoria Politica», fascicolo 1, 2005.
- Peces-Barba Martínez Gregorio, *Bobbio: politica e diritti*, in Bovero Michelangelo (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2011, ebook 2014.
- Piemontese Felice, *Le risposte del Pci sul pluralismo*, in «l'Unità», 17 settembre 1976.
- Pietro Rossi, *Max Weber e la teoria della politica*, in Bonanate Luigi, Bovero Michelangelo (a cura di), *Per una teoria generale della politica*, Passigli Editore, Firenze 1986, pp. 51- 82.
- Piomalli Eleonora, *Il futuro della democrazia nel tempo presente. Promesse non mantenute e speranze della democrazia, trent'anni dopo*, in «Nuova antologia», a. 151, aprile-giugno 2016, Vol. 616° - Fasc. 2278, Le Monnier, Firenze 2016, pp. 327-343.
- Piomalli Eleonora, *Il necessario legame di democrazia e diritti: considerazioni a partire da 'Politica e cultura'*, in Pietro Polito (a cura di), *L'intellettuale ieri e oggi*, Ananke-Lab, Torino 2017, pp. 99-117.
- Alessandro Pizzorno, *Caro Bobbio, ecco dove sbagli*, intervista a cura di Antonio Gnoli, in «La Repubblica», 7 febbraio 1995.
- Alessandro Pizzorno, *Togli un posto a tavola*, in «La Repubblica», 14 febbraio 1995, p. 33.
- Pizzorno Alessandro, *Liberalismo, politica e società*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 122-130.
- Portinaro Pier Paolo, *Realismo politico e dottrina dello Stato*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 109-150.
- Portinaro Pier Paolo, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Bari-Roma 2008.
- Portinaro Pier Paolo, *Le promesse non mantenute della democratizzazione*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 31-52.
- Ragona Gianfranco, *Il Marx di Bobbio*, in «inTrasformazione», vol 4, n. 1, 2015, pp. 42-51, www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/articoli/view/180/pdf, DOI 10.4474/DPS/04/01/SGG/, ultimo accesso 14 agosto 2022.

- Revelli Marco (a cura di), *Lezioni Bobbio, sette interventi su etica e politica*, Einaudi, Torino, 2006.
- Revelli Marco, *Bobbio e la 'terza via' bloccata*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 177-184.
- Revelli Marco, *Sinistra Destra. L'identità smarrita*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Rossi Pietro (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Bari-Roma, 2005 con scritti di Gustavo Zagrebelsky , Massimo L. Salvadori, Riccardo Guastini , Michelangelo Bovero , Pier Paolo Portinaro, Luigi Bonanate.
- Rossi Pietro (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005.
- Rossi Pietro, *Introduzione*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. V-XVII.
- Rossi Pietro (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Bari, 2005.
- Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México 1994.
- Salvadori Massimo Luigi, *Bobbio e la politica*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 15-50.
- Salvadori Massimo Luigi, *Bobbio, uomo di 'terze vie'*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 171-176.
- Sartori Giovanni, *Maestro tra azione e riflessione*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 184-188.
- Sartori Giovanni, *Bobbio volevo dirti ...*, intervista a cura di Pino Corrias, in «Vanity Fair», n. 5, 29 gennaio 2004, pp. 42-43.
- Sartori Giovanni, *Norberto Bobbio e la scienza politica in Italia*, in «Rivista italiana di scienza politica», Anno 34, n. 1, aprile 2004, p. 7-11.
- Sbarberi Franco, *Il labirinto delle terze vie*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 185-192.
- Sbarberi Franco, *Introduzione a Norberto Bobbio*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, nuova edizione 2005.
- Sbarberi Franco, *Introduzione alla nuova edizione di N. Bobbio, Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005, pp. VI-XLI.
- Sbarberi Franco, *Mettere insieme regole e partecipazione*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 131-136.

- Sbarberi Franco, *Le sfide neoilluministiche di Bobbio*, postfazione a Norberto Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi*, Edizioni Dedalo, Bari 2008, pp. 83-109.
- Sbarberi Franco, *Quel che resta di Marx. La riflessione di Bobbio durante e dopo la Resistenza, Laboratoire italien* [Online], 12-2012, Messo online il 26 novembre 2012, consultato il 15 agosto 2022. URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/657>; DOI: <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.657>.
- Scalfari Eugenio, *È soltanto una spruzzata di pepe il pluralismo di Berlinguer?*, in «La Repubblica», 18 settembre 1976.
- Scardocchia Gaetano, *Tre domande di Bobbio al Pci. Sul pluralismo*, in «La Stampa», 17 settembre 1976.
- Settembrini Domenico, *Democrazia senza illusioni*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Settembrini Domenico, *Karl Popper, Bobbio e la democrazia*, in «La Nazione», 29 maggio 1984.
- Somaini Eugenio, *Come definire la libertà*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 141-148.
- Tarascio Giacomo, *Una strana eterogenesi dei fini: il ruolo di Norberto Bobbio nella ricezione del marxismo italiano nel Regno Unito*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 125-134.
- Tarchi Marco, *Recensione di Destra e sinistra*, «Diorama letterario», n. 174, febbraio 1994, pp. 17-20.
- Tarchi Marco, *Destra e sinistra? No grazie. Niente di nuovo nella lezione del filosofo Norberto Bobbio*, in «L'Indipendente», 6-7 marzo 1994, p. 15.
- Telò Mario, *Il pacifismo istituzionale di Bobbio e le relazioni internazionali*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 233-240.
- Urbinati Nadia, *Socrate e i comunisti, il perché e il come di un «dialogo»*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 17-44.
- Vacca Giuseppe, *Pensare il mondo nuovo. Verso la democrazia del XXI secolo*, San Paolo Edizioni, Torino 1994.
- Veca Salvatore, *Ad uso di canna da pesca*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 91-98.
- Veneziani Marcello, *Sinistra e destra*, Vallecchi, Firenze 1995.
- Violi Carlo, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Laterza, Roma-Bari 1995.

- Vitale Ermanno, *Eguaglianza e egualitarismo, oggi. Da Bobbio a Babeuf e ritorno*, in «Teoria politica», Annali IX, nr. 9-2019, Edizione digitale: journals.openedition.org/tp/850, pp. 301-316.
- Vitale Ermanno, *Ragione filosofica e diritti dell'uomo nel pensiero di Bobbio*, in «Iride», Fascicolo 3, dicembre 2005.
- Yturbe Corina, *On Norberto Bobbio's Theory of Democracy*, in «Political Theory», vol. 25, n. 3, giugno. 1997, pp. 377-400.
- Yturbe Corina, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad nacional autónoma de México, México 1997, www.filosoficas.unam.mx/docs/431/files/Pensar_la_democracia.pdf, ultimo accesso 12 agosto 2022.
- Zaccagnini Benigno, *Quale pluralismo?*, in «La Stampa», 18 novembre 1976.
- Zaccaria Annalisa, *Norberto Bobbio. Per una filosofia militante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1981.
- Zagrebelsky Gustavo, *Bobbio e il diritto*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 3-13.
- Zanone Valerio, *Il pluralismo si basa sul dissenso*, in «La Stampa», 20 ottobre 1976.
- Zincone Giovanna, *Facciamo le leggi, ma chi fa gli elettori?*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 137-140.
- Zolo Danilo, *La sinistra di Bobbio*, in «l'Unità», 19 marzo 1994.
- Zolo Danilo, *Destra e sinistra: dibattito sul libro di N. Bobbio*, a cura di Filippo Focardi, in «Eidos», n. 4, settembre 1995, p. 19-20.
- Zolo Danilo, *Machiavelli o Kant? Un falso problema*, in Ocone Corrado, redazione di Reset, (a cura di), *Appunti Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp.99-104.
- Zolo Danilo, *Norberto Bobbio: L'alito della libertà e i rischi della democrazia*, in «Iride», a. XVII, fascicolo 1, aprile 2004.
- Zolo Danilo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano 2008.

9.3 Altri studi

- Arcuri Camillo, Fusaroli Gaetano, *La trasparenza invisibile. Nuovi diritti di libertà: l'accesso dei cittadini all'informazione*, Marietti, Genova 1990.
- Azzolini Giulio, *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2017, Edizione digitale gennaio 2017.
- Benoist (de) Alain, *Democrazia: il problema*, trad. it. a cura di Marco Tarchi, Arnaud Edizioni, Firenze 1985, edizione originale *Démocratie: le problème*, Le Labyrinthe, Paris 1985.
- Bentham Jeremy, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 1983, ediz. originale *Panopticon, or the Inspection House*, 1791.
- Bobbio Norberto, Offe Claus, Lombardini Siro, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981.
- Bodin Jean, *Le six livres de la république*, 1579.
- Bovero Michelangelo, *Contro il governo dei peggiori*, Laterza, Bari, 2000.
- Bovero Michelangelo, *Le radici storico filosofiche della democrazia*, 2002 conferenza a Grosseto 13-12-2002,
- Bovero Michelangelo, *Ma la democrazia ha un futuro? Uno sguardo dall'Italia*, in «Ragion Pratica», n. 2, dicembre 2005.
- Bovero Michelangelo, Pazé Valentina (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Burzio Filippo, *Essenza ed attualità del liberalismo*, Utet, Torino 1945.
- Cacciari Massimo, Sinisteritas, in AA. VV., *Il concetto di sinistra*, Bompiani, Milano 1982, pp. 7-19.
- Cacciari Massimo, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- Cacciari Massimo, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- Cacciari Massimo, Prodi Paolo, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna, 2016.
- Cacciari Massimo, Irti Natalino, *Elogio del diritto*, La nave di Teseo, Milano 2019.
- Cacciatore Fortunato Maria (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- Campanella Tommaso. *La città del sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1949.
- Canetti Elias, *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1960, edizione 1981, edizione originale *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960.

- Canfora Luciano, *Critica della retorica democratica*, Laterza, Roma-Bari 2002, edizione 2005.
- Canfora Luciano, *La Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Canfora Luciano, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Canfora Luciano, Zagrebelsky Gustavo, (a cura di) Geminello Preterossi, *La maschera democratica dell'oligarchia*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Canfora Luciano (intervista a), «*Quel giacobino di Draghi*». Luciano Canfora, la Rivoluzione francese e la confusione presente, in «Corriere della Sera», 21 aprile 2021.
- Ciliberto Michele, *La democrazia dispotica*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Constant Benjamin, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, trad. italiana, Editori Riuniti, Roma 1992, edizione originale *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris 1819.
- Crouch Colin, *Postdemocrazia*, trad. it. C. Paternò, Laterza, 2005, 1° edizione digitale 2012, ediz. originale *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge Oxford Boston 2004.
- Crouch Colin, *Combattere la postdemocrazia*, Laterza, Bari-Roma 2020, ediz. digitale.
- Crozier Michel J., Huntington Samuel P., Watanuki Joji, *The Crisis of Democracy, Report on The Governability of Democracies to The Trilateral Commission*, New York University Press, New York 1975.
- Curi Umberto (a cura di), *I limiti della politica*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Curi Umberto, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Christia Marinoni Edizioni, Milano, 2003.
- D'Eramo Marco, *Dominio*, Feltrinelli, Milano, 2020.
- Dahl Robert A., *La democrazia e i suoi critici*, trad. italiana Sciptum snc, Editori Riuniti, Roma 1990, edizione originale *Democracy and its Critics*, Yale University, New Haven 1989.
- Dahl Robert A., *I dilemmi della democrazia pluralista*, trad. it. L. Caracciolo di San Vito, Edizioni Società Aperta, Milano 2021, edizione originale *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University, New Haven 1970.
- Dahl Robert A., *Sulla democrazia*, trad. italiana C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2000, ediz. originale, *On democracy*, Yale University, New Haven 1998.
- Dahl Robert A., *Intervista sul pluralismo*, a cura di Giancarlo Bosetti, Laterza, Roma-Bari 2002.

- Dahrendorf Ralf, *Per un nuovo liberalismo*, trad. it. Michele Sampaolo, Laterza, Roma-Bari, 1987, edizione 1988, ediz. originale *Fragments eines neuen Liberalismus*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1987.
- Dahrendorf Ralf, *Quadrare il cerchio*, trad. it. Rodolfo Rini, Laterza, Roma-Bari 1995, edizione originale *Economic opportunity, civil society and political liberty*, saggio presentato alla conferenza UNRIDS sul tema *Rethinking Social Development*, Copenhagen, 11-12 marzo 1995.
- De Feo Nicola M., *Max Weber*, La Nuova Italia 1975.
- De Giovanni Biagio, *Alle origini della democrazia di massa*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.
- De Giovanni Biagio, *Che cosa cambia quando intervengono le masse*, in «Rinascita», a. 33, n. 38, 24 settembre 1976.
- Di Biasi Gianluca, *Arcana imperii e democrazia*, www.sicurezzanazionale.gov.it/sisr.nsf/wp-content/uploads/2014/09/Arcana-imperii-e-democrazia-Di-Biasi.pdf, 2014, ultimo accesso 25 giugno 2022.
- Duso Giuseppe (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, con saggi dello stesso G. Duso e di A. Biral, O. Mancini, A. Cavarero, F. Fiore ed una ricca bibliografia curata da M. Merlo e M. Piccinini.
- Duso Giuseppe, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.
- Duso Giuseppe, intervista a cura di Bozzon Matteo, Comazzetto Giovanni, *Pensare insieme: la ricerca sui concetti politici. Intervista a Giuseppe Duso*, Pandora Rivista, 11 febbraio 2021, <https://www.pandorarivista.it/articoli/crisi-della-rappresentanza-federalismo-ed-europa-intervista-a-giuseppe-duso/>.
- Eisenstadt Samuel N., *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?*, trad. it. Luca Versichelli, Il Mulino, Bologna 1999, edizione 2002, edizione originale *The Paradoxes of Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- Elster Jon, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985.
- Erodoto, *Le Storie*, Newton Compton, Roma 2013, ebook.
- Esposito Roberto, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Ferrajoli Luigi, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Ferrajoli Luigi, *La rivincita degli interessi e l'eclissi del pubblico*, in «Teoria Politica», n. 7-8, 2011, pp. 71-100.
- Ferrari Vincenzo, *Bobbio e la sociologia del diritto*, in «Teoria Politica», n. 7-8, 2011, pp. 101-106.

- Ferrone Vincenzo, *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2014, edizione 2018.
- Finley Moses I, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. italiana G. Di Benedetto, F. De Martino, Laterza, Roma-Bari 1997, ediz. originale *Democracy Ancient and Modern*, Cambridge 1972.
- Fischer Joseg Ludvík, *La crisi della democrazia*, trad. it. Sergio Corduas, Einaudi, Torino 1933, edizione 1977, ediz. originale *Krize demokracie*, 1933.
- Foucault Michel, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, edizione originale *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.
- Friedman Thomas L., *The World is Flat*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2005.
- Gadamer Hans Georg, *L'eredità dell'Europa*, trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1989, edizione 1991, edizione originale *Das Erbe Europa*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- Galli Carlo, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.
- Galli Carlo, *Forme della critica: Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020.
- Galli Carlo, *Platone. La necessità della politica*, Il Mulino, Bologna 2021.
- Galli della Loggia Ernesto, *Intervista sulla destra*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Galli Giorgio, *Il pensiero politico occidentale*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2010.
- Gallino Luciano, *I conflitti flessibili fra politica ed economia*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp.107-112.
- Giddens Anthony, *Oltre la destra e la sinistra*, trad. it. a cura di P. Palminiello, Il Mulino, Bologna 1997, ediz. originale *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Glötz Peter, *Vorrei una sinistra col muso più duro*, in «L'Unità», 30 novembre 1992.
- Gramsci Antonio, *La rivoluzione contro il Capitale*, in «l'Avanti», 24 novembre 1917.
- Gramsci Antonio, *Quaderni dal Carcere*, Einaudi, Torino 1975.
- Greblo Edoardo, *Democrazia*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Guolo Renzo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Guolo Renzo, *La lezione di Kabul alla nostra superiorità* in «L'Espresso», 29 agosto 2021.

- György Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, II volumi, Einaudi, Torino 1956, ediz. originale *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.
- Habermas Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. italiana di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986, ediz. originale *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas Jürgen, *Etica del discorso*, trad. it. L. Ceppa Laterza, Roma-Bari 1989, ediz. originale *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- Habermas Jürgen, *Morale diritto politica*, Einaudi, Torino 1992, raccolta di saggi vari a cura di Leonardo Ceppa.
- Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, *Il federalista*, trad. it. B.M. Tedeschini Lalli, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1955, edizione originale *The Federalist*, New York 1788.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. italiana a cura di Francesco Messineo, Laterza, Roma-Bari 1974, ediz. originale *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820.
- Hobbes Thomas, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Hobbes Thomas, *Leviathan*, Hackett Publishing Company, London 1651, edizione 1994.
- Hobsbawm Eric J., *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, trad. It., Rizzoli, Milano 2015, edizione originale *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-91*, Michael Joseph, London 1994.
- Huntington Samuel P., *The Clash of Civilization*, Touchstone, New York 1996.
- Illetterati Luca, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, in «Giornale di Metafisica», (XI, 2/2018), pp. 448-471.
- Ingrao Pietro, *Il pluralismo*, in 'La Stampa', 7 ottobre 1976.
- Irti Natalino, *La tenaglia. In difesa della ideologia politica*, Laterza, Roma-Bari 2008, edizione 2015.
- Irti Natalino, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, edizione 2006.
- Jaeger Werner, *Elogio del diritto*, in Massimo Cacciari, Natalino Irti, *Elogio del diritto*, La nave di Teseo, Milano 2019, ebook, edizione originale *Praise of the law* in Paul Sayre (a cura di), *Interpretations of modern legal philosophies. Essays in honour of Roscoe Pound*, Oxford University Press, New York 1947.

- Jünger Ernst; Schmitt Carl, *Il nodo di Gordio*, edizione italiana a cura di Carlo Galli, Il Mulino, Bologna 1987. Si tratta della raccolta dello scritto di Ernst Jünger, *Der gordische Knoten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1953, e della replica di Carl Schmitt, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift Der Gordische Knoten*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1955.
- Kant Immanuel, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, <http://digital.casalini.it/9788866550006>, pp. 27-39, ediz. originale *Idee su einer allgemeinen Geshichte in weltburgerlicher Absicht*, 1784.
- Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it. a cura di Giovanni Bresci, Ibex Edizioni, Cesano Maderno (MB) 2022, ediz. originale *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795.
- Kant Immanuel, *Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, <http://digital.casalini.it/9788866550006>, pp. 249-263, ediz. originale *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1798.
- Kelsen Hans, *La democrazia*, raccolta di saggi vari a cura di Mauro Barberis pubblicati originariamente a partire dal 1920, Il Mulino, Bologna 1998.
- Kelsen Hans, *Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. italiana Sergio Cotta, Giuseppino Treves, Edizioni di Comunità, Ivrea 1952, edizione corrente Etas Libri, Milano 1974, edizione originale, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge 1945.
- Kissinger Henry A., *Cina*, trad. it. Aldo Piccato Mondadori, Milano 2018, ediz. originale *On China*, Penguin Press, New York 2011.
- Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism. A Study in Contemporary Political Theory*, Londra 1927.
- Laclau Ernesto, *La ragione populista*, trad. it. D. Ferrante, Laterza, Roma-Bari 2008, ediz. originale *On Populist Reason*, Verso, London 2005.
- Lagi Sara, *La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)*, in «Teoria politica», Nuova serie Annali [Online], 7 | 2017, online dal 01 maggio 2020, consultato il 26 maggio 2020. URL: journals.openedition.org/tp/752.
- Lenin Vladimir Ilic, *Stato e rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1970, ediz. originale *Gosudarstvo i revoljucija*, 1918.

- Lijphart Arend, *Le democrazie contemporanee*, trad. it. di M. T. Brancaccio, Il Mulino, Bologna 1988, ediz. originale *Democracies. Pattern of Majorities and Consensus in Twenty-One Countries*, Yale University Press, London 1984.
- Lipset Seymour Martin, Rokkan Stein, *Party Systems and Voter Alignments: Cross National Perspectives*, The Free Press, New York 1967.
- Locke John, *Political Writings*, saggi vari raccolti a cura di David Wootton, Penguin, London, 1993.
- Locke John, *Trattato sul governo*, trad. it. a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1974, edizione 1984, edizione originale *Two Treatises on Government*, London 1690.
- Luciani Massimo, *La democrazia alla fine del secolo*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Luhmann Niklas, *Come è possibile l'ordine sociale*, trad. italiana a cura di Antonio Maggiore, Laterza, Roma-Bari 1981, edizione 1985, ediz. originale, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, da *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Luhmann Niklas, *Potere e complessità sociale*, trad. it. Reinhard Schmidt, Danilo Zolo, Il Saggiatore, Milano 1979, edizione originale, *Macht*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1975.
- Luhmann Niklas, *Teoria politica nello stato del benessere*, trad. it. di R. Sutter, Franco Angeli, Milano 1983, edizione originale, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Günter Olzog Verlag, München 1981.
- Luhmann Niklas, *Comunicazione ecologica*, trad. italiana a cura di Raffaella Sutter, Franco Angeli, Milano 1986, edizione 1989, edizione originale *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.
- Luhmann Niklas, *Modernità e differenziazione sociale*, in G. Mari (a cura di), *Moderno e postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 88-97.
- Machiavelli Niccolò, *Il Principe e altri discorsi*, Feltrinelli, Milano 1960, edizione 1973.
- Macpherson Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford UK 1962, edizione 1964.
- Marcenò Valeria, *Bobbio 'al di là di Kelsen'. Il superamento dell'etica dell'indifferenza*, in «Rivista AIC Associazione Italiana dei Costituzionalisti», nr. 4/2015 30-10-2015
- Maritain Jacques, *Cristianesimo e democrazia*, Edizione di Comunità, Milano 1953.
- Marramao Giacomo, *Sulla sindrome populista*, Lit Edizioni, Roma 2020.
- Marx Karl, *Manifesto del Partito Comunista*, PCI - Sezione centrale stampa e propaganda 1973.

- Marx Karl, *Scritti Politici Giovanili*, Einaudi, Torino 1950, edizione 1975.
- Meinecke Friedrich, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. italiana di Scolari Dino, Sansoni, Firenze 1977, edizione originale, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenburg, München-Berlin 1924.
- Mernissi Fatima, *Islam e democrazia: la paura della modernità*, Giunti, Firenze 2002.
- Michels Robert, *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia*, 1909.
- Michels Robert, *La sociologia del partito politico*, 1911.
- Mill John Stuart, *Considerations on Representative Government*, Parker, Son, and Bourn, London 1861.
- Mill John Stuart, *On Liberty*, Penguin, London, 1859, trad. italiana a cura di Stefano Magistretti, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1993.
- Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. a cura di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989, edizione originale *De l'esprit des lois*, 1748.
- Mosca Gaetano, *Elementi di scienza politica*, 1896; 2a edizione con una seconda parte inedita F.lli Bocca, Torino 1923, 1a edizione elettronica 23 aprile 2012, https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/mosca/elementi_di_scienza_politica/pdf/mosca_elementi_di_scienza_politica.pdf.
- Mouffe Chantal, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2018, edizione originale, *For a Left Populism*, Verso, London-New York 2018.
- Mounk Yascha, *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, trad. it. F. Pe', Feltrinelli, Milano 2018, ediz. originale *The People vs. Democracy*, Harvard University Press, Cambridge-London 2018.
- Offe Claus, *Ingovernabilità e mutamento delle democrazie*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Ortega y Gasset José, *La ribellione delle masse*, versione italiana a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, Editori Associati, Milano 1988, edizione originale, *La rebelión de las masas*, 1930.
- Ostrogorski Moisei, a cura e trad. it. di G. Quagliariello, *La democrazia ed i partiti politici*, Rusconi, Milano 1991, edizione originale, *La démocratie et les partis politiques*, Paris 1903.
- Palano Damiano, Ragazzoni David, *I 'Saggi sulla scienza politica in Italia' di Norberto Bobbio cinquant'anni dopo (1969-2019): nodi teorici e interpretativi*, in «Rivista di Politica», Numero 1, gennaio-marzo 2021, pp. 87-90.
- Pareto Vilfredo, *Trattato di sociologia generale*, Barbera Editore, Firenze 1916.

- Parlamento della Repubblica, *Costituzione della Repubblica Italiana*, https://www.corte-costituzionale.it/documenti/download/pdf/Constituzione_della_Repubblica_italiana.pdf, ultimo accesso 7 maggio 2022.
- Pasquino Gianfranco (a cura di), *Manuale di scienza della politica*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Pasquino Gianfranco, *La democrazia diretta*, in «Dizionario di Storia», Utet, Torino 2010.
- Pasquino Gianfranco, *Quel che manca alle democrazie*, in «Il Mulino», 3/18 maggio giugno 2018, Bologna.
- Pasquino Gianfranco, *Deficit democratici*, Università Bocconi Editore, Milano 2018.
- Pasquino Gianfranco, *Libertà inutile. Profilo ideologico dell'Italia repubblicana*, Utet, Torino 2021.
- Pennock J. Roland *Hobbes's Confusing 'Clarity'--The Case of 'Liberty'*, in «The American Political Science Review», vol. 54, no. 2 1960, pp. 428–436. JSTOR, www.jstor.org/stable/1978303. Accessed 22 Aug. 2021.
- Petruciani Stefano, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003.
- Petruciani Stefano, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014.
- Pinelli Cesare, *Forme di governo antiche e contemporanee*, in «Rivista AIC Associazione Italiana Costituzionalisti», 2014.
- Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Polin Raymond, *La liberté de notre temps*, Vrin, Paris 1977.
- Pombeni Paolo, *Introduzione alla storia dei partiti politici*, Il Mulino, Bologna 1985 1990.
- Popper Karl R., *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. , Armando Editore, Roma 1986., edizione originale, *The Open Society and Its Enemies*, London 1945.
- Portinaro Pier Paolo, *La democrazia alla prova della globalizzazione. Tramonto o trasformazione?*, «Archivio di filosofia», vol. 81, no. 3, 2013, pp. 53–64.
- Preterossi Geminello, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- Rawls John, *Saggi Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, raccolta di saggi vari a cura di Salvatore Veca, trad. it. a cura di P. Palmieriello, Edizione di Comunità, Roma-Ivrea 2001.
- Rawls John, *Una teoria della giustizia*, trad. it. a cura di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2004, edizione originale *A Theory of Justice*, Clarendon Press, 1972.

- Revelli Marco, *Putney. Alle radici della democrazia moderna*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.
- Rodotà Stefano, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Rousseau Jean-Jacques, *Il contratto sociale*, Traduzione italiana e note di Gerratana Valentino, Einaudi, Torino 1975, ediz. originale, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, 1762.
- Rousseau Jean-Jacques, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, trad. Italiana a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1968, edizione 1987, ediz. originale, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.
- Salvadori Massimo Luigi, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1970, edizione 1973.
- Salvadori Massimo Luigi, *Democrazie senza democrazia*, Laterza, Bari-Roma, 2014.
- Salvadori Massimo Luigi, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli Editore, Roma 2015.
- Salvati Michele, *La democrazia è in crisi: c'è qualcosa di nuovo?*, in «Il Mulino», 6/2016, pp. 967-981.
- Sartori Giovanni, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1957.
- Sartori Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham (N.J.) 1987.
- Sartori Giovanni, *Democrazia cos'è*, Rizzoli, Milano 1993.
- Sartori Giovanni, *Videopolitica*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», XXIX, agosto 1989, n. 2, pp. 185-198. Si veda ora la versione aggiornata: *Videopotere*, in *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 417-453.
- Sartori Giovanni, *Studi crociani I - Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Sartori Giovanni, *Studi crociani II - Croce etico-politico e filosofo della libertà*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Sbarberi Franco, *Il labirinto delle terze vie*, in «Teoria Politica», n 7-8, 2011, pp. 185-192.
- Sbarberi Franco, *Introduzione a Norberto Bobbio*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, nuova edizione 2005.
- Scalfari Eugenio, *È soltanto una spruzzata di pepe il pluralismo di Berlinguer?*, in 'La Repubblica', 18 settembre 1976.

- Scartezzini Riccardo, Germani Luis, Gritti Roberto (a cura di), *I limiti della democrazia*, Liguori editore, Napoli 1985.
- Schmitt Carl, *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. a cura di Carlo Galli, Giuffrè Editore, Milano 1986, edizione originale, *Römischer Kathoizismus und politische Form*, Theatiner Verlag, München 1925.
- Schmitt Carl, *Il nomos della terra*, trad. italiana Emanuele Castrucci, Adelphi, Milano 1991, edizione originale, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950.
- Schmitt Carl, *Le categorie del politico*, raccolta i saggi a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.
- Schmitt Carl, *Teoria del partigiano*, trad. it. a cura di A. De Martinis, Il Saggiatore, Milano 1981, edizione originale, *Theorie des Partisanen*, Duncker & Humboldt, München-Leipzig 1963.
- Schumpeter Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, trad. it. di Emilio Zuffi, Edizioni di Comunità, Milano 1955, edizione originale *Capitalism, Socialism, and Democracy*, George Allen - Unwin, London 1942.
- Senofonte (Pseudo), *La Costituzione degli ateniesi*, Guida, Napoli 2006,
- Shils Edward, *Political Development in the New States*, Comparative Studies in Society and History, vol. 2, n. 3, Aprile 1960, pp. 265-292, Cambridge University Press, www.jstor.org/stable/177948.
- Smith Adam, *La ricchezza delle nazioni*, trad. it. a cura di A. Bagiotti, Utet, Torino 1975, ediz.1996, prima edizione ebook 2013, ediz. originale *An inquiry into the nature and causes of the wealth on nations*, London 1776.
- Strauss Leo, *Che cos'è la filosofia politica*, raccolta di saggi vari a cura di Pier Franco Taboni, Argalia Editore, Urbino 1959, edizione 1977.
- Talmon Jacob L., *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1967, edizione originale *The origins of totalitarian democracy*, Mercury Books, London 1952.
- Tarchi Marco, *Destra e sinistra. Due concetti sospesi fra essenze, tipi ideali e convenzioni*, in S. Passigli (a cura di), *La politica come scienza. Scritti in onore di Giovanni Sartori*, Passigli, Bagno a Ripoli, 2015, pp. 471-494, ripubblicato in «Spazio filosofico», n. 22, dicembre 2018, pp. 127-142, www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2018/12/Tarchi.pdf, ultimo accesso 13 agosto 2022.
- Tocqueville (de) A. *Discorso sulla rivoluzione sociale*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. I, Utet, Torino 1969.

- Tocqueville (de) Alexis, *La democrazia in America*, versione it. a cura di Giorgio Candeloro su trad. it. a cura di Cappelli Editore, Bologna 1932, Rizzoli, Milano 1982, edizione 1992, ediz. originale, *De la démocratie en Amérique*, 1835 e *Démocratie en Amérique*, 1840.
- Tonini Giorgio, (a cura di), *Democrazia e potere nella società complessa*, AVE A. Veritas Editrice, Roma 1988.
- Tronti Mario, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966.
- Tronti Mario, *Sinistra*, in «Laboratorio politico», anno I, n. 3, maggio-giugno 1981, pp. 132-147.
- Tronti Mario, *Con le spalle al futuro*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano 1988.
- Urbinati Nadia, *Cosa intendiamo quando parliamo di crisi della democrazia*, in «Il Mulino», 6/2016, novembre-dicembre.
- Veca Salvatore, *La società giusta ed altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1982, edizione 1988.
- Villacanas Berlanga José Luis, *Populismo*, Mimesis, Milano 2018.
- Violante Luciano, *Il dovere di avere doveri*, Einaudi, Torino 2014.
- Vitale Ermanno, *Forme e livelli della razionalità in Hobbes*, in «Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica», settembre 2008, <http://www.sifp.it/i-classici-the-classics/hobbes-2008/forme-e-livelli-della-razionalita-in-hobbes>.
- Weber Max, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, ediz. originale *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, Berlin 1918.
- Weber Max, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1974, nuova ediz. in 5 voll. 1980, vol. IV, edizione originale, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922.
- Weber Max, *Parlamento e governo e altri scritti*, Einaudi, Torino 1982, raccolta di saggi vari a cura di Luigi Marino tratti da *Gesammelte Politische Schriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen (senza data).
- Wu Tim, *La maledizione dei giganti. Un manifesto per la concorrenza e la democrazia*, Il Mulino, Bologna 2018, edizione 2021, ediz. originale *The curse of bigness*, Columbia Global Record, New York, 2018.
- Zaccaria Giuseppe (a cura di), *Lessico della politica*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.
- Zagrebelsky Gustavo, *Il crucifige! e la democrazia*, Einaudi, Torino 1995.

Zagrebelsky Gustavo, *Bobbio e il diritto*, in Pietro Rossi (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 3-13.

Zagrebelsky Gustavo, *Imparare la democrazia*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005.

Zolo Danilo, *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma 1989.

Zolo Danilo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992.

Zolo Danilo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo globale*, Feltrinelli, Milano 1995.

Zolo Danilo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Indice dei nomi

- Altan Tullio Carlo 111; 121; 124; 342
Amato Giuliano 342
Anderson Perry. 87; 230; 231; 232; 303; 304; 313;
316
Arcuri Camillo 220
Arendt Hannah 21; 287
Aristotele. 119; 174; 184; 199; 200; 248; 259; 289
Azzolini Giulio 199; 351
Babeuf Gracco 101
Badaloni Nicola 110
Balbi Rossellina 335
Balbo Felice 58
Bellando Edoardo 291
Bellinazzi Paolo 287
Bentham Jeremy 140; 168; 169; 178; 198; 211;
213; 238; 253
Bergami Giancarlo 313
Berlin Isaiah 301
Berlusconi Silvio 322; 323; 326; 327; 328; 329
Bianchi Bandinelli Ranuccio 57; 58; 59; 106
Biral Alessandro 183
Bismarck Otto Eduard Leopold 84
Bo Carlo 89
Bodei Remo 342
Bodin Jean 193; 199; 200
Boffa Massimo 103; 107
Bonarate Luigi. 22; 139; 337; 342; 343; 346; 347;
348
Bosetti Giancarlo 87; 132; 143; 282; 285; 287;
300; 342
Bossi Umberto 323
Bovero Michelangelo ... 16; 22; 23; 139; 159; 179;
260; 291; 295; 298; 335; 337; 340; 342; 343;
347; 348; 351
Bozzon Matteo 353
Broglia Margiotta Costanza 54
Buonarroti Filippo 101; 175
Burke Edmund 252
Burzio Filippo 89; 204; 351
Cacciari Massimo 318; 319; 320; 321; 351; 355
Cacciatore Fortunato Maria 351
Cafagna Luciano 108
Caiani Luigi 59
Calloni Marina 343
Calogero Guido 37
Campanella Tommaso 351
Canetti Elias 210; 211; 212; 327; 351
Canfora Luciano 48; 352
Caracciolo di San Vito Lorenza 149; 352
Cardini Franco 313
Carioti Antonio 343
Casadei Thomas 57; 343
Cattaneo Carlo 37; 39; 87; 295; 297; 339
Cavarero Adriana 183
Cavicchia Scalamonti Antonio 358
Cerroni Umberto 103; 108; 109; 343
Cerutti Furio 343
Cesa Claudio 183; 343
Cesarale Giorgio 74
Ciliberto Michele 352
Claverini Corrado 343
Cofrancesco Dino 287; 296; 302
Cogliarotto Laura 291
Colletti Lucio 313
Comazzetto Giovanni 353
Constant Benjamin 61; 62; 76; 83; 85; 87; 352
Córdoba Gómez Luis Antonio 344
Corduas Sergio 354
Costa Pietro 57
Croce Benedetto . 9; 20; 54; 58; 81; 82; 83; 84; 85;
86; 87; 89; 180; 295; 297; 301; 334; 360
Crouch Colin 10; 352
Crozier Michel J. 8; 224
Curi Umberto 18; 344; 352
D'Eramo Marco 352
D'Orsi Angelo 21; 296; 344
Dahl Robert A. 117; 118; 143; 144; 145; 146; 148;
149; 150; 169; 186; 240; 303; 352
Dahrendorf Ralf 303; 353
Damiani Gianluca 344

De Feo Nicola M.....	353	Gobetti Piero	322
De Giovanni Biagio.....	110; 127; 344; 353	Gramsci Antonio	110; 126; 128; 297; 334; 354; 360
De Maistre Joseph	231	Greblo Edoardo	354
Del Noce Augusto	301	Greco Tommaso	345
Della Volpe Galvano.....	57; 58; 59; 68; 108; 299	Grillo Beppe	326
Dewey John	303	Gritti Roberto	361
Di Biasi Gianluca	215; 353	Grosso Enrico.....	20; 345
Di Lucia Paolo.....	344	Grozio Ugo.....	253
Diaz Furio.....	103	Guastini Riccardo.....	22; 343; 345; 348
Dogliani Mario	344	Guglielminetti Enrico.....	313
Dossetti Giuseppe.....	119	Guiducci Roberto	103
Dostoevskij Fëdor Michajlovič	245	Guolo Renzo	14; 269; 272; 354
Duso Giuseppe	183; 353	Habermas Jürgen.....	16; 355
Duverger Maurice	326	Halévy Elie.....	25
Einaudi Luigi.....	87	Hamilton Alexander	148; 355
Eisenstadt Samuel N.	353	Hegel Georg Wilhelm Friedrich .9; 23; 33; 53; 54; 55; 61; 74; 83; 183; 184; 193; 253; 254; 259; 295; 327; 334; 343; 355	
Elster Jon.....	301; 302; 353	Heiddeger Martin	29
Engels Friedrich	297	Hobbes	33
Erodoto	353	Hobbes Thomas 23; 24; 33; 34; 51; 52; 53; 54; 61; 75; 114; 182; 184; 193; 195; 198; 254; 295; 297; 333; 334; 335; 336; 337; 355; 357; 359; 362	
Esiodo.....	198	Hobson John Atkinson	303
Esposito Roberto	18; 353	Huntington Samuel P.	8; 224
Farinelli Fiorella.....	313	Illetterati Luca	17; 355
Fedele Marcello.....	111; 344	Ingrao Pietro... 106; 111; 122; 123; 128; 129; 345; 355	
Ferrajoli Luigi	344; 353	Irti Natalino	14; 15; 18; 355
Ferrone Vincenzo	354	Jay John.....	148; 355
Finley Moses I.....	354	Jellinek	253
Focardi Filippo	313	Jellinek George	32
Fortini Franco.....	59	Jemolo Arturo Carlo.....	89; 217
Foucault Michel	211	Jünger Ernst.....	356
Franco Sbarberi	334; 341	Kant Immanuel54; 61; 74; 87; 139; 182; 184; 209; 243; 253; 274; 295; 297; 350	
Fusaroli Gaetano	220	Karl Popper	38; 328
Galante Garrone Alessandro	217	Kelsen... 40; 43; 79; 169; 174; 345; 346; 356; 357	
Galasso Giuseppe	111; 345	Kelsen Hans . 53; 89; 96; 105; 132; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 161; 164; 165; 169; 187; 191; 238; 240; 253; 254; 256; 270; 295; 326; 356	
Galli Carlo.....	9; 10; 16; 19; 354	Kissinger Henry A.	269; 356
Galli della Loggia Ernesto	302	Korsch Karl.....	299
Galotta Gianluca.....	313	Kung Chuan Hsiao	113; 356
Garin Eugenio	89	La Malfa Ugo	345
Germani Luis.....	361		
Gerratana Valentino	8; 103; 360		
Gianfranco Pasquino	336; 338; 339; 346		
Giannetti Roberto ... 135; 225; 226; 239; 240; 302; 345			
Giddens Antony	316		
Gierke (von) Otto Friedrich	32		
Giolitti Antonio	345		
Glötz Peter.....	311		
Gnoli Antonio.....	313		

La Pira Giorgio.....	119	Montesquieu.....	35; 87; 114
Laclau Ernesto.....	356	Montesquieu Charles-Louis de Secondat... 69;	358
Lagi Sara	345; 356	Moro Aldo.....	119
Lenin	70; 71; 73; 81; 125; 126; 356	Moro Tommaso.....	289
Lenin Vladimir Ilic.....	75; 198; 298	Mosca Gaetano. 43; 54; 61; 89; 90; 142; 144; 169;	174; 199; 200; 297; 334; 358
Leone De Castris Arcangelo	313	Mouffe Chantal	358
Liguori Guido.....	313	Mounk Yascha	358
Lipset Seymour Martin	326	Mura Rosanna	313
Livorsi Franco	313	Mura Virgilio	295
Ingrao Pietro	103	Murri Romolo	119
Locke John	35; 74; 83; 87; 168; 169; 184; 248;	Napoleone Bonaparte.....	83
259; 261; 295; 357		Negri Antonio	109
Lombardini Siro	161; 336; 351	Negri Toni.....	313
Losano Mario G.	345	Nietzsche Friedrich	29; 98; 301
Luciani Massimo	357	Noventa Giacomo	59
Luhmann Niklas	16; 216; 320; 357	Occhetto Achille	103; 107; 108
Lukács György	29; 355	Ocone Corrado 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348;	349; 350
Lukács György	299	Offe Claus	336; 351; 358
M. Bovero Michelangelo	179; 342; 346	Oliveri Federico	294; 346
Macchioro Aurelio	103	Orlandi Flavio	111; 346
Machiavelli Niccolò	34; 54; 61; 180; 350; 357	Ortega y Gasset José	9
Madison James 117; 140; 145; 148; 167; 186; 196;		Ossicini Adriano	58
197; 227; 355		Ostrogorski Moisei.....	358
Maffettone Sebastiano.....	345	Ovidio.....	197
Magni Sergio Filippo	57; 346	Palano Damiano	346; 358
Maldonado Muñoz Mauricio.....	346	Papuzzi Alberto.....	55; 340
Mammì Oscar	329	Pareto Vilfredo..... 9; 54; 61; 89; 90; 91; 142; 144;	168; 169; 182; 193; 199; 200; 295; 297; 300;
Manni Franco	282	358	
Mao Tse Tung	284	Pasquino Gianfranco...20; 37; 186; 226; 227; 228;	239; 240; 327; 346; 347; 359
Marcenò Valeria.....	344; 346; 357	Pasquino Pasquale.....	313
Maritain Jacques.....	357	Passerin d'Entreves Alessandro.....	122
Marx Karl	33; 54; 61; 175; 197; 232; 252; 290;	Passigli Stefano	361
291; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302;		Pazé Valentina 188; 204; 225; 226; 228; 237; 343;	347; 351
357; 358		Peces-Barba Martínez Gregorio.....	260; 347
Massarenti Armando	313	Pellicani Luciano.....	358
Mathieu Vittorio.....	52	Pennock J. Roland.....	23; 24; 359
Mattarella Sergio	329	Petruciani Stefano	9; 18; 296; 359
Matteucci Nicola	54; 139; 223; 226; 234; 235;	Pianciola Cesare.....	295; 296
240; 346		Piccato A.....	269
Meaglia Piero	187; 204; 212; 220; 229; 346	Piccinini Mario.....	183
Meinecke Friedrich	210	Pich Luigina Maria.....	291
Merlo Maurizio	183	Piemontese Felice	347
Mernissi Fatima.....	272		
Michels Robert	43; 90; 92; 142; 169; 173; 200;		
201; 326; 358			
Mill John Stuart.... 83; 84; 87; 140; 168; 169; 221;			
230; 303; 358			

- Pinelli Cesare 359
- Pizzorno Alessandro..... 313; 316; 347
- Platone 9; 17; 19; 22; 48; 100; 175; 197; 199; 200; 207; 212; 289; 354; 359
- Polin Raymond..... 194; 359
- Pombeni Paolo 359
- Popper Karl R..... 21; 39; 48; 166; 169; 233; 240; 301; 349; 359
- Portinaro Pier Paolo 10; 22; 44; 155; 165; 347; 348; 359
- Preterossi Geminello 359
- Prodi Paolo 351
- Pufendorf Samuel..... 184
- Quagliariello Gaetano 358
- Ragazzoni David..... 346; 358
- Ragona Gianfranco..... 296; 347
- Rawls John 303; 359
- Revelli Marco..... 232; 348; 360
- Rodano Franco 58
- Roderigo di Castiglia..... 57; 59; 106
- Rodotà Stefano 360
- Rokkan Stein 326
- Rosselli Carlo 37
- Rossi Pietro 22; 297; 342; 343; 345; 347; 348; 350; 363
- Rousseau Jean Jacques 185; 203
- Rousseau Jean-Jacques... 8; 23; 34; 35; 37; 48; 65; 69; 74; 89; 140; 155; 167; 168; 169; 178; 184; 185; 186; 189; 193; 197; 198; 203; 238; 240; 288; 289; 295; 297; 360
- Rousseau Jean-Jacques..... 195
- Ruffolo Giorgio..... 103
- Ruiz Miguel..... 28; 348
- Russel Bertrand 303
- Salvadori Massimo Luigi 8; 22; 343; 348; 360
- Salvati Michele..... 10; 360
- Saporiti Michele 346
- Sartori Giovanni. 20; 25; 26; 37; 57; 82; 133; 149; 150; 151; 166; 167; 168; 169; 174; 186; 191; 227; 232; 233; 234; 239; 240; 256; 267; 326; 327; 328; 329; 337; 347; 348; 360; 361
- Sbarberi Franco 57; 132; 295; 296; 298; 322; 331; 348; 349; 360
- Scalfari Eugenio 349; 360
- Scardocchia Gaetano 349
- Scartezzini Riccardo..... 361
- Schmitt Carl .. 52; 53; 70; 193; 208; 253; 356; 361
- Schumpeter Joseph A.... 89; 90; 96; 132; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 150; 155; 165; 166; 178; 204; 234; 237; 361
- Scolari Dino 210; 358
- Senofonte (Pseudo) 361
- Settembrini Domenico 103; 225; 349
- Shils Edward 361
- Signorile Claudio 103
- Smith Adam 184; 361
- Somaini Eugenio 349
- Spaventa Silvio 87
- Spencer Herbert..... 75; 198
- Spinoza Baruch 184
- Spirito Ugo..... 89
- Strauss Leo..... 361
- Sturzo Luigi..... 119
- Sutter Raffaella 16; 357
- Sylos Labini Paolo 294; 295
- Taine Hippolyte Adolphe..... 252
- Talmon Jacob L..... 21; 361
- Tarascio Giacomo 349
- Tarchi Marco..... 313; 316; 349; 361
- Tocqueville (de) Alexis.9; 37; 117; 140; 145; 168; 169; 186; 222; 223; 227; 361; 362
- Togliatti Palmiro 57; 58; 59
- Tonini Giorgio..... 362
- Tortorella Aldo..... 110
- Tronti Mario..... 307; 362
- Trump Donald 328
- Tucidide 19; 362
- Urbinati Nadia..... 9; 349; 362
- Vacca Giuseppe..... 103; 235; 236; 237; 349
- Veca Salvatore 303; 349; 362
- Veneziani Marcello 349
- Villacanas Berlanga José Luis 362
- Violante Luciano..... 362
- Violi Carlo..... 7; 22; 349
- Virgilio 197
- Viroli Maurizio 327
- Vitale Ermanno 24; 100; 350; 362
- Watanuki Joji 8; 224
- Weber Max. 12; 22; 43; 54; 61; 93; 137; 142; 169; 173; 182; 199; 216; 224; 240; 295; 297; 326; 347; 353; 362
- Wu Tim 362
- Yturbe Corina..... 237; 238; 239; 350
- Zaccagnini Benigno 111; 121; 128; 129; 350

Zaccaria Annalisa..... 350
Zaccaria Giuseppe..... 362
Zagrebelsky Gustavo 22; 342; 348; 350; 352; 362;
363

Zanone Valerio..... 111; 350
Zolo Danilo .. 13; 57; 61; 127; 139; 140; 166; 167;
178; 181; 223; 229; 230; 233; 269; 270; 273;
303; 313; 315; 320; 321; 328; 350; 357; 363

Chiampo (VI) – 2 ottobre 2022