

ANDREA GIROMETTI

Norberto Bobbio e il marxismo. Una rivisitazione

Abstract: In this essay we will trace the relationship between Norberto Bobbio and the more properly political problems of Marxism. First of all, we will dwell on the difficult discussion, in the 1950s, between Bobbio and the Italian communists regarding the absence of civil and political liberties in socialist systems and the traumatic denunciation of Stalinist tyranny. Secondly, we will present Bobbio's innovative interpretation of the notion of civil society in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*. Then, we will focus on the debate promoted by Bobbio in the 1970s, which involved socialist and communist intellectuals and politicians around the relationship between Marxism and the State. Given the absence of a real theory of the State in Marxian work, it focused on the relationship between democracy and socialism with the aim of rethinking the feasibility of a *possible* socialism. Finally, we will dwell on Bobbio's need to revitalize *the reasons of the Left* and reread Marx (without prejudice) *after* the fall of 'real socialisms'.

Keywords: Marxism; freedom; equality.

1. Introduzione

In questo saggio ripercorreremo il rapporto intrattenuto da Norberto Bobbio con le problematiche più propriamente politiche del marxismo. In prima istanza, ci soffermeremo sulla difficile discussione che negli anni Cinquanta vide il filosofo torinese interloquire con i comunisti italiani sul ruolo che avrebbero dovuto ricoprire le libertà civili e politiche – e più in generale le istituzioni liberaldemocratiche non riducibili *tout court* alla strategia egemonica borghese – nell'auspicabile rielaborazione della dottrina marxista che in quella fase vedeva gran parte dei marxisti *giustificare* l'assenza nei sistemi socialisti. Almeno fino alla traumatica denuncia della *tirannia* staliniana che emerse dal *Rapporto Krusciov* e fece scoprire – dirà Bobbio attirando critiche severe nei suoi confronti – *anche* ai comunisti la natura di quei regimi politici. Il difficile dialogo con i marxisti indusse il filosofo a non replicare ai suoi critici (almeno nell'immediato), ma non venne meno l'interesse nei confronti dell'eterogeneo lascito marxista tanto che si deve a Bobbio

una delle interpretazioni più innovative e discusse della nozione gramsciana di società civile. Il confronto con i marxisti riemerse in modo dirompente negli anni Settanta. Ne sono testimonianza alcuni saggi di Bobbio che si misurarono sull'assenza di una vera e propria *teoria dello Stato* nella pur sterminata opera marxiana. Essi furono oggetto di un ampio dibattito e videro nel rapporto democrazia-socialismo il tema centrale su cui si svilupparono le principali convergenze (e divergenze) e su cui promuovere una necessaria innovazione teorica finalizzata a ripensare la *praticabilità* di un socialismo che facesse i conti fino in fondo con il dispotismo politico dei sistemi socialisti dell'Est e analizzasse i limiti delle variegate esperienze socialdemocratiche. Il lento degradarsi e l'improvvisa implosione delle 'democrazie popolari' in connubio con l'affermazione di una 'rivoluzione' conservatrice neolibérale, tesa a restringere lo stesso orizzonte democratico-liberale nei paesi occidentali, indusse Bobbio a evitare trionfalismi e a non sottacere le permanenti domande di giustizia sociale a cui il movimento comunista non era stato in grado di rispondere efficacemente. Così, sottolineando la permanenza delle *ragioni della sinistra*, sedimentate storicamente attorno al valore dell'egualianza, anche un liberalsocialista di matrice azionista come Bobbio, che rivendicò costantemente il suo essere *né con Marx né contro Marx*, invitò a *rileggere* laicamente il rivoluzionario di Treviri al di là di ogni acritica liquidazione.

2. Difesa delle libertà, crisi dello stalinismo, (ri)lettura di Gramsci

Se il confronto di Bobbio con Marx e i suoi eredi è per lo più successivo alla Liberazione dal nazifascismo e a lui si deve la traduzione dei marxiani *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (nella cui prefazione pose l'accento su come in essi fossero già esplicitate due tra le più note tesi marxiane: quelle sul materialismo storico e la filosofia della prassi), il confronto con il marxismo passerà innanzitutto attraverso la ricerca di un *dialogo razionale* (e l'esigenza d'instaurare un rapporto di *reciproca* tolleranza) con alcuni autorevoli esponenti comunisti italiani. Quello di Bobbio fu un vero e proprio *invito al colloquio* – come recita il titolo dell'omonimo saggio del 1951 incluso nella monografia *Politica e cultura* edita nel 1955 [Bobbio 2005, 3-17] – che partiva dalla premessa per cui “il compito degli uomini di cultu-

ra” era più che mai quello di “seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze” [ivi, 3]. In tal senso, emergevano i doveri della critica *contro* la seduzione delle infatuazioni che andavano orientati verso la *ricerca della verità*: una verità mai assoluta, bensì *sempre* circostanziata in quanto basata su prove empiriche e *sempre* esposta sul lato della falsificabilità. In questi termini si esplicitava, come Bobbio dirà successivamente, una *politica della cultura* in contrapposizione sia a una *politica culturale* subordinata all’azione partitica (che dunque diventava una *cultura politicizzata*), sia a una *cultura apolitica* staccata dalla società e dalle sue problematiche [Ivi, 18-30]. In fin dei conti, sottolineava Bobbio, *anche* un teorico dell’intellettuale organico (al partito) come Antonio Gramsci [1975, 1263] riconobbe la necessità di “comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell’avversario” al fine di liberarsi “dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico)” riconoscendo, dunque, come “il punto di vista “critico” [fosse] l’unico fecondo nella ricerca scientifica”. Nell’ottica bobbiana, rispetto alla contrapposizione sempre più profonda tra il socialismo in costruzione nei paesi orientali e le imperfette democrazie liberali declinata nei termini di antitesi tra *civiltà e barbarie* (se vista dal mondo occidentale egemone) o tra *civiltà nuova e civiltà vecchia* (se vista dai sistemi socialisti), l’uomo di cultura, di fronte a quello che sembrava un *dialogo impossibile*, era innanzitutto richiamato al *dovere* della comprensione e all’esercizio della critica per smontare i reciproci presupposti escludenti. In tal senso, la presunzione liberal-borghese d’incarnare la civiltà *non vedeva* quanto il mondo comunista fosse “l’erede e quindi la continuazione della rivoluzione tecnico-scientifica che caratterizza il pensiero moderno” (ivi, 11) e come tale un prodotto dell’illuminismo. D’altro canto, nell’ottica dei sistemi socialisti la civiltà borghese, ridotta a meri interessi particolari da cancellare, era considerata nella sua “fase di convulsione finale” e ad essa avrebbe fatto seguito, tramite un processo dialettico a ben vedere *già* scritto¹, la fine dell’estraniamento dell’uomo e la sua (ri)appropriazione tanto che il fine della società socialista consisteva proprio nell’“istituzione dell’uomo totale”. Secondo il filosofo torinese, se è stata *storicamente* la civiltà borghese a imporre “in termini irreversibili il problema della libertà individuale”, ovvero la libertà del sin-

1. Già nel 1950, Bobbio [1997, 20-26], nel suo dialogo con il cattolico comunista Felice Balbo, aveva colto nell’impostazione dialettica marxiana un retaggio hegeliano mai davvero superato.

golo individuo “che è in sé stesso una totalità nei confronti della chiesa e dello stato”, per quanto si trattasse di una libertà *ancora* ristretta non se ne poteva fare a meno [ivi, 14]. Di certo, un’ipotetica “riappropriazione dell’uomo estraniato” non passava attraverso “la soppressione dell’alienazione economica” operante nei sistemi socialisti (a cui Bobbio, come tanti comunisti ortodossi, sembrava dare credito in quel frangente riducendola *in primis* al mutamento giuridico della proprietà dei mezzi di produzione che tuttavia lasciava inalterati i *rapporti sociali di produzione* e il carattere eterodiretto del lavoro) *in cambio* dell’alienazione politica nei termini di asservimento al Partito-Stato ‘operaio’ (che a sua volta aveva svuotato le istituzioni democratiche di base sovietiste) [ivi, 16]. Se un primo scambio di opinioni vide Bobbio [ivi, 31-40; 113-120] interloquire con l’archeologo comunista Ranuccio Bianchi Bandinelli [1952a; 1952b], in particolare sul libero sviluppo della cultura, da cui emerse implicitamente una domanda *perturbante* – perché preferire le democrazie liberali a quelle cosiddette popolari se la politica culturale vigeva in entrambi i regimi? –, il confronto si farà più teoreticamente denso in occasione della pubblicazione del saggio bobbiano *Democrazia e dittatura*. In esso, Bobbio [2005, 121-131], ponendo in risalto il suo approccio liberalsocialista rispetto al marxismo (già esplicitato in una conferenza pubblicata solo *post mortem* [Bobbio 2014, 5-14]), focalizzò l’attenzione sui diversi significati del termine dittatura. Infatti, da un punto di vista generale esso indicava la dittatura esercitata da una classe che tuttavia non era sovrapponibile *sic et simpliciter* al tipo di regime politico e giuridico che la connotava (e in ciò consisteva la definizione specifica) come invece il marxismo sembrava avallare. In tal senso, se la critica liberale al regime sovietico, ritenuto leninamente *più democratico* di ogni democrazia borghese, era pronunciata in nome della definizione specifica di dittatura, come considerare la soppressione delle libertà civili e politiche che lo connotava? Esse erano da ritenersi *ontologicamente* incompatibili con la dittatura del proletariato pur essendo propria del marxismo una concezione *strumentale* del potere statale? Eppure, se le istituzioni liberaldemocratiche – come insisteva Bobbio – sono un insieme di tecniche (perfezionabili) e dunque concepibili come un *mezzo* che fa tutt’uno con lo Stato perché non preferirle a un regime dittatoriale che per sua natura tende più facilmente a *riprodursi* che ad estinguersi? In questi termini Bobbio poneva la libertà come *presupposto* del funzionamento stesso della democrazia e auspicava la progressiva affermazione dello stato

di diritto nei sistemi socialisti insistendo sulla necessità di elaborare una teoria che consentisse “l’inserimento dell’esperienza comunista nello sviluppo della civiltà liberale (di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l’erede)” [ivi, 130-131]. A rispondere a Bobbio fu il filosofo marxista Galvano Della Volpe [1954] che nelle sue argomentazioni cercò di tenere insieme la filiazione rousseauiana del concetto di democrazia, in rottura con il pensiero liberale, correlandovi la superiorità euristica dell’approccio marxista e gli sviluppi *coerenti* dell’esperienza sovietica che a suo dire se ne potevano dedurre. In prima battuta, considerando che dal punto di vista di Della Volpe [ivi, 138] (così come di tanti altri marxisti) “le libertà civili rivendicate dalla dottrina liberale [erano] solo valori di classe”, si negava *valore* a uno dei fondamenti del liberalismo e, più o meno implicitamente, si considerava irrilevante la possibilità che un potere potesse degenerare in forme assolutistiche. Tuttavia, nell’argomentazione di Della Volpe si ricorreva anche a una tesi *alternativa* secondo la quale “la libertà democratica”, peraltro già all’opera nelle ‘democrazie popolari’ in quanto avrebbero superato la divisione tra “società civile e società politica *reale*” [ivi, 135], non era solo diversa da quella liberale ma superiore a quest’ultima, una sorta di *libertas maior* (che si sarebbe pienamente attualizzata *oltre* lo Stato nella società senza classi) capace – come riassumerà Bobbio [2005, 132-162] nella sua replica intitolata *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* – di “assorbirla, e assorbendola eliminarla” [ivi, 142-143]. Da qui l’esigenza bobbiana di focalizzarsi sulla duplice declinazione del concetto di libertà: la libertà liberale come non-impedimento (ovvero “sfera di ciò che non è comandato né proibito” ed è pertanto permesso) e la libertà democratica come autonomia (ossia “il potere di dar norme a se stessi” che “come tale si contrappone a *costrizione*”) [ivi, 143]. Esse, al di là dei “fautori ad oltranza” del liberalismo o della democrazia (ivi, 145), si configuravano come inscindibili disegnando un orizzonte “più ragionevole” (rispetto alla *realizzazione* della libertà *al di fuori* dello Stato, peraltro presente anche in Hobbes seppure con tutt’altra valenza) in cui conciliare il “massimo di non-costrizione” con “il massimo di non-impedimento” [ivi, 162]. Nel dibattito intervenne anche il segretario del Pci, Palmiro Togliatti, attraverso un corsivo su *Rinascita* firmato con il suo pseudonimo, Roderigo di Castiglia [1954, 733-736]. Egli richiamò Bobbio a non “complicare il dibattito attorno alla libertà” e a non creare “confusione” a vantaggio dei nemici della “libertà futura” che

peraltro avrebbe necessariamente superato “l’astratta ‘libertà’ del singolo che non può esistere se non limitando e sopprimendo la dignità e lo sviluppo integrale della personalità di altri uomini”. Ciò diede modo al filosofo torinese, attraverso l’articolo *Libertà e potere* [Bobbio 2005, 229-240], di ribadire la natura complessa della questione analizzando le differenze *sostanziali* che intercorrevano tra “libertà liberale” e “libertà socialista”. In particolare, Bobbio sottolineò quanto la libertà socialista fosse “indisgiungibile da potenza” e quella liberale da “indipendenza”, dove la prima disegnava un *potere di fare* e la seconda una *facoltà di fare o non fare* [ivi, 233-234] e dunque quanto fosse impossibile confutare il concetto di libertà liberale attribuendo ad essa il significato di potere (riducendola dunque al potere della borghesia) come emergeva dall’intervento di Togliatti. Ciò, peraltro, non impedì a Bobbio di fare proprio l’orientamento verso “una libertà intesa come autonomia di tutti, e oltre ancora [verso] una libertà intesa come potere economico della maggior parte” [ivi, 238]. D’altronde, pur non essendo mai stato marxista, egli era consapevole di “avere imparato dal marxismo a veder la storia dal punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano” [ivi, 240]. Sennonché, l’imprevista denuncia del dispotismo staliniano impressa nel *Rapporto Krusciov* [1958] rischiò di travolgere *il marxismo come teoria* o almeno quello canonizzato dallo stato sovietico. Bobbio [1997, 27-56], dal canto suo, nel saggio intitolato *Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria*, prese atto della “spietata smentita delle illusioni rivoluzionarie” [ivi, 27] e articolò le sue critiche attorno a due assi intenti a mostrare le maggiori lacune della teoria marxista: la subordinazione del criterio di verità al *principio di autorità* e la mancata previsione che la dittatura del proletariato potesse trasformarsi in tirannia così come definita dalla teoria politica fin dall’antichità. In prima istanza, il richiamo copioso al principio di autorità era già esplicito in Lenin nel momento in cui presentava la dottrina di Marx come *onnipotente in quanto giusta* correlandola al primato del partito proletario educato al marxismo [Lenin 1949; 1917]. Da ciò seguiva che il marxismo, trasformato da metodo d’indagine in dottrina onnicomprensiva non falsificabile, si poneva *al di sopra* del “metodo proprio degli scienziati che – sottolineava Bobbio [1997, 32] – non si lasciano guidare da altro criterio di verità che non sia quello della verifica empirica”. Tuttavia, la comparsa di una *tirannia personale* pluridecennale *non prevista* dalla dottrina – e non evidente *solo* ai comunisti o almeno a quelli ‘ortodos-

si' –, secondo la quale la dittatura del proletariato avrebbe dovuto *perlomeno* restringere le distanze tra governati e governanti, attenuando, così, la coercizione e dando vita a *uno-Stato-che-non-era-più-uno-Stato*, poneva un serio problema teorico. E lo poneva ancora più accentuatamente in quanto denunciato dai vertici dell'unico soggetto detentore dell'*autentica interpretazione dottrinarialmente legittima*, ossia il partito. In particolare, Bobbio elencava almeno tre lacune teoriche: l'utopismo, il materialismo storico come concezione globale della realtà, la filosofia della storia. Sul primo lato, i residui di utopismo si collegavano inestricabilmente con l'afflato rivoluzionario e si manifestavano nell'"ottimismo sconcertante", tanto di Marx quanto di Lenin (senza che ciò diminuisse "i meriti del realismo storico e politico di entrambi" [ivi, 39]), verso il futuro post-rivoluzionario in cui si delineava "una società metastorica senza oppressi e oppressori" grazie all'azione del soggetto-proletariato che avrebbe liberato "l'intera umanità" [ivi, 41]. D'altra parte, era lo stesso *nocciolo* del materialismo storico – la subordinazione più o meno diretta dei fatti politici, sovrastrutturali, a quelli economici, strutturali – a entrare in crisi considerando, da un lato, l'assenza di una teoria delle forme di governo, dall'altro, il carattere sovrastrutturale di una dittatura personale come quella staliniana. Eppure, per quanto non ci sembri così semplice distinguere nettamente il piano economico da quello politico in una formazione sociale ad economia pressoché statizzata, dalla lettura del *Rapporto Krusciov* emergeva un carattere *determinante* della forma di governo e quanto "lo Stato [avesse] preso il sopravvento sulla società civile, proprio nel momento in cui avrebbe dovuto metter giudizio e lasciare il passo ai suoi seppellitori" [Ivi 48]. Persisteva, inoltre, un retaggio di filosofia hegeliana della storia, tesa a identificare il comunismo come forma *necessaria* di riconciliazione umana, che riduceva la storia a *dialettica delle classi* non contemplando una *dialettica del potere* e dunque anche la possibilità d'individuare gli abusi. Ad ogni modo, la cattiva stampa di cui godette questo testo, "qua e là tagliato con l'accetta anziché con il rasoio di Occam" come Bobbio disse a distanza di trent'anni [Ivi, 64], troncò bruscamente la discussione su questo versante per almeno un quindicennio. In particolare, furono Valentino Gerratana [1956] e soprattutto Franco Fortini [1956] a intervenire in modo assai critico. Il primo, pur sottolineando che la destalinizzazione implicava un serio ripensamento sulle forme di governo in un'ottica di *trasformazione del potere*, rimproverò a Bobbio un tono inquisitorio coniugato, da un lato, con un

errore d'interpretazione del marxismo in merito a una presunta concezione metafisica della teoria politica (che invece era di tipo storicistico), dall'altro, con l'omissione della posizione integrale leniniana secondo cui la dittatura personale *poteva* essere storicamente l'espressione della dittatura delle classi rivoluzionarie (anche se, dirà il filosofo torinese, la figura del dittatore – figura istituzionale temporanea per congiunture eccezionali – era ben diversa da quella del tiranno come era emerso dalle denunce contro Stalin...). Fortini, invece, scorse nelle posizioni di Bobbio né più né meno che la condanna all'immutabilità storica testimoniata dalla critica dell'utopismo insito nella teoria dell'estinzione dello Stato, per quanto tale aspirazione fosse assai lontana – concordiamo – dalla pratica e dall'ottica stalinista tanto che proprio nell'"obliterazione" di tale prospettiva il poeta e saggista italiano vedeva la principale *cattiva deviazione* rispetto al marxismo [ivi, 167]. Ciò non toglieva che la problematica dell'abuso di potere (e di come resistervi) non fosse *reale* tanto che fu lo stesso Fortini, dopo aver considerato la posizione di Bobbio aliena da ogni approccio rivoluzionario – il suo "essere sempre in mezzo ad oppressi ed oppressori per non essere sbalzato fuori dalla storia" [ivi, 166] –, a ritenere necessario, in seguito a un'accurata disamina scientifica nei termini *marxisti*, individuare "gli strumenti istituzionali, le divisioni del potere, il gioco delle garanzie e dei controlli" che avrebbero caratterizzato la futura società comunista [ivi, 169]. Come non vedere in tutto ciò, allora, una qualche forma di statualità e relativa forma di governo che *non si estingueva*? Ad ogni modo, in questo dialogo *disturbato* Fortini rimproverava a Bobbio l'incapacità di pensare *dialetticamente* fino a presentare, a dire il vero in modo abbastanza oscuro, la dialettica marxista e il tipo di "verifica" che le era propria, come *superiore* al pensiero scientifico definito nei termini di "trasferimento nelle scienze sociali dei metodi delle scienze fisiche". Secondo questo approccio, lo stalinismo rinviava "*anche* [alla] dialettica delle *classi*" [*Ibidem*] tanto che esso come "degenerazione della dittatura del proletariato richiamava l'antagonismo delle classi su scala mondiale" [ivi, 166] e dunque la priorità della struttura rispetto alla sovrastruttura con cui manteneva comunque un rapporto d'interazione. Ma era soprattutto la (presunta) identificazione del marxismo con lo stalinismo che un marxista rivoluzionario come Fortini, attento alle correnti 'eretiche' minoritarie nonché alla nuova Cina maoista, non poteva accettare nel discorso di Bobbio. Quest'ultimo sottolineerà l'infondatezza di tale critica considerando semmai la crisi *imprevista*

dello stalinismo come l'apertura di "una gravissima crepa nel marxismo" e quanto ciò implicasse una revisione teorica. Infatti, l'intenzione di Bobbio era di ricollegarsi al "metodo del revisionismo storico" (a cui si può anche correlare il *realismo critico-pratico* di Rodolfo Mondolfo, non a caso annoverato tra i *maestri* del filosofo torinese [1984a, 77-101]) che a suo tempo aveva già "criticato e messo in crisi" il sistema dottrinale marxista "denunciando un suo errore di previsione", ovvero "il famoso crollo del capitalismo, che effettivamente non era avvenuto né allora né poi" [Bobbio 1997, 68]. La decisione di Bobbio di non replicare nell'immediato ai suoi autorevoli critici, in particolare a Fortini il cui scritto lo aveva "quasi tramortito" [ivi, 67], non equivale a disinteressarsi del dibattito sull'eredità del pensiero marxiano. In particolare, proprio alla fine degli anni Cinquanta iniziò un confronto con gli scritti di Antonio Gramsci che culminò in una celebre e discussa relazione, presentata in occasione del convegno internazionale a trent'anni (1967) dalla scomparsa del dirigente comunista, intitolata *La società civile in Gramsci* [Bobbio 1990a, 38-65]. In questo testo, dopo aver chiarito il rapporto tra Stato e società pre-statuale nella tradizione del pensiero politico moderno da Hobbes a Hegel, Bobbio sottolinea la *cesura* apportata dalla posizione marxiana nei termini in cui lo Stato è considerato "violenza concentrata e organizzata" [Marx 1989, 814]. In tal senso, esso non è più "la realtà dell'idea etica" che *conserva* lo stato naturale, *superandolo*, sottoforma di società civile (come in Hegel); né è antitetico allo stato di natura e, dunque, non elimina la forza/violenza che lo caratterizza, bensì lo conserva e stabilizza (a differenza di ciò che pensavano sia Hobbes sia Rousseau), né tanto meno è il supremo *regolatore* di una società naturale dai tratti astorici (come per Kant e Locke) [ivi 40]. Se la posizione gramsciana è *interna* all'idea marxista di Stato inteso come apparato coercitivo, strumento di dominio di classe, realtà subordinata alla società e, nondimeno, la cui esistenza è considerata transitoria, l'originalità di Gramsci consiste, secondo Bobbio, nella sua specifica tematizzazione del concetto di società civile, più prossimo a quello hegeliano rispetto a quello marxiano. Infatti, se Hegel nella *Filosofia del diritto* utilizzò la denominazione 'società civile' (fino ad allora equivalente a società politica) per indicare la società prepolitica (che costituisce un *momento* intermedio tra la famiglia e lo Stato) e v'incluseva oltre ai rapporti economici e di classe anche "l'amministrazione della giustizia e l'ordinamento amministrativo e corporativo", delineando come essa fosse "la sfera dei rap-

porti economici e *insieme* la loro regolamentazione esterna secondo i principi dello Stato liberale”, in Marx essa è “il momento dello sviluppo dei rapporti economici che precede e *determina* il momento politico” [ivi, 46-47, i corsivi sono miei]. Sennonché, considerato che per Marx “l’anatomia della società civile [era] da cercare nell’economia politica” in quanto base strutturale della società su cui poggiava un impianto sovrastrutturale (politico, giuridico e ideologico) [Marx 1974, 4-5], in Gramsci la società civile delinea *un’altra serie di rapporti* – che Bobbio non esista a chiamare “il complesso delle relazioni ideologico-culturali” (e non il marxiano “complesso delle relazioni materiali” [Bobbio 1990a, 49]) attraverso cui si esprime l’*egemonia* della classe dominante – e come tale è da considerare come il momento *attivo* della sfera sovrastrutturale della quale lo Stato rappresenta, invece, il lato *passivo*. Ciò faceva di Gramsci un non marxista come le critiche più severe e i commenti più entusiastici sembravano, per opposti motivi, accreditare? Il marxismo era riducibile alla mera determinazione, seppure in ultima istanza, della struttura sulla sovrastruttura come si è sostenuto anche recentemente (e come a volte lo stesso Bobbio sembra avvalorare) [Giannetti 2020]? La premessa bobbiana lo escludeva a priori tanto che nella sua prima replica ai critici affermò – ci pare giustamente – che “tutta la storia del marxismo è un avvicinarsi di interpretazioni diverse del rapporto tra struttura e sovrastruttura” [Bobbio 1990a, 67]. In tal senso, il carattere innovatore della lettura gramsciana, *contro* “le interpretazioni deterministiche del marxismo”, poneva l’accento sulla natura *complessa* del rapporto tra struttura e sovrastruttura che nei *Quaderni del carcere* prendeva corpo in una serie di antitesi le cui principali erano riassumibili nelle seguenti: “momento economico-momento etico-politico, necessità-libertà, oggettivo-soggettivo” [ivi, 52-53]. Se è vero che il secondo termine delle antitesi ha un carattere “primario e subordinante”, esso lo è nei termini in cui non nega di certo il vincolo dei rapporti economico-materiali, semmai *scommette* sulla capacità di *riconoscerli* e così di trasformarli in *mezzo di libertà* (tanto che la libertà diventa hegelianamente riconoscimento della necessità). In questi termini, afferma Bobbio, dal rapporto meccanicistico di causa-effetto, con il suo portato di “fatalismo storico”, s’interpreta la relazione struttura-suprastruttura “dal punto di vista del soggetto attivo della storia della volontà collettiva [che lo rovescia] in un rapporto di mezzo-fine” [ivi, 53-54]. Da qui l’importanza data da Gramsci al livello ideologico *legittimante* il dominio di una classe (e il suo *possibile*

sovertimento), di cui “la società civile è la sede storica” [ivi 55], nonché alla direzione culturale e politica incarnata *in primis* dal partito operaio quale novello *principe* machiavelliano che antepone il momento egemonico-consensuale a quello della forza delineando l’egemonia come “saldatura tra determinate condizioni oggettive e il dominio di fatto in un determinato gruppo dirigente” che “avviene *nella* società civile” [ivi, 62]. Inoltre, a dimostrazione di quanto importante fosse la ridefinizione di tale concetto, la stessa estinzione dello Stato era prefigurata nei termini di *riassorbimento* nella società civile che così assumeva i caratteri di ‘società regolata’. Tuttavia, come Bobbio sottolineerà a distanza di vent’anni nel saggio *Gramsci e la teoria politica*, anche il rinnovamento concettuale gramsciano ravvisabile nelle nozioni di egemonia e guerra di posizione era *interno* al “tema generale della conquista del potere (e non del suo esercizio)”, marcando una carenza propria delle correnti marxiste, nonché una lontananza dalla cultura liberaldemocratica non propriamente egemone negli anni in cui Gramsci si formò, tanto che furono le teorie dello “Stato-potenza” (di derivazione machiavelliana) e dello “Stato etico” (d’impronta hegeliana) a premeggiare rispetto a quella dello “Stato di diritto” [ivi, 73-96]. Proprio sul concetto di egemonia, sulla sua *ritraduzione* da parte del Pci in relazione al pluralismo democratico, negli anni Settanta scaturirà un dibattito che vide Bobbio [1977] argomentare quanto tale concetto fosse legato a un approccio rivoluzionario che non poteva essere rimosso. Pertanto, occorreva chiarire quale *nuovo* contenuto ad esso corrispondesse. Infatti, una sua revisione era sicuramente più in linea con la politica *di fatto* riformistica dei comunisti, anche se Bobbio vedeva nella teorizzazione di una *terza via* (tra democrazie liberali e socialismo reale), delineata nell’opzione eurocomunista, anche il consolidamento di una *democrazia consociativa* sempre più reale nella strategia di *compromesso storico* tra Pci e Dc a scapito di una pratica democratica imprescindibile: il pieno esercizio del dissenso.

3. *Quale socialismo? Un dibattito (in)attuale*

Le lacune marxiste in tema di teoria politica (ri)diventeranno negli anni Settanta oggetto di un serrato dibattito promosso da Bobbio. Ne sono testimonianza cinque interventi, successivamente raccolti nella monografia *Quale socia-*

lismo? [Bobbio 1976], intitolati sotto forma interrogativa al fine di alimentare un dibattito *razionale* e sottolineare l'assenza di risposte precostituite. Il primo scritto, datato 1973, è dedicato all'esistenza o meno di una *democrazia socialista* e in prima istanza sottolinea l'inadeguatezza delle analisi marxiane (e leniniane), ereditate dalla lettura della Comune parigina, per *far luce* sull'architettura politico-istituzionale dei paesi socialisti e finanche sul tipo di potere che vi giocavano una (eventuale) classe dominante e in modo più specifico le sue élites. Non a caso, infatti, la principale preoccupazione degli studiosi marxisti dell'epoca (si pensi a Nicos Poulantzas e Ralph Miliband), "dopo la ventata consiliare degli anni venti" (la cui critica dell'esperienza sovietica nei termini di capitalismo di stato non si è ancora esaurita [Korsch *et alii* 2023]), era tutta concentrata sull'analisi *critica* del potere politico negli stati capitalistici, senza essere in grado di muovere *critiche* altrettanto rigorose ai sistemi socialisti esistenti [Bobbio 1976, 6]. Le ragioni di tale "deficienza" – che di lì a poco sarà in parte colmata: si pensi al convegno internazionale *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie* i cui atti saranno raccolti in un quaderno del quotidiano comunista *il manifesto* [1978] – ricalcavano quanto già evidenziato dal filosofo torinese negli anni Cinquanta: a) la concentrazione su *come* si conquista il potere a discapito della sua organizzazione correlata con il primato del partito; b) "l'illusione dell'estinzione dello stato" e con esso della politica (che diventa "buona amministrazione") a cui si accompagna "l'idea della riduzione della politica a economia" propria, a veder bene, sia di correnti socialiste (Saint-Simon e Proudhon), sia liberali (Smith e Spencer) [ivi, 9-11]. Le dure repliche della storia, tuttavia, avevano evidenziato il mutamento di ruolo del partito: da soggetto conflittuale e di parte esso nelle 'democrazie popolari' era diventato partito-unico-di-Stato (o comunque soggetto nettamente dominante nei confronti di forze minoritarie e completamente subalterne ad esso), mentre a loro volta tra i teorici della democrazia dei consigli "il partito è scomparso" [ivi, 12-15]. Al contempo, parlare *seriamente* di estinzione dello stato implicava riconoscere che esso è parte di un sistema di stati che tende a riprodursi al cui interno vigono relazioni pre-statali. Da qui l'esigenza di un rinnovamento teorico capace di pensare nell'ottica di una democratizzazione dello stato socialista che tuttavia tenesse conto della "sfiducia nella democrazia" e delle "promesse non mantenute" (in termini di partecipazione, controllo dal basso e libertà del

dissenso) negli stati capitalistici [ivi, 17], alcune delle quali in seguito saranno giudicate non mantenibili [Bobbio 1984b, 3-29]. Infatti, Bobbio, con la giusta dose di realismo non poteva tacere sugli ambiti che *già allora* rimanevano al di fuori del controllo democratico (*in primis* la grande impresa, l'esercito e la burocrazia), né dissimulare come la massima conquista dei governi socialdemocratici coincidesse con il *welfare state* (e non con la statalizzazione dei mezzi di produzione che il filosofo torinese sembra assumere come di per sé socialista). In definitiva, prendendo sul serio il potenziale salto in avanti impresso nella democrazia consigliare nei termini di autogoverno dei produttori, Bobbio invitava a non farsi illusioni e richiamava tre problematiche legate ai “requisiti fondamentali di ogni governo democratico”: a) quali *forme* dovesse prendere la partecipazione); b) che tipo di *controllo* doveva connotare il potere ideologico; c) *la libertà del dissenso* non poteva riguardare esclusivamente il produttore (contrapposto al cittadino), pena il venir meno della libertà stessa. In sintesi, i problemi della democratizzazione – avvertiti già allora come *drammatici* – accomunavano entrambi i sistemi politico-economici e dimostravano che “la democrazia [era] ancora più difficile” [Bobbio 1976, 20] dello stesso socialismo. Se questo saggio passò pressoché inosservato, i due successivi – *Esiste una dottrina marxistica dello stato? e Quali alternative alla democrazia rappresentativa?* [ivi, 21-65] – apparso nella rivista socialista *Mondoperaio*² nel 1975, innescarono un animato dibattito. Nel primo scritto Bobbio ritornò sull'abuso del principio di autorità impresso nel richiamo ai testi canonici marxisti che tendeva a svalutare tutte quelle conquiste democratiche (come il diritto di sciopero e il suffragio universale) che erano “costate lacrime e sangue al movimento operaio” [ivi, 31-32]. Non meno problematico era un “eccesso di spirito critico” che portava a squalificare approcci diversi da quelli marxisti, come ad esempio quello di Max Weber che aveva preconizzato una forte burocratizzazione dello Stato [ivi, 34-36], e in ultima istanza tentava di risolvere le problematiche del potere passando *semplicemente* dal piano di *come* si governa a quello di *chi* governa (la maggioranza in luogo di una minoranza) non dando alcuna rilevanza alle *garanzie* nei confronti di *qualsiasi* potere. Ne seguiva

2. Ciò testimonia, in quella fase, la vicinanza di Bobbio [1978] al Psi, in particolare l'attenzione riservata al rinnovamento teorico-politico che rigettava ogni principio di autorità (che fosse marxista o antimarxista) nel delineare un socialismo *possibile*.

l'assenza di un'appropriata teoria marxista dello stato che nel proporre modelli alternativi allo stato rappresentativo *feticizzava* la democrazia diretta non vedendo, tra l'altro, le derive di un certo assemblearismo, in termini di carenze in merito al rispetto delle regole democratiche, che Bobbio osservava *direttamente* nelle pratiche del movimento studentesco (con cui intrattenne un rapporto quanto meno conflittuale pur con un'iniziale attenzione all'esigenza reale di un rapporto più stretto tra docenti e studenti). Gli istituti di democrazia diretta erano invece realisticamente considerati *complementari* alla democrazia rappresentativa, mentre il richiamo all'introduzione di mandati imperativi che revocassero in ogni momento i mandatari lasciava irrisolto *chi* aveva tale potere e *come* poteva organizzarlo senza la mediazione di una *parte* (movimento, partito o associazione). Considerato il carattere *sovversivo* della democrazia (più sovversivo del socialismo stesso) nel mettere costantemente a soqquadro la natura discendente del potere, la critica di un regime rappresentativo, *in primis* del parlamentarismo come *specchio* della società civile (Bobbio criticherà l'anti-proporzionalismo insito nei regimi 'maggioritari' come quello brevemente introdotto in Italia nel 1953), era invece assai più facilmente agibile *da destra* attraverso l'attacco al "principio di uguaglianza" e il ricorso a un qualche "uomo del destino" come anche Nietzsche, definito da Bobbio "il principe degli scrittori reazionari" e all'epoca "riscoperto da un progressismo sofisticato" [ivi, 56], attestava nel legittimare il potere di un capo contrapposto a "tutte le costituzioni basate sul principio di rappresentanza" [Nietzsche 1993, 97]. La *sfida* del pensiero socialista, a sua volta, era dettata dall'auspicabile allargamento del controllo democratico dal sistema politico al sistema economico, ma l'*errore* consisteva nel "risolvere la democrazia politica nella democrazia economica" pensando che non vi fossero problemi dei cittadini (necessitanti di libertà civili e politiche) *distinti* da quelli dei produttori. Ciò rimandava ancora una volta al *principio di autorità* marxiano impresso in alcune pagine della *Questione ebraica* che potevano essere lette come una sorta di "anti-dichiarazione dei diritti dell'uomo" quando, in realtà, il senso profondo dell'opera di Marx consisteva nel porre l'accento su come l'emancipazione politica non esaurisse l'emancipazione umana. Eppure, se la prima non era "sufficiente, [era] pur sempre necessaria" [ivi, 65]. Essa, d'altra parte, come poteva concretizzarsi se non attraverso il *metodo democratico* per cui le decisioni collettive sono prese da

tutti i membri di una collettività sulla base di *regole procedurali* (in cui in genere si stabilisce: chi ha diritto di votare, che ogni voto ha lo stesso peso e che le deliberazioni sono prese a maggioranza) in stretta connessione con libertà imprescindibili (la pluralità dei gruppi politici, la possibilità di scegliere tra alternative diverse, la garanzia che una minoranza possa diventare maggioranza)? A sua volta, secondo Bobbio, “la preferibilità della democrazia” era declinabile da tre prospettive: una di carattere etico connessa con l’idea rousseauiana di libertà come autonomia, un’altra di natura politica in quanto “principale rimedio all’abuso del potere” e infine in base a una prospettiva utilitaristica per cui “si giudica che i migliori interpreti dell’interesse collettivo siano gli stessi interessati” [ivi, 77-79]. In questi termini, il metodo democratico diventava *altrettanto desiderabile* in una società socialista dato che l’idea di emancipazione umana tratteggiata da Marx rinviava all’idea di libertà come autonomia e come tale alla formazione di leggi autonome (e non eteronome come in un’autocrazia). Inoltre, gli stessi abusi di potere, *ancora* più estesi in un’economia statizzata, sarebbero stati più improbabili grazie a un potere diffuso e lo stesso perseguimento degli interessi nei termini di soddisfazione dei bisogni sarebbe stato meglio garantito in una condizione di generale partecipazione al potere. Tutto ciò diventava ancora più vero dal momento che il *mezzo* democratico era *finalisticamente* più adeguato alla costruzione di un’economia collettivizzata dato che i mezzi non possono non condizionare i fini (in chiara polemica con la machiavelliana ammissione di ogni mezzo nella persecuzione di un fine). Allo stesso tempo, non tacendo su quelli che per Bobbio erano all’epoca i principali *ostacoli* della democrazia – grandi dimensioni territoriali, burocratizzazione crescente, tecnicità sempre maggiore delle decisioni, tendenziale massificazione della società civile – la principale tesi antisocialista di marca liberale, ovvero l’impossibilità di conciliare democrazia ed economia socialista, ritornava sotto forma di una *domanda inquietante*: era davvero possibile e fino a che punto controllare democraticamente, dunque *dal basso*, il potere economico? In fin dei conti sia nei sistemi capitalistici sia in quelli socialistici vigeva un controllo autocratico di quest’ultimo. Eppure, invitando a una riflessione realistica lontana da ogni semplificazione, Bobbio dirà che “è proprio su questo terreno [...] che si vince o si perde la battaglia per la democrazia socialista” [ivi, 85]. Il dibattito che seguì coinvolse principalmente intellettuali di area comunista e socialista nonché alcune figure

politiche di rilievo di Pci (Achille Occhetto e Pietro Ingrao) e Psi (Claudio Signorile e Giorgio Ruffolo) e, insieme alla replica di Bobbio intitolata *Quale socialismo?*, diede origine al volume collettaneo *Il marxismo e lo Stato* [1976]. Diversamente dalle attese di Bobbio, il tema su cui ruotarono principalmente gli interventi fu il rapporto democrazia-socialismo che, da un lato, assumeva come imprescindibile la *via* democratica al socialismo (indebolendo fortemente l'immagine delle cosiddette 'democrazie popolari' e registrando una marcata *convergenza* tra le forze della 'sinistra storica' italiana), dall'altro, non riusciva a delineare *concretamente* quali istituzioni dovevano accompagnare e caratterizzare una trasformazione economica e politica in senso socialista. Ciò era più visibile in alcuni intellettuali comunisti come Giuseppe Vacca che, pur concordando (con argomenti diversi da quelli bobbiani) sui ritardi della teoria politica marxista, respingeva l'esigenza di tratteggiare un *modello* istituzionale alternativo confermando, dalla prospettiva empiristica di Bobbio, un'ancorata diffidenza del marxismo nei confronti delle scienze positive³. Eppure, richiamando la discussione sulle istituzioni necessarie alla democrazia socialista, Bobbio non aveva fatto altro che (ri)collegarsi implicitamente alle tesi 'revisioniste' di teorici socialisti come Eduard Bernstein e Karl Kautsky che avevano già sottolineato le insufficienze della teoria politica marxista. Da qui l'insistenza sulle "regole del gioco", dunque sulla *democrazia formale* (premessa di ogni democrazia sostanziale), che non potevano essere omesse o lasciate in una vaga indeterminatezza come emerse successivamente anche nel confronto con Louis Althusser [1998, 267-296] che a sua volta parlò di gravi lacune teoriche fino a dichiarare (la benvenuta) 'crisi del marxismo' e l'inesistenza di una teoria marxista dello stato. Egli, peraltro, difendendo il *concetto* di 'dittatura del proletariato' in termini ad un tempo antistalinisti e antiriformisti [Girometti 2018] e specificando che un problema di lotta di classe non era risolvibile sul piano meramente giuridico, era più intento e ripensare *strategicamente* i rapporti del partito con lo Stato e con i movimenti sociali restando assai lontano, come

3. Sul rapporto tra marxismo e scienze sociali si veda un intervento di Bobbio [1997, 115-152] del 1974 in cui pone a raffronto (neo)positivismo e marxismo sottolineando come in ultima istanza a dettarne la dinamica conflittuale vi sia una disputa ideologica "inevitabile" dettata dall'esigenza di tratteggiare una "concezione globale della società". Una consapevolezza delle poste in gioco ideologiche (equilibrio/crisi, conservazione/evoluzione, ecc.) non dovrebbe comunque ostracizzare "la ricerca empirica controllata [...], l'unica avente il diritto di chiamarsi scienza" [ivi, 136].

sottolineerà criticamente Bobbio [1997, 213-222], dal prendere in considerazione *concretamente* le regole del gioco – quali mantenere? Quali sostituire? – nonché i teorici che avevano affrontato copiosamente la questione dei diritti personali, civili e politici. A sua volta, in un intervento giudicato da Bobbio [1976, XII-XIII] sanamente “irriverente” (ma non meno disperante), fu Antonio Negri [1976], da una prospettiva rivoluzionaria⁴, a dipingere la ‘democrazia’ – considerata tutt’uno con il suo substrato *materiale* borghese – come “l’ultima residua forma di gestione del potere nella vecchia società” a cui contrapporre la ‘dittatura del proletariato’. Si passava, così, *ancora una volta*, dal piano di come si governa a quello di chi governa (ma per Negri il ‘come’ e il ‘chi’ erano la stessa cosa) lasciando alle lotte proletarie l’*invenzione* delle forme istituzionali adeguate al processo rivoluzionario. Ad ogni modo, il filosofo torinese, nella sua replica ai critici, precisò che tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta “vi era un *continuum*”, più che un salto qualitativo, dunque un passaggio graduale dall’una all’altra forma, tanto che la stessa democrazia dei consigli era interpretata come “estensione del metodo democratico [...] alla fabbrica e in genere ai luoghi in cui si fanno le scelte di natura economica” [ivi, 98-100]. Infine, considerata la *forza* di “due vizi congeniti alla partecipazione democratica”, ossia “l’apatia politica e la manipolazione del consenso”, diventava importante sia monitorare i “piccoli sistemi autogestiti” (di cui parlò Roberto Guiducci – che peraltro rilevò il vero nodo problematico nell’*assenza di una teoria dell’estinzione dello stato* – per indicare le controtendenze partecipative), sia “misurarsi fino in fondo – come disse Pietro Ingrao – con la costruzione di una democrazia capace di cambiare il regime sociale”. Su queste basi veniva tratteggiato un *socialismo possibile* irriducibile tanto alla *realtà* sovietica – che le lotte operaie polacche di lì a poco avrebbero clamorosamente condannato [Bobbio 1981, 73-76] – quanto a progetti chimerici orientati alla costruzione di un qualche *uomo nuovo*. Un socialismo possibile (e liberale) in quanto *eventuale* concretizzazione tra una pluralità di orientamenti socialisti il cui denominatore comune è la richiesta di “più uguaglianza” che, come tale, corrisponde

4. Ricordiamo che ai concetti di mutamento politico e rivoluzione Bobbio [2021] dedicò il suo ultimo corso di filosofia politica (nell’anno accademico 1978-79) in cui, senza negare la sua posizione riformista, contrapposta a una rivoluzione violenta, si servì dell’opposizione *teorica* rivoluzione/riforme ricordando, tuttavia, quanto le stesse democrazie (come quella italiana) fossero nate da scontri violenti (a dispetto dei controrivoluzionari che nella rivoluzione vedevano *solo* aspetti negativi).

anche a “più libertà”. Da qui la tesi di Bobbio sulla superiorità dell’ideale socialista rispetto a quello liberale in quanto *un’eguale libertà* si traduce in eguagliamento del potere che si presenta come “una delle maggiori condizioni per l’accrescimento di libertà” [ivi, 25-29].

4. Rilanciare le ragioni della sinistra e rileggere Marx dopo il crollo del ‘socialismo reale’

Il lento declino dei sistemi socialisti dell’Est e la loro improvvisa implosione rappresentarono per Bobbio [1990b], soprattutto *dopo* la repressione delle proteste studentesche e operaie in piazza Tienanmen ad opera del governo comunista cinese⁵, il materializzarsi di un’*utopia capovolta* per quanto quel carico utopico di trasformazione sociale e antropologica fosse da tempo – ci pare – poco più di un simulacro. La sconfitta di quei sistemi lasciava comunque inevase, *anche* secondo Bobbio, domande radicali di giustizia sociale che la contemporanea affermazione di un neoliberalismo d’impronta fortemente economicistica contribuiva a occultare ulteriormente. Da qui la necessità di non uniformarsi alla pura e semplice vulgata sul *trionfo* delle democrazie contro regimi innegabilmente autocratici cui seguiva la *sentenza* sull’impossibile superamento dell’ordine capitalistico in quanto *ultima tappa* della storia secondo una concezione teleologica, ribaltata di segno rispetto alla vulgata marxista, fatta propria dal politologo d’inclinazione neoconservatrice Francis Fukuyama [1992]. Egli, infatti, poneva il perseguimento della disuguaglianza e la volontà di supremazia come il *motore* che muove la storia e al contempo il suo fine (e la sua fine), diversamente da Bobbio che, in suo commento critico pubblicato come ap-

5. Per quanto concerne *il caso cinese*, che impressionò positivamente anche Bobbio [1993, 213-223] nel corso di un viaggio con altri intellettuali negli anni Cinquanta come ricorderà ancora a distanza di decenni, il filosofo torinese non avrà modo di valutare complessivamente la rilevanza di un’ulteriore declinazione di socialismo *senza* democrazia contrapposto a democrazie *senza* socialismo [Bobbio 1976, 42-65]. In questo caso, tuttavia, l’autocrazia politica (attenta a recuperare ogni aspetto della cultura tradizionale cinese orientato all’armonia e all’ordine, a ben vedere in netta contrapposizione con lo stesso concetto marxista di lotta di classe) si è congiunta con rilevanti forme di economia tipicamente capitalistica tanto che la Cina è parte integrante del sistema economico mondiale nonché il principale sfidante dell’egemonia geopolitica statunitense.

pendice, a partire dalla terza edizione, del suo fortunato “libretto” *Destra e sinistra* [1999, 81-87], invitava a dismettere i panni del filosofo della storia (e del profeta) sottolineando come “la storia non ha un fine, un solo fine, e neppure, di conseguenza, una fine” [ivi, 84]. Le tesi di Fukuyama, peraltro, erano un’implicita conferma delle analisi bobbiane sia in merito alla pregnanza della dicotomia destra/sinistra (seppure non unica) e alla sua utilità per analizzare il campo politico, sia ai criteri e valori di fondo della sinistra, *storicamente* riscontrabili a partire dalla Rivoluzione francese, ossia l’eguaglianza tra gli esseri umani, la preferenza data a ciò che li accomuna rispetto a ciò che li distingue (all’opposto della destra), fermo restando che in entrambi i poli si riscontrano *sempre* combinazioni tra eguaglianza e disuguaglianza e che occorre *sempre* specificare il *tipo* di eguaglianza che prende forma (tra chi, in che cosa e in base a quale criterio). Bobbio, in tal senso, vedeva nella rivoluzione femminile in atto i risultati più eclatanti in termini egualitari e sottolineava quanto la battaglia per l’uguaglianza fosse impressa nell’aspirazione a un “diritto cosmopolitico” e dunque al “superamento di ogni forma retrograda e micidiale di nazionalismo oscurantistico e di razzismo dissennato” [*ibidem*]. Le tesi di *Destra e sinistra* sollevarono un nutrito dibattito, seppure a volte alquanto *disturbato*, a cui Bobbio non mancò di replicare puntualmente difendendo l’utilità della diade [ivi, VII-XX]. In ambito marxista, in particolare, si segnalò l’intervento di Perry Anderson con cui Bobbio intrattenne anche un fitto scambio epistolare che non si limitò al confronto sulle tesi del libro in questione. Infatti, ad Anderson, all’epoca direttore dell’autorevole *New Left Review*, si deve anche un’accurata disamina del percorso intellettuale bobbiano già a partire dalla fine degli anni Ottanta [Anderson 1988]. In tale circostanza, oltre a evidenziare le *affinità* con John Stuart Mill, John Atkinson Hobson, Bertrand Russell e John Dewey, ossia la loro formazione liberale e la successiva inclinazione socialista, si era posta l’attenzione sulla specificità dell’approccio liberalsocialista del filosofo torinese (letto nei termini di *composto chimico instabile*), sulle *speranze* che animavano tale prospettiva progressivamente sfumate in un realismo (teso a difendere una democrazia procedurale per quanto incapace di mantenere *tutte* le sue promesse) che sarebbe da ricondurre, secondo Anderson, a una matrice conservatrice – si pensi all’interesse di Bobbio [1969] per gli elitisti – da sempre presente, insieme a quella liberale e socialista, nell’impianto teorico bobbiano. Bobbio [1989, 81-82], nella sua replica, invitava il suo interlocutore a non sovrapporre il piano analiti-

co (necessariamente realistico se si mira a una conoscenza disinteressata e dunque il più possibile scientifica del reale) da quello più propriamente ideale che, come tale, non perdeva il suo valore specifico, mentre successivamente sarà il suo allievo Michelangelo Bovero [2002, 84-88] a sottolineare il carattere *insoddisfatto* del realismo bobbiano. Ad ogni modo, nel commento a *Destra e sinistra*, lo studioso inglese [Anderson 1998], pur apprezzando la chiarezza e la passione che animano il testo, poneva alcuni problemi di consequenzialità logica tra le affermazioni bobbiane (ad esempio la prevalenza di tratti egualitari naturali tra gli umani non comportava di per sé una rimozione delle disuguaglianze sociali e lo stesso mantenimento di alcune disuguaglianze ritenute utili anche a chi stava peggio restava troppo indeterminata) e paventava scenari futuri nei quali, anche se ipoteticamente fossero state rimosse le disuguaglianze sociali, avrebbero potuto cristallizzarsi disuguaglianze biologiche legate all'intervento sul codice genetico. Inoltre, sottolineando l'innegabile avvicinamento dei programmi di politica economica delle principali formazioni politiche di allora, la diade destra/sinistra tendeva a stemperarsi restringendo la sua operatività al piano assiologico con scarsa presa sul mondo sociale. Eppure, era lo stesso Anderson a concludere che la sinistra, per rivitalizzarsi, avrebbe dovuto battersi con ogni energia e così in questo caso fu (il già realista) Bobbio ad osservare quanto fosse imprescindibile il piano dei valori per, ad un tempo, rivitalizzare *l'ethos dell'uguaglianza*, tornare a sfidare la centralità del mercato e orientare i principi egualitari su dimensioni inedite (con un richiamo alle politiche migratorie). In questi termini, la sinistra era tutt'altro che "giunta alla 'fine della storia', ma [era] forse soltanto al principio" [Bobbio 1999, 101-110]. A confermarlo, secondo Bobbio, erano anche coloro, come Marco Revelli [1996], che rilevavano la trasformazione di gran parte della sinistra storica in destra tecnocratica (affianco *e* in competizione con una destra *già allora* demagogico-populistica) senza per questo concludere che si era ormai chiuso ogni spazio per le ragioni di una sinistra autentica. Peraltro, se è vero che in Bobbio non si trova una riflessione all'altezza della marxiana critica dell'economia politica (e del suo migliore lascito nei termini di un connubio tra *scienza del valore* [Heinrich 2023] e *possibile* pratica emancipatoria), sia in quanto fu diverso il campo d'indagine a cui si dedicò, sia per la sua riluttanza a ridurre a una *contraddizione principale* le dinamiche di una formazione storica (tanto più se correlata con l'avvento di una società senza classi che egli non riusciva a definire *analiticamente* in cosa potesse

consistere tanto da ritenerla puramente utopistica), sarebbe ingeneroso non sottolineare la sua critica alla mercificazione e alla subalternità del potere politico a quello economico. Essa sarà costante e su questo tema si misurerà anche l'invito a *rileggere* laicamente Marx, già a partire dal 1992 introducendo il seminario *Rileggere Marx dopo il diluvio* [Bobbio 1997, 241-247], *contro* le liquidazioni acritiche seguite ai fatti del 1989. Non a caso, riallacciandosi a quel seminario (i cui atti furono pubblicati nella rivista *Teoria politica*), Bobbio [ivi, IX-XII] faceva proprie le parole di un autore di ascendenza marxista come Jon Elster [1985], riportate nell'intervento di Salvatore Veca [1993, 49-56], per cui la *possibilità* di dirsi marxisti si esplicitava nel porre al centro della propria riflessione la critica dell'alienazione e dello sfruttamento secondo un'ottica normativa improntata sulla giustizia sociale. Per quanto si tratti di una rivisitazione parziale (e discutibile) del lascito marxiano, nonché poggiante su presupposti, come ha sottolineato lo stesso Veca, non condivisi da Marx, era considerata tuttavia indubbia l'utilità (e la vitalità) della prospettiva marxiana per tentare di disegnare quantomeno una *società migliore*.

5. Conclusioni

Il rapporto di Bobbio con il marxismo è stato costante e indubbiamente carico di *effetti* sul fronte dell'articolazione del suo pensiero. Ne è testimonianza il tentativo di stabilire un dialogo razionale e franco con i comunisti – seppure non privo di difficoltà – che, come tale, rappresenta uno dei momenti alti del confronto politico-ideale italiano. La crisi dello stalinismo, paradossalmente, ne ha frenato gli sviluppi, irrigidendo le posizioni e sconsigliando la prosecuzione di un dialogo che avrebbe potuto *forse* riorientare anche le dinamiche politiche del *caso italiano* avvicinando le posizioni di comunisti e socialisti che invece prenderanno vie sempre più distanti vanificando una possibile alternativa di sinistra. Ciò è ancora più vero se si osserva il confronto che, sempre su impulso di Bobbio, si sviluppò negli anni Settanta sul rapporto socialismo-democrazia. Infatti, mentre il Pci berlingueriano ridefiniva la sua strategia nei termini di un eurocomunismo che nei fatti si dimostrò alquanto effimero, il Psi craxiano, a sua volta, si avviava a dismettere ogni riferimento teorico al marxismo per entrare in diretta competizione con il Pci e consolidarsi in una

posizione governativa centrista avvalendosi di una guida spregiudicata e decisionistica. Così, la repentina caduta dei ‘socialismi reali’, in connubio con la ‘rivoluzione’ conservatrice neoliberalista, lasciava sguarniti teoricamente e politicamente comunisti e socialisti, inducendo *anche* Bobbio a rileggere Marx e soprattutto a rilanciare i *valori* della sinistra. A distanza di vent’anni dalla scomparsa del filosofo torinese, che si sia d’accordo (anche solo parzialmente) o meno con il suo approccio, ci sembra *ancora* più urgente riflettere su ciò che resta vivo di Marx e sul rilancio di una critica *di sinistra* all’ordine esistente tanto più in tempi in cui si afferma a livello mondiale una critica sempre più marcatamente *di destra* delle istituzioni democratiche – dalla teorizzazione ‘sovranista’ in nome di una ‘democrazia illiberale’ alla rivendicazione *tout court* dei principi autocratici – *in connubio* con il processo di accumulazione capitalistico.

Riferimenti bibliografici

1976, *Il marxismo e lo stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Quaderni di Mondoperaio, n. 4.

1978, *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie. Una discussione nella sinistra*, Quaderni del Manifesto, n. 8.

Althusser, L.

1998, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, Puf, Paris.

Anderson, P.

1988, *The Affinities of Norberto Bobbio*, New Left Review, n. 170, pp. 3-36.

1998, *A Reply to Norberto Bobbio*, New Left Review, n. 231, pp. 91-93.

Bianchi Bandinelli, R.

1952a, *Confluenze e dissolvenze*, Società, n. 2, pp. 278-289.

1952b, *Dialogo sulla libertà*, Società, n. 4, pp. 697-703.

Bobbio, N.

2005, *Cultura e politica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

1969, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari.

- 1976, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino.
- 1977, *Gramsci e il Pci* (intervista a Norberto Bobbio e Lucio Colletti), *Mondoperaio*, n. 1, 1977, pp. 41-44.
- 1978, *Marxismo e socialismo*, *Mondoperaio*, n. 5, 1978, pp. 61-69.
- 1981, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze.
- 1984a, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze.
- 1984b, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- 1990a, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Roma.
- 1990b, *L'utopia capovolta*, La Stampa, Torino.
- 1993, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, NIS, Roma.
- 1997, *Né con Marx, né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- 1999, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma.
- 2014, *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, Donzelli, Roma.
- 2021, *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, Donzelli, Roma.
- Bobbio, N., Anderson, P.
1989, *Un carteggio*, *Teoria politica*, n. 2-3, pp. 293-308.
- Bovero, M.
2002, *Il realismo? Ben venga, purché sia insoddisfatto*, *Reset*, n. 74, 2002, pp. 84-87.
- Della Volpe, G.
1954, *Comunismo e democrazia moderna*, *Nuovi Argomenti*, n. 7, pp. 131-142.
- Elster, J.
1985, *Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fortini, F.
1956, *Il lusso della monotonia*, *Ragionamenti*, n. 7, pp. 165-170.
- Fukuyama, F.
1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Gerratana, V.
1956, *Bobbio e lo stalinismo*, *Il Contemporaneo*, n. 41, p. 2.

Giannetti, R.

2020, *Bobbio interprete di Gramsci*, Il pensiero politico, n. 3, pp. 343-372.

Girometti, A.

2018, *Per un partito che non rinunci a pensare: la posizione althusseriana al XXII Congresso del Partito comunista francese*, "Cahiers du GRM", n. 13, <https://doi.org/10.4000/grm.1293>

Gramsci, A.

1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Heinrich, M.

2023, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, PGreco, Milano (ed. or. 1999).

Korsch, K., Mattick, P., Pannekoek, A., Rühle, O., Wagner, H.

2023, *Communistes de conseils contre le capitalisme d'État*, Eterotopia France, Paris.

Krusciov, N. S.

1958, *Rapporto Krusciov. Con note storiche*, Corrispondenza socialista, Roma (ed. or. 1956).

Lenin, V. I.

1949, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, Edizione in lingue estere, Mosca (ed. or. 1913).

1974, *Stato e rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1917).

Marx, K.

1974, *Per la critica dell'economia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1859)

1989, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Vol. I, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1864).

Negri, A.

1976, *Esiste una dottrina marxistica dello stato?*, Aut aut, n. 152-153, pp. 35-50.

Nietzsche, F.

1993, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. or. 1886).

Revelli, M.

1996, *Le due destre: le derive politiche del postfordismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Roderigo di Castiglia

1954, *In tema di "libertà"*, Rinascita, n. 11-12, pp. 733-736.

Veca, S.

1993, *Marx e la teoria della giustizia*, Teoria politica, n. 2, pp. 49-56.

Andrea Girometti è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Firenze. Ha conseguito un dottorato in Economia, Società, Diritto presso il Dipartimento di Economia, Società e Politica dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" dove collabora con il Laboratorio di Studi Politici e Sociali (LaPolis) ed è cultore della materia in Metodologia delle Scienze Umane presso il Dipartimento di Studi Umanistici del medesimo Ateneo. Inoltre, svolge attività di ricerca presso l'Istituto di Storia Contemporanea della Provincia di Pesaro e Urbino (Iscop). I suoi studi vertono principalmente sulla sociologia politica e la teoria sociologica, con particolare attenzione all'approccio bourdieusiano, nonché sulla nuova recezione della filosofia althusseriana nel più ampio dibattito sui marxismi.