

## IL SOCIALISMO LIBERALE NELL'ITINERARIO TEORICO E POLITICO DI NORBERTO BOBBIO

### *Liberal Socialism in the Theoretical and Political Trajectory of Norberto Bobbio*

Andrea Girometti

DOI: 10.36158/sef6225d

#### Abstract

Il saggio si propone di ricostruire le riflessioni di Norberto Bobbio sul socialismo liberale, tenendo conto della traiettoria e dell'evoluzione del suo approccio filosofico e politico. In primo luogo, si concentra sul ruolo svolto nel suo pensiero dai concetti di giustizia, libertà e uguaglianza, che hanno preso forma negli anni Trenta e Quaranta, per poi considerare l'opzione bobbiana per una *politica della cultura* che lo ha portato a instaurare un intenso dialogo con i comunisti italiani e, più in generale, un confronto con il variegato approccio marxista. In entrambi i casi, più o meno intenzionalmente, emerge l'orizzonte liberalsocialista di Bobbio. Infine, partendo da alcune riflessioni di Bobbio degli anni Ottanta e Novanta, vengono evidenziate le virtù e le criticità dell'inesauribile tradizione liberalsocialista e la sua possibile riattivazione per il futuro.

*This essay aims to reconstruct Norberto Bobbio's reflections on liberal socialism, taking into account the trajectory and evolution of his philosophical and political approach. Firstly, it focuses on the role played in his thought by the concepts of justice, freedom and equality, which took shape in the 1930s and 1940s, before considering Bobbio's option for a politics of culture that led him to establish a close dialogue with the Italian communists and, more generally, a confrontation with the varied Marxist approach. In both cases, more or less intentionally, Bobbio's liberal-socialist horizon emerges. Finally, starting from some of Bobbio's reflections in the 1980s and 1990s, the virtues and critical issues of the inexhaustible liberal-socialist tradition and its possible reactivation for the future are highlighted.*

**Keywords:** socialismo liberale, marxismo, giustizia, libertà, uguaglianza.

*Liberal socialism, Marxism, justice, freedom, equality.*

**Andrea Girometti** ha conseguito il dottorato di ricerca in economia società diritto presso il Dipartimento di economia società politica dell'Università di Urbino "Carlo Bo" ed è professore a contratto di metodologia delle scienze umane presso il Dipartimento di studi umanistici del medesimo ateneo. È inoltre assegnista di ricerca presso il Dipartimento di scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze e ricercatore e membro del comitato scientifico dell'Istituto di Storia Contemporanea della Provincia di Pesaro e Urbino.

*Andrea Girometti obtained his PhD in Economics, Society and Law from the Department of Economics Society Politics at the University of Urbino 'Carlo Bo' and is an adjunct professor of methodology of the humanities at the Department of Humanities at the same university. He is also a research fellow at the Department of Political and Social Sciences at the University of Florence and a researcher and member of the scientific committee of the Institute of Contemporary History of the Province of Pesaro and Urbino.*

## 1. Giustizia, libertà e uguaglianza: alle radici del socialismo liberale di Norberto Bobbio

L'opzione liberalsocialista di Norberto Bobbio deve molto alla sua formazione progressivamente antifascista durante il ventennio mussoliniano. In particolare, è strettamente collegata all'adesione al movimento Giustizia e Libertà e successivamente alla breve esperienza nel Partito d'Azione, l'unico partito, peraltro, a cui Bobbio aderirà nella fase resistenziale e nel primo dopoguerra. In tal senso, nella prevalente linea di continuità tra Giustizia e Libertà e Partito d'Azione, per quanto al loro interno vi fossero anime assai variegiate nel *continuum* tra orientamenti liberaldemocratici e socialisti (nonché diverse declinazioni di questi ultimi), si deve *in primis* alle figure intellettuali di Guido Calogero e Aldo Capitini la formazione del primo nucleo teorico-politico liberalsocialista sull'eco dei principali lavori di Piero Gobetti (2008) e Carlo Rosselli (2009). Al contempo, rimase invece pressoché ininfluente il contributo di Francesco Saverio Merlino (1974) quale primo esponente di rilievo di un socialismo *senza e contro* Marx, in forte polemica con il marxismo di Antonio Labriola, come ricorderà lo stesso Bobbio (1994). Parallelamente, sul versante della riflessione filosofico-politica e giuridica, fin dagli anni Quaranta, in Bobbio (1941; 1946; 2022) emerge una priorità assiologica della persona – non priva inizialmente di venature spiritualistiche –, ossia dell'individuo che *diventa* libero in quanto persona, strettamente connessa al problema della giustizia, cioè al *valore* che presiede alle relazioni tra soggetti liberi nelle condizioni sociali in cui si trovano ad operare e di cui occorre rimuovere gli ostacoli che perpetuano le disuguaglianze. Pertanto, come ha acutamente osservato Franco Sbarberi (1999) in un accurato lavoro che richiameremo in più occasioni, nell'itinerario bobbiano non si è propriamente assistito a «un passaggio egualitario» partendo da un originario liberalismo politico e costituzionale, seguendo la pur suggestiva ricostruzione che ne ha fatto Perry Anderson (1988). Infatti, la libertà di ciascuno, «come punto di vista irrinunciabile dell'individuo», e l'uguaglianza, «come punto di vista di una società che responsabilmente tenda a diminuire le disparità economiche tra i diversi soggetti», dunque «l'individualismo etico della tradizione liberale e l'universalismo economico della tradizione socialista» (Sbarberi 1999, 163), sono istanze *coeve* nell'impostazione bobbiana degli anni Quaranta e trovano un punto di congiunzione proprio nell'idea di giustizia in termini di *reciproco riconoscimento* dove gioca un ruolo non irrilevante l'attenzione filosofica del giovane Bobbio (2018) per la fenomenologia e una certa lettura dell'esistenzialismo.

Ne deriva che in Bobbio l'approccio al tema della giustizia deve molto all'iniziale declinazione in senso personalistico della sua filosofia quale primo tentativo di svincolarsi dal totalizzante olismo autoritario fascista, per cui nulla sarebbe fuori dallo Stato secondo la massima mussoliniana, non a caso *filosoficamente* avvalorata dalla scuola di Giovanni Gentile nel declinare lo stato fascista come *Stato etico*. Quest'ultimo, non a caso, aveva avuto come antecedente la critica radicale dei principi della Rivoluzione francese e la rappresentazione della democrazia come variante della morale degli schiavi. Al contempo, vi è anche una netta demarcazione rispetto a una concezione del liberalismo in termini grettamente individualistici e proprietari (a ben vedere così prepotentemente tornato alla ribalta oggi e diametralmente opposto alle acquisizioni democratiche del liberalismo politico novecentesco). In tal senso, è nella valorizzazione fenomenologica di marca scheleriana (senza farne proprie le premesse metafisico-filosofiche) della società come insieme di persone *intenzionalmente* atteggiata nella direzione della socialità che Bobbio (1938b, 7) *ipotizza* una «società aperta» in cui «non agiscono più gli individui meccanici e meccanizzati, ma le *persone* [corsivo mio] come centri autonomi e coscienti di atti sociali». Da qui l'incontro con l'esistenzialismo del primo Karl Jaspers incentrato sulla *persona comunicante* (Sbarberi 1999, 169; Jaspers 1978) che nella *comunicazione* con i suoi simili, e nell'hegeliano reciproco riconoscimento che ne deriva, «esperimenta il più alto grado della sua personalità» (Bobbio 1941, 12-13), dunque, potremmo dire, la sua *autenticità*. La declinazione politica della prospettiva comunicativa interpersonale in Bobbio prende forma sia nel confronto con Guido Calogero (1972) sul *secondo manifesto liberalsocialista*, sia nelle sue lezioni di filosofia del diritto all'Università di Padova nel periodo 1941-1943. È qui, come sottolinea Sbarberi (1999, 170-171), che si offre «un primo risvolto giuridico alla priorità assiologica della persona» ponendo l'accento sulla «multilateralità dell'agire comunicativo e sulle finalità pacificatrici dell'ordinamento giuridico» che, come tale, sorge proprio *grazie* al riconoscimento reciproco interpersonale che a sua volta implica il superamento della lotta *immediata* degli egoismi economici.

La premessa da cui muovono le lezioni di filosofia del diritto padovane è che esista un problema di giustizia in cui si assume che la dimensione morale dell'essere umano è la libertà, intesa in senso kantiano: *libero è l'uomo che può fare ciò che deve*. Tuttavia, come si è detto, la condizione della vita di ogni essere umano è la *convivenza con altri esseri umani*. Pertanto, la libertà individuale e la necessità della convivenza con gli altri individui sono i due presupposti dell'azione giusta, anche se si tratta di due istanze distinte che assunte in modo incondizionato e univoco conducono in opposti vicoli ciechi. In tal senso, sia la declinazione aristotelica della giustizia come misura esterna delle azioni umane, e dunque come eguaglianza (aritmetica e/o geometrica), sia quella kantianamente moderna, vista come comando e limite interiore sul versante dell'eguale (e astratta) libertà, *da sole* non sono sufficienti per definire la giustizia. Ne consegue che la giustizia può essere intesa solo come una *sintesi* mobile di libertà e uguaglianza, principi costantemente in tensione, in cui la persona è libera *solo* in mezzo agli altri e si è uguali non perché si è parti indistinte di un tutto, ma in quanto persone ugualmente riconosciute nella propria dignità e inviolabilità. In questi termini, occorre scartare *contemporaneamente* le soluzioni estreme dell'individualismo e dell'universalismo: la prima porterebbe a una pura e semplice apologia della proprietà privata, la seconda ridurrebbe l'eguaglianza a un livellamento (statalistico) imposto dall'alto. L'opzione bobbiana dei primi anni Quaranta è diretta, invece, verso un «personalismo etico» e un «transpersonalismo economico» (Bobbio 1943, 4) dove lo stato democratico *diventa* il miglior «trait d'union politico-istituzionale tra liberalismo e socialismo» (Sbarberi 1999, 178), ossia la forma di regime *più coerente* con il modello di giustizia tratteggiato dalla «coesistenza di esseri liberi». E non a caso quest'idea di *sintesi* pragmatica dei principi di libertà e uguaglianza propria dei sistemi politici democratici era già stata sottolineata negli anni Trenta da Hans Kelsen (1981), autore che diventerà sempre più importante nell'itinerario bobbiano sia in termini di concezione (tendenzialmente positivista) del diritto, sia di *visione* della democrazia in termini innanzitutto procedurali (Bobbio 2014), dunque una *democrazia minima*, che peraltro non esclude affatto un forte richiamo valoriale condensato negli ideali di tolleranza, nonviolenza, rinnovamento graduale della società attraverso il libero dibattito e fraternità (Bobbio 1984).

Le posizioni di Bobbio a ridosso e all'indomani della Liberazione dal nazifascismo, come ha osservato puntualmente Sbarberi (1999, 180-199), si muovono su almeno due assi centrali: la teorizzazione di una *democrazia radicale* con forti venature partecipative e una concezione dell'impegno intellettuale come critica di tutte le forme di esercizio del potere. In tal senso, abbandonato ogni residuo esistenzialistico – ormai letto come sinonimo di decadentismo (Bobbio 1944) – in nome di un personalismo laico incentrato sui diritti umani di ascendenza kantiana che, come tale, «incarna le istanze più profonde del democraticismo egualitario» (88), l'approccio bobbiano che muove verso l'orizzonte di una *rivoluzione democratica*, di cui doveva farsi tramite innanzitutto il Partito d'Azione, incontra rilevanti impedimenti. Infatti, si registra una prima battuta d'arresto intorno all'*ipotesi* di una democrazia pluralistica radicale che parte da un'idea di *eguale libertà* come *autonomo potere di fare*. Essa, scommettendo su una forte partecipazione attiva dei cittadini che non si limitasse a consolidare il processo democratico (attorno ai partiti) in quanto insieme pur essenziale di regole e procedure per eleggere i rappresentanti politici, auspicava una disseminazione del *metodo democratico* nei luoghi nevralgici della società civile (ad esempio nelle fabbriche). Tuttavia, si scontrò con i compromessi tra i principali partiti di massa che *già allora* – sia sul versante conservatore a egemonia democristiana, sia nell'opzione per una *democrazia progressiva* promossa dal partito comunista – si proponevano di costruire per lo più dall'alto una democrazia *per* il popolo più che *del* popolo (Sbarberi 1999). Un'opzione, quest'ultima, rigidamente monocratica e monocentrica in contrasto con l'opzione partecipativa federalista bobbiana incentrata sull'unitaria moltiplicazione dal basso dei luoghi di autogoverno (Bobbio 1971). In tal senso, la prospettiva del filosofo torinese era chiaramente influenzata dal pensiero di Carlo Cattaneo, forse l'unico intellettuale risorgimentale mai utilizzato dal fascismo (Bobbio 1997a) e che probabilmente ha trovato nell'*ipotesi* di comunismo liberale promossa dall'azionista Silvio Trentin la sua formulazione più ardita (Bobbio 2020) nei termini in cui a una collettivizzazione integrale dei mezzi di produzione faceva corrispondere un federalismo radicale. Ad ogni modo, quest'*ipotesi* di democrazia partecipativa doveva declinarsi sia internamente allo Stato sia a livello sovranazionale (europeo), e animava la prospettiva di un conflittualismo democratico regolato e decentrato territorialmente (che potremmo dire

essere diametralmente opposto al federalismo escludente e promotore di egoismi sociali che si affermerà negli anni Novanta in Italia, ad opera di forze autonomiste sempre più orientate verso destra).

## 2. Politica della cultura e dialogo con i comunisti

Bobbio, facendo propria «l'indicazione empiristica del filone radicale del liberalismo inglese, che aveva ipotizzato il contemperamento pragmatico di liberalismo e socialismo, [dunque] dei valori di libertà e uguaglianza» (Sbarberi 1999, 200), farà del confronto con il marxismo e in particolare con i comunisti italiani, a partire dagli anni Cinquanta, un tratto costante e imprescindibile della sua ricerca e riflessione teorico-politica (Girometti 2024a; 2024b). Esso in qualche modo rappresenta uno degli indicatori più significativi per comprendere di *quale* socialismo liberale si fece animatore il filosofo torinese e ci pare che sia strettamente correlato con l'opzione di Bobbio (2005) per una *politica della cultura*, in cui gli intellettuali partecipano alla vita pubblica ed esprimono una posizione politica in quanto uomini di cultura, contrapposta a una *politica culturale*, in cui la cultura è invece subordinata all'agire politico di *una* parte. In tal senso, 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 cultura» era più che mai quello di «seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze» (3). Nell'ottica bobbiana, dunque, occorre porsi criticamente rispetto alla contrapposizione sempre più profonda tra il socialismo in costruzione nei Paesi orientali e le imperfette democrazie liberali. Infatti, la presunzione liberal-borghese d'incarnare la civiltà (che sarebbe giunta a compimento nella società occidentale) *rimuoveva*, ad esempio, quanto il mondo comunista fosse «l'erede e quindi la continuazione della rivoluzione tecnico-scientifica che caratterizza il pensiero moderno» (11), tanto che il marxismo non avrebbe fatto altro che riprendere e allargare «il moto dell'illuminismo» per cui «la pianificazione della società» sarebbe «la naturale e logica conseguenza» dell'approccio tipicamente moderno di «fiducia nella scienza», «regolamentazione della natura», nonché di «illimitata liberazione dai pregiudizi religiosi e popolari» (13). A prescindere da quanto oggi la congiunzione tra fiducia nella scienza e regolamentazione della natura possa risultare problematica (si pensi alla scienza come *forza produttiva* in un sistema capitalistico sempre più pervasivo ed ecologicamente assai poco sostenibile), Bobbio, negli anni Cinquanta, poteva affermare apertamente quanto un rifiuto totale del marxismo avrebbe dovuto portare alla conclusione di quanto fosse «barbara, aberrante e sconsacrante tutta la scienza moderna», da cui conseguiva che chi avesse fatta propria tale postura avrebbe dovuto «ripercorrere a ritroso il cammino fin qui compiuto in quattro secoli e rituffarsi nel Medioevo» (13). D'altro canto, nell'ottica dei sistemi socialisti la civiltà borghese era considerata nella sua «fase di convulsione finale» e a essa avrebbe fatto seguito, tramite un processo dialettico a ben vedere già scritto, 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» (14). Quest'ultimo sarebbe stato il risultato di un rovesciamento che avrebbe annullato tutti i valori della precedente civiltà ritenuti il prodotto d'interessi particolari e come tali destinati a perire. Ma era proprio così? E in particolar modo, se è stata *storicamente* la civiltà borghese a imporre «in termini irreversibili il problema della libertà individuale», ovvero la libertà del singolo individuo «che è in se stesso una totalità [corsivi miei] nei confronti della chiesa e dello stato», per quanto si trattasse di una libertà *ancora* ristretta se ne poteva fare a meno lasciando spazio a un nuovo Stato che aveva soppresso ogni meccanismo di garanzia delle libertà individuali? E come non vedere all'opera nel marxismo-leninismo, seppure in una forma laicizzata, «una concezione escatologica della storia [che] rifiuta[va] di riconoscere al mondo che combatte[va] qualsiasi benemerita nella fondazione di valori spirituali e quindi universali» (14-15)? Eppure, come insisteva Bobbio, il principale nemico dell'individuo totale, ovvero dello sviluppo onnilaterale dell'individuo, era proprio «la società totale [...] contro cui l'individualismo di origine liberale ha fermamente e per la prima volta nella storia reagito» (16). In altri termini, Bobbio vedeva all'opera nei sistemi socialisti una sorta di *scambio* che già allora tendeva a mettere in discussione *nei fatti* uno dei cardini del materialismo storico: «la soppressione dell'alienazione economica», considerata basilare per la «riappropriazione dell'uomo estraniato»

(16), in cambio dell'alienazione politica nei termini di asservimento allo Stato "operaio", novella forma di società totale che prevaleva sulle parti che la costituivano. Su questo versante, in realtà, cogliamo un limite sia nella lettura bobbiana, sia in quella di tanti marxisti ortodossi che di fatto assumevano la soppressione dell'alienazione economica come consustanziale alla proprietà statale dei mezzi di produzione e alla pianificazione economica (dall'alto), rimuovendo quanto un processo di riappropriazione sociale dell'economia, incentrato su *cosa, come e perché produrre*, avrebbe implicato un radicale mutamento dei *rapporti sociali di produzione* nell'ottica della marxiana centralità del *lavoro libero e associato* dei produttori (Bellofiore 2020), strettamente connesso con forme di democratizzazione dei processi decisionali a tutti i livelli, aspetti mai presi in considerazione nell'esperimento sovietico.

Una prima risposta articolata all'invito al colloquio di Bobbio venne da un importante intellettuale comunista dell'epoca (archeologo e fondatore della rivista «Società»), Ranuccio Bianchi Bandinelli (1952a), che, pur condividendo la battaglia per il libero sviluppo della cultura, volle vedere nelle affermazioni di Bobbio un'accusa unilaterale contro i sistemi socialisti – gli unici considerati affetti da una generale cultura politicizzata, cioè da una precisa politica culturale –, quando invece essa era presente in forme massicce *anche* nelle democrazie occidentali. Nella sua appassionata risposta intitolata *Difesa della libertà* (Bobbio 2005, 31-40), il filosofo torinese non negò affatto la presenza massiccia di una politica culturale negli Stati liberali, ma essa non faceva altro che testimoniare l'adozione di «principi totalitari» *anche* all'interno di tali Paesi *contro* lo stesso «principio liberale», di per sé *irriducibile alla libertà borghese* secondo un equivoco alquanto consolidato, la cui difesa diventava – ovunque – *ancora* più preziosa. Se, come affermò Bobbio, nelle posizioni di Bianchi Bandinelli era implicita una domanda perturbante – perché preferire le democrazie liberali a quelle cosiddette popolari se la politica culturale vige in entrambi i regimi? –, essa assunse ancora più rilievo, nel prosieguo del dialogo su *libertà dell'arte e politica culturale* (64-77), allorché l'intellettuale comunista si esprime a favore della «partiticità della cultura» in quanto consustanziale a qualsiasi concezione del mondo promossa da «una determinata classe, rappresentante di determinati interessi» (Bianchi Bandinelli 1952b, 701). In quest'affermazione, tuttavia, pur non negando il legame persistente tra arte, ideologia e classe dominante, rimaneva del tutto celata, osservava Bobbio, l'eterogenea *natura* del legame che può stabilirsi tra artista e *Weltanschauung*: dettata da una costrizione giuridica o assunta per «convinzione interiore» (Bobbio 2005, 66). In quest'ultimo caso era la libertà come *autonomia*, l'equivalente in termini kantiani del darsi da sé una norma da seguire, a essere sminuita e di fatto annegata in una concezione del mondo per cui consenso e costrizione diventavano legami indistinguibili. D'altra parte, ritenendo imprescindibile difendere innanzitutto il valore della libertà *in quanto tale* (prima di quello dell'arte), nel contesto italiano la difesa e l'esercizio della libertà comportavano per Bobbio, come per altri intellettuali di matrice azionista che ritenevano tutt'altro che compiuta la *rivoluzione liberale* impressa nel radicalismo liberale di Piero Gobetti, una netta opposizione rispetto alla politica dominante, senza peraltro aderire al *modo* d'intendere il rapporto tra politica e cultura della principale opposizione animata dai comunisti. In tal senso, nell'approccio di Bobbio si fece sempre più marcata l'esigenza, di fronte alle controversie politiche, di porsi «*e di qua e di là*» al fine di liberare i «valori positivi» che si manifestano da entrambe le parti, «combattere la menzogna», «sventare insensate propagande», «difendere la libertà ovunque sia minacciata» (109). Libertà che allora – ma potremmo davvero dire qualcosa di così diverso oggi? – corrispondevano a «certe istituzioni giuridiche che caratterizzano gli stati liberali e al di fuori delle quali non c'è posto che per stati assoluti e totalitari» (115). E a loro volta «le istanze liberali» non erano altro – Bobbio lo ribadirà costantemente – che «una *tecnica* [corsivo mio] della convivenza politica, adattabili a diverse ideologie» (115).

Su queste basi il dialogo con i comunisti ebbe un ulteriore approfondimento in seguito a un intervento di Bobbio intitolato *Democrazia e dittatura* (121-131). In esso il filosofo torinese sintetizzò l'approccio marxista per cui, da un lato, storicamente tutti gli Stati sono classificabili come dittature (inclusi lo stato sovietico e le democrazie borghesi), dall'altro, la dittatura sovietica, sulla scorta di una celebre definizione leniniana, era considerata ben più democratica di qualsiasi democrazia borghese. Questa stretta congiunzione tra Stato e dittatura (e dunque tra Stato e violenza nell'esercizio del potere), secondo la quale la permanenza dello Stato era un indicatore nonché lo *strumento* del dominio di una classe su un'altra classe e che risultava fin «troppo comoda ai



dittatori» (122), implicava un'attenzione particolare sui diversi significati del termine dittatura dato che la dittatura esercitata da una classe (definizione generica) – o meglio la sua egemonia (termine gramsciano assai più pertinente secondo Bobbio) – non era sovrapponibile *sic et simpliciter* al tipo di regime politico e giuridico che la connotava (definizione specifica). Diversamente, osservava Bobbio, non ci sarebbe stata alcuna distinzione, ad esempio, tra fascismo e regime liberaldemocratico in quanto entrambi espressione dell'egemonia borghese. Ciò implicava che la critica liberale al regime sovietico era pronunciata in nome della definizione specifica di dittatura ed era indiscutibile, dalla prospettiva liberaldemocratica, che nei sistemi socialisti si fosse giunti alla soppressione delle libertà civili e politiche (libertà di parola, stampa, associazione, ecc.), alla concentrazione dei poteri nelle mani di un capo (o di una piccola cerchia) e al rinnovamento delle cariche governative attraverso modalità che escludevano il pluralismo politico-partitico. Tuttavia, coerentemente con la logica *strumentale* del potere statale propriamente marxista, si dovevano ritenere *ontologicamente* incompatibili la dittatura del proletariato e le istituzioni liberaldemocratiche? Premesso che con il termine dittatura del proletariato s'intendeva leninianamente – come Bobbio sottolineava in modo corretto – il potere esercitato da un'ampia maggioranza della popolazione in quanto appartenente alla classe proletaria, come inquadrare la realtà sovietica, dove, nel migliore dei casi, si assisteva all'esercizio del potere da parte di una minoranza che in un regime a partito unico *rappresentava* la più estrema forma di alienazione politica per riprendere alcune tesi bourdieusiane (Bourdieu 2001, 213-279)? 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*? Le libertà civili e politiche non dovrebbero essere riconosciute *anche* ai proletari come a qualsiasi altro essere umano? Non dovrebbero proteggerli da un esercizio arbitrario del potere statale (anche se considerato in via di deperimento nella *fase* socialista di transizione al comunismo) nonché *potenziare* la loro capacità di agire una trasformazione radicale della società di cui dovevano essere i protagonisti? Pertanto, sottolinea Bobbio auspicando la progressiva affermazione dello Stato di diritto nei sistemi socialisti e 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'eredità)», il liberale non metteva tanto in discussione la maggiore o minore democraticità del sistema sovietico quanto il suo carattere illiberale partendo dall'assunto che la libertà «è il presupposto [...] del funzionamento stesso della democrazia» (130-131). A sua volta, fu il filosofo marxista Galvano Della Volpe (1954) a rispondere a Bobbio. Egli, 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 se ne potevano dedurre. Tutto ciò non senza alcune *incoerenze logiche* che un successivo intervento di Bobbio – intitolato, riecheggiando ironicamente Benjamin Constant, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* (Bobbio 2005, 132-162) – non mancò di evidenziare. In prima battuta, considerando che dal punto di vista di Della Volpe (così come di tanti altri marxisti) «le libertà civili rivendicate dalla dottrina liberale [erano] solo valori di classe» (Della Volpe 1954, 138), si negava *valore* a uno dei fondamenti del liberalismo (inchiodandolo alla sua origine *storica* borghese) e, più o meno implicitamente, si considerava irrilevante la possibilità che un potere – da chiunque fosse detenuto – 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 che avrebbero superato la divisione tra «società civile e società politica *reale*» (135), non era solo diversa da quella liberale, ma superiore a quest'ultima, una sorta di *libertas maior* capace di «assorbirla, e assorbendola eliminarla» (Bobbio 2005, 142-143). Di contro, per Bobbio era innanzitutto necessario (ri)tornare sull'uso del concetto di libertà riassumibile in due declinazioni, la prima propriamente liberale e la seconda democratica: la libertà come non-impedimento (ovvero «sfera di ciò che non è comandato né proibito» ed è pertanto permesso) e la libertà come autonomia (ossia «il potere di dar norme a se stessi» che «come tale si contrappone a *costrizione*») (143). Esse, al di là dei «fautori ad oltranza» del liberalismo o della democrazia (145), si configuravano come inscindibili. All'opposto, «l'illusione democratica del democratismo puro alla Rousseau» non teneva conto di quanto «la libertà come autonomia» (riferibile alla volontà) presupponesse «una situazio-

ne di libertà come non-impedimento» (riferibile all'azione) (146-147). A confermarlo era lo stesso Hans Kelsen (1952) – citato peraltro da Della Volpe in merito allo sviluppo degli «aspetti positivi del parlamentarismo» nella democrazia sovietica – quando sottolineava come la formazione di una qualche opinione pubblica fosse la premessa di *qualsiasi* esercizio democratico. Se a sua volta la teoria della separazione dei poteri rinviava a una divisione di *funzioni* (e non di classi) propria di ogni Stato rappresentativo che una (presunta) «massa organica dei lavoratori» come fondamento su cui poggiava l'autorità dello Stato proletario non inficiava, è *l'attesa* utopistico-messianica di una libertà superiore, attestabile dall'estinzione dello Stato e della divisioni in classi (e con essi della violenza) che *paradossalmente* legittimava uno stato transitorio di coercizione. D'altra parte, dalla prospettiva liberalsocialista di Bobbio non era escluso l'orientamento verso «una libertà intesa come autonomia di tutti, e oltre ancora [verso] una libertà intesa come potere economico della maggior parte» (238), come dirà riferendosi a un intervento di Roderigo di Castiglia (1954), ovvero il segretario del Pci, Palmiro Togliatti, a sua volta intervenuto nel dibattito. Tuttavia, dal punto di vista di Bobbio, ponendo la libertà *al di fuori* dello Stato (come Hobbes, seppure con tutt'altra valenza), non solo la si riduceva ad assenza di costrizione (e dunque al consolidamento dell'abitudine a compiere *i propri doveri sociali* senza identificare *una sfera di diritti verso la società*), bensì ci si privava di un orizzonte considerato più «ragionevole» identificato da una condizione che conciliasse il «massimo di non-costrizione» con «il massimo di non-impedimento» (Bobbio 2005, 162).

### 3. Bobbio e il marxismo: un confronto (in)interrotto

Nell'arco di poco tempo, l'imprevista denuncia del dispotismo staliniano impressa nel *Rapporto Chruščëv* (1958) provocò intense reazioni che riguardarono anche *il marxismo come teoria*, in particolare quello canonizzato dallo Stato sovietico. Proprio su questo tema Bobbio (1997b, 27-56) intervenne con uno scritto – *Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria* – apparso in «Nuovi Argomenti». Prendendo atto della «spietata smentita delle illusioni rivoluzionarie» (27), il suo discorso si organizzò attorno a due assi intenti a mostrare le maggiori lacune della teoria marxista: la subordinazione del criterio di verità al *principio di autorità* – già apertamente presente in Lenin (1949; 1974) – e la mancata previsione che la dittatura del proletariato potesse trasformarsi in dittatura personale o, meglio, in tirannia così come definita dalla teoria politica fin dall'antichità. A ben vedere, la dissociazione consumatasi tra teoria (canonizzata) e *Stato guida del socialismo* era innegabilmente un *sintomo* che contraddiceva *l'impossibile* distinzione tra teoria e prassi *qualsiasi* interpretazione si desse dell'eredità del pensiero marxiano. Ciò chiamava in causa quanto meno la presenza di lacune nella teoria e/o nella pratica ravvisate da Bobbio in tre dimensioni: l'utopismo, il materialismo storico come concezione globale della realtà, la filosofia della storia. Sul primo aspetto, i residui di utopismo si manifestavano nell'«ottimismo sconcertante», tanto di Marx quanto di Lenin, 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» (41) –, senza che ciò diminuisse «i meriti del realismo storico e politico di entrambi» (39). D'altra parte, era la subordinazione più o meno diretta dei fatti politici, sovrastrutturali, a quelli economici, 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 ci sembri difficile distinguere nettamente il piano economico da quello politico in una formazione sociale ad economia pressoché statizzata, dalla lettura del *Rapporto Chruščëv* emergeva un carattere *determinante* della forma di governo. Un ulteriore elemento problematico era inoltre rappresentato dall'incapacità marxiana di liberarsi definitivamente di «quella forma peggiore di hegelismo [impresso nella] filosofia della storia o storia a disegno» (39). Se l'*idea*, ribadita da Friedrich Engels, di una riconciliazione umana con l'avvento del comunismo, quale *sintesi* di una società primitiva (tesi) a cui si era contrapposta la società divisa in classi (antitesi), aveva avuto «un'efficacia pratica» nell'alimentare le speranze di emancipazione dei subalterni, essa peccava di semplificazione teorica soprattutto in relazione al «problema dello Stato» (42) visto come puro apparato coercitivo della classe dominante. Infatti, assunto che la storia fosse riducibile *solo* a storia di lotta tra le classi, già la Comune parigina prefigurava l'estinzione dello

Stato e di conseguenza, non ponendo in discussione tale aspetto, lo stesso poteva dirsi dell'esperienza sovietica. Tuttavia, osservava Bobbio, nella *dialettica delle classi* rimaneva del tutto non contemplata una *dialettica del potere* (e l'annessa «antitesi libertà-dittatura»). Sta di fatto che la cattiva stampa di cui godette questo testo di Bobbio – «qua e là tagliato con l'accetta anziché con il rasoio di Occam», come disse a distanza di vent'anni (64) – interruppe bruscamente la discussione su questo versante per almeno un quindicennio, soprattutto dopo gli interventi critici di marxisti, assai diversi tra loro, come Valentino Gerratana (1956) e soprattutto Franco Fortini (1956).

In realtà, in seguito alla crisi del governo di centro sinistra incentrato su Dc e Psi, già a distanza di meno di un decennio troveremo Bobbio (1964a; 1964b) interloquire sulle pagine di *Rinascita* con Giorgio Amendola (1964), all'epoca dirigente comunista dell'area più vicina alla socialdemocrazia, sull'*ipotesi* di dar vita a un unico partito della sinistra orientato verso il socialismo. Per Bobbio, esso non poteva che seguire il solco della socialdemocrazia; per Amendola doveva trattarsi di un partito nuovo della *via italiana al socialismo* dato che la socialdemocrazia non era riuscita in alcun Paese a metter fine al capitalismo (sostanzialmente identificato in un'economia pianificata sulla base della proprietà statale dei mezzi di produzione). Sta di fatto che l'unico tentativo di riunificazione, che alimentò le *speranze* nuovamente deluse del filosofo torinese, come rifletterà amaramente *ex post* (Bobbio 1997a, 175-184), interessò la breve esperienza del Partito Socialista Unificato (ovvero la confederazione tra Psi e Psdi) – a cui peraltro Bobbio aderì –, che tuttavia incontrò una netta sconfitta elettorale nel 1968, anno spartiacque anche (e non solo) nella politica italiana. Nel frattempo, Bobbio aveva affinato i suoi studi su Gramsci – iniziati negli anni Cinquanta e protrattisi almeno fino agli anni Ottanta (Bobbio 1990) –, proponendo, in occasione del convegno internazionale a trent'anni (1967) dalla scomparsa del dirigente comunista, una suggestiva e discussa interpretazione del concetto gramsciano di società civile, peraltro strettamente legato a quello di egemonia. Ed è proprio sul tentativo di *ritraduzione* di quest'ultimo da parte del Pci, in relazione al pluralismo democratico, che negli anni Settanta scaturì un dibattito che vide Bobbio (1977) argomentare su quanto tale concetto fosse legato a un approccio rivoluzionario che non poteva essere rimosso. Ciò era ancora più vero se si considerava quanto la sua necessaria revisione fosse sicuramente più in linea con la politica *di fatto* riformistica dei comunisti, pur con qualche ambiguità dettata dalla ricerca di una *terza via* tra «socialismo reale» e socialdemocrazia – condensata nell'opzione eurocomunista (Rizzo 1977) – e soprattutto dal consolidamento di una *democrazia consociativa* sempre più reale nella strategia di *compromesso storico* tra Pci e Dc a scapito di una pratica democratica imprescindibile come il pieno esercizio del dissenso. Tale discussione si legò strettamente all'interrogazione che Bobbio, in quella congiuntura teorica e politica, propose a tutte le forze della sinistra italiana sul nesso democrazia-socialismo, insistendo, in particolar modo, sull'inesistenza di una teoria marxista dello Stato. Ne sono testimonianza una serie d'interventi bobbiani, raccolti successivamente nell'agile monografia *Quale socialismo?*, che diedero vita a un esteso dibattito nella sinistra italiana. In questo scambio ad ampio raggio tornarono al centro del dibattito le lacune del marxismo già evidenziate dal filosofo torinese negli anni Cinquanta. In particolare, nel tentativo di tracciare una specificità della democrazia socialista, Bobbio evidenziava come le correnti marxiste maggioritarie si fossero concentrate su *come* si conquista il potere, a discapito della sua organizzazione, correlata con il primato del partito, nonché sull'«illusione dell'estinzione dello stato» e con esso della politica (che diventa «buona amministrazione») a cui si accompagnava «l'idea della riduzione della politica a economia», tratto comune, a veder bene, sia di correnti socialiste, sia liberali (Bobbio 1976, 9-11). Da qui l'esigenza, riallacciandosi a quanto già affermato in passato, 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 (17), così come dei principali *ostacoli* incontrati dalle democrazie reali: grandi dimensioni territoriali, burocratizzazione crescente, tecnicità sempre maggiore delle decisioni, tendenziale massificazione della società civile. Tutto ciò, infatti, rischiava di accreditare la principale tesi antisocialista di marca liberale sintetizzabile nell'impossibilità di conciliare democrazia ed economia socialista, tanto più che sia nei sistemi capitalistici sia in quelli socialistici vigeva un controllo autocratico del potere economico. Eppure, secondo Bobbio, era «proprio su questo terreno» che si



vinceva o si perdeva «la battaglia per la democrazia socialista» (85). Ad ogni modo, per quanto nel dibattito si fosse registrata un'ampia condivisione sulla 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 si riusciva a delineare concretamente *quali* istituzioni dovevano accompagnare e caratterizzare una trasformazione economica e politica in senso socialista.

#### 4. Il socialismo liberale: un seme destinato a fruttificare in futuro?

Dal dibattito degli anni Settanta sul nesso democrazia-socialismo era riemerso il bisogno di tratteggiare un socialismo *possibile* irriducibile tanto alla realtà sovietica – che le lotte operaie polacche negli anni Ottanta avrebbero clamorosamente condannato (Bobbio 1981, 73-76) – quanto a progetti chimerici orientati alla costruzione di un qualche *uomo nuovo*. Un socialismo possibile – e *liberale* nell'ottica bobbiana – in quanto eventuale concretizzazione tra una pluralità di orientamenti socialisti il cui denominatore comune era la richiesta di «più uguaglianza» che, come tale, corrisponde 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» (25-29). In tal senso, per quanto il realismo bobbiano inclinasse verso un certo pessimismo antropologico – che peraltro non cancellava il carattere *insoddisfatto* del suo realismo (Bovero 2002) –, animato anche dalle sue attente letture hobbesiane (Bobbio 1989), sulle promesse non mantenute (e a un certo punto ritenute non mantenibili) dalla democrazia (Bobbio 1984), il filosofo torinese non smise di tornare su quel *composto chimico instabile* (Anderson 1988) che tentava di conciliare liberalismo e socialismo. Essi si presentavano come opzioni storicamente contrapposte, ma non prive di significative convergenze. In particolare, ciò emerge in alcuni interventi e scritti bobbiani che prendono forma negli anni Ottanta e Novanta. Da un lato, si sottolinea costantemente che il socialismo liberale non è morto e che resta vivo come un motivo ideale. Di più: esso è «un seme destinato [...] a fruttificare in futuro» (Bobbio 1986, 25) di cui una storia ideale, che percorre non solo il Novecento, non era stata ancora scritta. Dall'altro, prendendo atto che non si è mai costituito storicamente un partito socialista liberale, bensì partiti socialisti democratici o finanche socialisti nazionali (il cui riferimento estremo fu il nazismo), liberalismo e socialismo, «non nel cielo delle idee ma sulla terra degli scontri», si sono caratterizzati come ideologie opposte: una paladina della libertà, l'altra dell'uguaglianza, una propriamente borghese, l'altra proletaria. Nel caso italiano, che apparentemente sembra esaurire gran parte della storia dell'incontro tra liberalismo e socialismo secondo le letture più riduttive che ne sottolineano il carattere anomalo, il liberalsocialismo, come ricorda Bobbio, è stato sicuramente un elemento essenziale nell'ispirare la Resistenza, seppure ricoprendo una posizione minoritaria. Come tale, non si è mai trasformato in partito; semmai, confluendo nel Partito d'Azione, è diventata «la componente dottrinalmente più forte» (26) in un partito che, tuttavia, contemplava un ampio spettro di posizioni e che andò a esaurire la sua attività dopo l'elezione dell'Assemblea Costituente, in seguito agli scarsi consensi ottenuti.

Per quanto in parte misconosciuta, la tradizione liberalsocialista ha invece radici e sviluppi internazionali degni di rilievo. A rievocarli puntualmente è stato lo stesso Bobbio (1994, 45-59) introducendo l'importante convegno *Liberalsocialismo: ossimoro o sintesi?* che si tenne ad Alghero nel 1991 e da cui scaturì la monografia a più voci *I dilemmi del liberalsocialismo*. Ed è proprio nel pieno di una congiuntura internazionale che aveva prodotto il collasso dei socialismi autocratici dell'Est che l'invito a *riscoprire* la tradizione liberalsocialista *poteva* rappresentare un antidoto nei confronti di un'euforia fin troppa accesa nei confronti di quella che Bobbio (1999, 303-306) chiamò, problematicamente, *utopia capovolta*. Infatti, l'instaurazione di sistemi democratico-liberali nelle ex «democrazie popolari» (che in diversi casi avrebbero poi subito torsioni a dir poco autoritarie) andava di pari passo con l'affermarsi di un neoliberalismo fortemente economicistico che sembrava cancellare le ragioni di una qualsiasi ipotetica *società giusta* in cui coniugare libertà ed eguaglianza. Da ciò, l'urgenza d'interrogare il passato di una tradizione che, nei casi più paradigmatici, facendo propria la dimensione del conflitto e

dell'emancipazione umana, *poteva* contribuire attivamente a mettere in discussione l'eterno presente di sistemi democratici (ove presenti) sempre più tendenzialmente svuotati di legittimazione in seguito alla combinazione di ostacoli e promesse non mantenute. In tal senso, se uno studioso di orientamento marxista come Anderson (1988) aveva visto nel socialismo liberale bobbiano non poche *affinità* con autori come John Stuart Mill, John Atkinson Hobson, Bertrand Russell e John Dewey (la loro formazione liberale e la successiva inclinazione socialista), era lo stesso filosofo torinese a sottolineare come in Mill vi fossero *le radici* del socialismo liberale nei termini in cui interpretava il socialismo, in particolare quello di autori marxianamente utopisti (Owen e Fourier), come «pratica politica legittima per rimuovere l'ostacolo della povertà senza togliere la libertà e l'antagonismo [in quanto] principi fondamentali del liberalismo» (Bobbio 1989b, 159). Dunque, sottolineando un approccio critico-empiristico e non dicotomicamente dottrinario, che valorizzava soprattutto il momento della *redistribuzione* della ricchezza (a scapito della marxiana centralità della produzione), era possibile un incontro tra approcci diversi e in qualche modo complementari. Tra gli esponenti inglesi, un particolare rilievo era ricoperto da Leonard T. Hobhouse, autore, nel 1911, di *Liberalism*, testo chiave anche per il dibattito italiano che si svilupperà tra Guido De Ruggiero (1941), Benedetto Croce (2021) e il principale esponente del liberalsocialismo italiano Guido Calogero. Si deve proprio all'autore inglese la rivalutazione delle radici non marxiste del socialismo anglosassone e il ruolo in esso giocato dalla *Fabian society* nel tessere il rapporto tra organizzazioni operaie e istituzioni pubbliche, nonché l'attenzione al cooperativismo. In questi termini, considerando prioritario il dispiegamento libero della personalità di ciascuno, esso diventa un diritto che *deve* essere condiviso da tutti gli individui. In tal senso il *movimento* verso la libertà avviene *attraverso* l'uguaglianza e non può non porre in discussione gli ostacoli materiali che producono disuguaglianze strutturali minando il principio di *equal liberty* caro a tutta la tradizione liberalsocialista e centrale nella stessa proposta bobbiana. Ad ogni modo, il filosofo torinese non si limita a citare la pur rilevante tradizione inglese del socialismo liberale, rievocando come esso abbia radici anche in Francia, Germania e soprattutto Spagna dove, non a caso, «l'insegna del Partito socialista operaio spagnolo (Psoe) è sin dalle origini *Socialismo es libertad*» e il suo fondatore, Pablo Iglesias, poneva in stretta relazione socialismo e liberalismo sino a porsi la domanda se vi potesse essere un autentico liberalismo senza il trionfo del socialismo (Bobbio 1994, 53-54).

Per quanto i socialisti spagnoli fossero meno vincolati da un punto di vista storico, politico e dottrinario (Bobbio 2023), l'idea che il socialismo non fosse l'antitesi del liberalismo la troviamo parzialmente anche nel movimento operaio italiano primonovecentesco egemonizzato dal Partito socialista e dalle sue variegate correnti marxiste (succedute a quelle anarchiche). In particolare, si deve a un marxista riformista come Rodolfo Mondolfo (1968) la sottolineatura del carattere umanistico dell'approccio marxiano, rispetto a un rigido determinismo economicistico, e in tal senso l'idea che il marxismo fosse «il frutto della naturale maturazione degli ideali della Rivoluzione francese, piuttosto che [...] la violenta rottura con il passato» (Bobbio 1994, 54). Ed è proprio ispirandosi a Mondolfo, e polemizzando sul suo tentativo, rimasto a mezz'aria, di revisione del marxismo, che Carlo Rosselli tratteggia la sua proposta di socialismo liberale, influenzato dall'esperienza laburista inglese e fondato su forti tratti volontaristici (connessi con l'*ipotesi* illuministica di autodeterminazione e perfeibilità umana) nonché in contrasto, dal suo punto di vista, con l'inesorabile determinismo e teleologismo marxista. Innanzitutto, nella prospettiva rosselliana, osserva Bobbio (1986), il tentativo di combinare liberalismo e socialismo non ha un carattere logico-filosofico, come invece emerge in Guido Calogero (1972), nel cui approccio è all'opera una *logica integrazione* dei concetti di libertà e giustizia in polemica con la loro necessaria disgiunzione filosofica che, ad esempio, portava Benedetto Croce a porre la libertà al di sopra di tutti i valori quale matrice del liberalismo moderno e nell'ottica di una «religione della libertà». Per Calogero, invece, era impossibile essere *davvero* liberali senza essere socialisti (e viceversa), facendo proprio un approccio per cui i concetti di libertà e giustizia di fatto coinciderebbero, per quanto, tuttavia, «la giusta libertà [affonderebbe] le radici nello spirito di "carità" della tradizione cristiana» (Sbarberi 1999, 112) – aspetto, quello religioso, che diventa *ancora* più rilevante nel liberalsocialismo di Aldo Capitini (Polito 1994) –, diversamente da Rosselli e anche da Bobbio per i quali vi è un richiamo forte ai principi della Rivoluzione francese, riconducibili *in primis* all'eguale dignità dell'uomo. Allo stesso tempo, la combinazione di socialismo e liberalismo di Rosselli non è

puramente pragmatica, tanto che, come scrisse Bobbio (1979, XLII) nell'introduzione del 1979 alla riedizione del rosselliano *Socialismo liberale*, «il liberalismo è principalmente un metodo, il socialismo è principalmente un ideale», ponendo in risalto quanto si tratti di un testo in cui teoria e proposta politica s'intersecano. In questi termini, opponendosi alla marxiana concezione della storia, identificata come *sistema* in cui non vi sarebbe spazio per la categoria di possibilità, e dunque dominata dalla necessità, il metodo liberale, pur ispirandosi a una concezione globalmente antagonista della storia, «continua a svolgere una funzione *pratica* [corsivo mio] di allargamento della libertà umana in tutte le sue forme, senza scosse violente, attraverso successivi, gradualisti, parziali ma non meno essenziali, mutamenti» (XXII-XXIII). Di fatto, si assiste a una sovrapposizione tra metodo liberale e metodo democratico che, come tali, diventano sinonimi. Cogliamo qui, da un lato, una strettissima convergenza con l'idea bobbiana di un socialismo liberale in cui diritti civili, politici e sociali risultano inscindibili e dove l'istanza di emancipazione e di autonomia individuale di ciascuno costituisce il suo nucleo etico-politico fondante; dall'altro, come ha notato Michelangelo Bovero (1994), l'identificazione di liberalismo e democrazia è quanto meno *problematica*, dato che la democrazia s'identifica con il livello istituzionale ed è propriamente un *metodo* decisionale, mentre il liberalismo (come il socialismo) si pone sul livello ideologico, e dunque ha a che fare con i *fini* politici. Non a caso, per Rosselli il socialismo, per quanto sfumato nei suoi contenuti, diventa un ideale-limite, un fine – *possibile* e scientificamente non dimostrabile – verso cui tendere che si concretizza nell'attuazione progressiva dell'idea di libertà e giustizia di cui l'artefice non potrà che essere principalmente il proletariato (in alleanza con l'area borghese più progressista), dato che la borghesia, nel suo complesso, sembrava ormai aver esaurito il suo ruolo storicamente progressivo avendo *piegato* lo stesso liberalismo, in quanto *sistema* che incorporerebbe erroneamente un unico ordine economico (il liberismo), verso la conservazione dei propri privilegi.

L'attualità del socialismo liberale, e in particolare la sua ascendenza rosselliana, viene ribadita da Bobbio (1997c) in una seconda introduzione alla riedizione di *Socialismo liberale*, quando ormai i sistemi socialisti dell'Europa dell'Est erano caduti e la domanda – quale socialismo? – tornava di attualità collegandosi in qualche modo ad alcuni sviluppi teorici rilevanti nel dibattito internazionale a seguito della pubblicazione di *A Theory of Justice* di John Rawls e dell'approccio liberalsocialista dell'economista indiano Amartya Sen. In questa occasione, Bobbio si sofferma anche sulle ultime riflessioni di Rosselli, incentrate sull'esigenza di unità delle forze di sinistra nella lotta antifascista e sul mantenimento di una posizione critica di Giustizia e Libertà, orientamenti che saranno poi fatti propri dal Partito d'Azione. Quest'ultimo è dipinto da Bobbio come una *Terza forza* radicalmente democratica *tra* capitalismo e collettivismo, il cui liberalsocialismo, a un tempo maggioritario e disomogeneo all'interno del partito, era giunto a un compromesso pragmatico che permettesse di conciliare economia di mercato e intervento pubblico (la cosiddetta economia a due settori), così come di affiancare i diritti sociali a quelli classicamente individuali, nonché di estendere il metodo democratico ad ambiti nevralgici del tessuto economico come le fabbriche. Cosa restava di quell'esperienza, di quel tentativo di congiungere liberalismo e socialismo, al di là della repentina scomparsa del Partito d'Azione? Il fatto che liberalismo e socialismo non fossero (e non siano) incompatibili «non dice ancora nulla su forme e modi della loro congiunzione» (Bobbio 1994, 59), tanto che sarà Bovero (1994) a precisare quali *correnti* del liberalismo e del socialismo *potevano* essere effettivamente compatibili: il liberalismo dei diritti civili e politici (distinto da quello incentrato sull'apologia della libertà economica) e il socialismo libertario ed egualitario (distinto da una concezione collettivistica e olistica della società). Bobbio, a sua volta, invitava a camminare «con i piedi un po' più per terra», ritenendo opportuno sostituire i due «ismi» con le parole libertà e uguaglianza, soprattutto «se si guarda alla società globale dei nove decimi» (Bobbio 1994, 59). In questi termini, per il filosofo torinese è la «libertà di tutti i popoli» quella a cui aspirare, quando in realtà complessivamente prevalgono i governi non democratici; ed è «l'uguaglianza nella distribuzione della ricchezza» quella per cui occorre lottare, se non si assume una posizione meramente conservatrice dell'ordine socio-economico esistente. È peraltro evidente che le due parole-concetto rinviano a liberalismo e socialismo e che il quadro in cui Bobbio invitava a ripensarne i nessi si è poi esacerbato in senso sempre più antiegalitario e antilibertario. D'altronde, era stato lo stesso Bobbio a riconoscerne i *sintomi* quando si confrontò con un cantore della presunta *fine della storia*, il politolo-

go d'inclinazione neoconservatrice Francis Fukuyama (1992), che aveva tratteggiato una filosofia della storia teleologica, ribaltata di segno rispetto al marxismo "ortodosso", e aveva identificato nel perseguimento della disuguaglianza e nella volontà di supremazia il motore che muove la storia e al contempo il suo fine (e la sua fine), diversamente da Bobbio (2023, 157-166) che, in suo commento critico pubblicato come appendice al suo fortunato "libretto" *Destra e sinistra*, aveva invitato 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» (162). Le tesi di Fukuyama, peraltro, erano un'implicita conferma delle analisi di Bobbio 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, empiricamente rintracciabili 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, fermo restando che in entrambi i poli si riscontrano sempre combinazioni tra eguaglianza e disuguaglianza e che occorre sempre specificare il tipo eguaglianza che prende forma (tra chi, in che cosa e in base quale criterio). Bobbio, in tal senso, opponeva a Fukuyama il persistente e quotidiano richiamo del valore della giustizia (commutativa, correttiva, distributiva). Inoltre, 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» (162), così fortemente tornati alla ribalta oggi. In questi termini, la sinistra – che in gran parte potremmo tradurre nelle istanze di giustizia, uguaglianza e libertà proprie del socialismo liberale da cui siamo partiti – sembrava tutt'altro che «giunta alla 'fine della storia', ma [era] forse soltanto al principio» (198).

## 5. Conclusioni

Nella ricostruzione dell'itinerario teorico e politico di Bobbio abbiamo visto la centralità assunta dalla ridefinizione dei concetti di giustizia, libertà e uguaglianza nel disegnare la sua prospettiva liberalsocialista strettamente connessa con l'idea di democrazia come metodo, anch'essa sottoposta a una costante e realistica riformulazione. Come ha suggerito Bovero (1994), probabilmente è proprio nella proficua triangolazione tra democrazia e *determinate correnti* del liberalismo e del socialismo che si apre un possibile varco per un socialismo liberale che sappia valorizzare e radicalizzare le aspirazioni libertarie ed egualitarie. In definitiva, per quanto le varie forme di socialismo liberale per Bobbio (1999, 270) siano «teoricamente ambigue [...], il problema di conciliare l'ideale della libertà degli individui con quello della giusta società [è] un problema reale». Ed esso «può essere risolto solo pragmaticamente», dato che qualsiasi soluzione non è mai la soluzione ottimale e tanto meno quella definitiva». In questi termini, possiamo concludere che la riformulazione della lotta per la giustizia sociale, da un lato, è inseparabile dal riconoscimento dell'individuo come *persona* in quanto entità storica in relazione, dall'altro, richiede la valorizzazione di ciò che gli esseri umani hanno in comune considerando l'eliminazione/attenuazione delle disuguaglianze economico-sociali – e civili: si pensi al nuovo ilotismo incarnato dai migranti (Sayad 2014) – come una condizione di libertà in vista (anche) di uno sviluppo più equilibrato e pieno della personalità di ciascuno.

## Riferimenti bibliografici

### Amendola G.

1964 *Il socialismo in Occidente*, in «Rinascita», n. 44.

### Anderson P.

1988 *The Affinities of Norberto Bobbio*, in «New Left Review», n. 170.

### Bellofiore R.

2020 *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

**Bianchi Bandinelli R.**

- 1952a *Confluenze e dissolvenze*, in «Società», n. 2.  
1952b *Dialogo sulla libertà*, in «Società», n. 4.

**Bobbio N.**

- 1938a *La persona nella sociologia contemporanea*, Torino, Baravalle e Falconieri.  
1938b *La persona e la società*, Napoli, Jovene.  
1941 *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in «Archivio di filosofia», n. 3.  
1943 *Individualismo e universalismo*, in «Tempo», n. 208.  
1944 *La filosofia del decadentismo*, Torino, Chiantore.  
1946 *Lezioni di filosofia del diritto. Corso dell'anno accademico 1941-1943*, Torino, Giappichelli.  
1964a *Lettera di Norberto Bobbio*, in «Rinascita», n. 44.  
1964b *Lettera di Norberto Bobbio*, in «Rinascita», n. 47.  
1971 *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, Einaudi.  
1976 *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino, Einaudi.  
1977 *Gramsci e il Pci* (intervista a Norberto Bobbio e Lucio Colletti), in «Mondoperaio», n. 1.  
1979 *Introduzione*, in Rosselli.  
1981 *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Firenze, Le Monnier.  
1984 *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi.  
1986 *Socialismo e liberalismo*, in «Quaderni del Circolo Rosselli».  
1989a *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi.  
1989b *Socialismo liberale*, in «Il Ponte», n. 5.  
1990 *Saggi su Gramsci*, Roma, Feltrinelli.  
1994 *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Bovero, Mura, Sbarberi.  
1997a *Autobiografia*, Bari-Roma, Laterza.  
1997b *Né con Marx, né contro Marx*, Roma, Editori Riuniti.  
1997c *Attualità del socialismo liberale*, in Rosselli.  
1999 *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi.  
2005 *Cultura e politica* (ed. or. 1955), Torino, Einaudi.  
2014 *Diritto e potere. Saggi su Kelsen* (ed. or. 1992), Torino, Giappichelli.  
2018 *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (ed. or. 1934), Torino, Giappichelli.  
2020 *L'esempio di Silvio Trentin. Scritti 1954-1991*, Firenze, Firenze University Press.  
2022 *Lezioni di filosofia del diritto. Corso dell'anno accademico 1940-1941* (ed. or. 1941), Soveria Mannelli, Rubbettino.  
2023 *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (ed. or. 1994), Roma, Donzelli.

**Bobbio N., Peces-Barba G.**

- 2023 *Un carteggio su socialismo e democrazia*, Milano, Biblion Edizioni.

**Bourdieu P.**

- 2001 *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

**Bovero M.**

- 1994 *Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili*, in Bovero, Mura, Sbarberi.  
2002 *Il realismo? Ben venga, purché sia insoddisfatto*, in «Reset», 74.

**Bovero M., Mura V., Sbarberi F. (cur.)**

- 1994 *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, NIS.

**Calogero G.**

- 1972 *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, Milano, Marzorati.

**Croce B., Einaudi L.**

- 2021 *Liberismo e liberalismo* (ed. or. 1928), Milano, Società aperta.

**De Ruggiero G.**

- 1925 *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza.



**Della Volpe G.**

1954 *Comunismo e democrazia moderna*, in «Nuovi Argomenti», n. 7.

**di Castiglia R.**

1954 *In tema di "libertà"*, in «Rinascita», n. 11-12.

**Fortini F.**

1956 *Il lusso della monotonia*, in «Ragionamenti», n. 7.

**Fukuyama F.**

1992 *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.

**Gerratana V.**

1956 *Bobbio e lo stalinismo*, in «Il Contemporaneo», n. 41.

**Girometti A.**

2024a *Norberto Bobbio e il marxismo. Una rivisitazione*, «Quaderni di Teoria Sociale», n. 1, <https://doi.org/10.57611/qts.v3i1.378>.

2024b *Le moment eurocomunisme: une relecture des positions de Louis Althusser, Nicos Poulantzas et Norberto Bobbio*, «Cahiers du GRM», n. 22, <https://doi.org/10.4000/12sxv>.

**Gobetti P.**

2008 *La Rivoluzione Liberale. Saggi sulla lotta politica in Italia* (ed. or. 1924), Torino, Einaudi.

**Jaspers K.**

1978 *Chiarificazione dell'esistenza* (ed. or. 1932), Milano, Mursia.

**Kelsen H.**

1952 *Teoria generale del diritto e dello Stato* (ed. or. 1945), Roma, Edizioni di Comunità.

1981 *La democrazia*, Bologna, il Mulino.

**Krusciov N.S.**

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

**Lenin V.I.**

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

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

**Merlino V.S.**

1974 *Il socialismo senza Marx. Studi e polemiche per una revisione della dottrina socialista (1897-1939)*, Bologna, Boni.

**Mondolfo R.**

1968 *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, Einaudi.

**Polito P.**

1994 *Il liberalsocialismo di Aldo Capitini*, in Bovero, Mura, Sbarberi.

**Rizzo A.**

1977 *La frontiera dell'eurocomunismo*, Bari, Laterza.

**Rosselli C.**

2009 *Socialismo liberale* (ed. or. 1930), Torino, Einaudi.

**Sayad A.**

2014 *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. La fabrication des identités culturelles*, III, Paris, Raisons d'agir.

**Sbarberi F.**

1999 *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Torino, Bollati Boringhieri.