

Mario Albertini

# Tutti gli scritti

I. 1946-1955

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

## Politica e cultura nei saggi di Norberto Bobbio

Norberto Bobbio è tra i non molti uomini di cultura che sanno occuparsi di politica senza perdere l'abito rigoroso della scienza, capaci dunque di fornire al dibattito politico strumenti del più alto interesse per la elaborazione, anche concreta, della vita collettiva. In questi saggi, ora raccolti in volume, egli si occupa prevalentemente di quattro problemi: 1) di riportare ordine e precisione nell'abuso linguistico dei termini libertà, democrazia e dittatura, 2) delle teorie politiche di Benedetto Croce, 3) della funzione e della situazione politica degli intellettuali, 4) del problema del dialogo, del contrasto di civiltà.

Sul primo punto i suoi saggi, e le polemiche relative con Togliatti, Della Volpe, Bianchi Bandinelli, sono decisivi; e scavalcabili soltanto da coloro che preferiscono usare queste parole per motivi di potenza, per giustificare atteggiamenti politici personali, piuttosto che in funzione della verità. Il risultato di questi saggi, che costituiscono un vero modello di discussione politica, consiste nel porre la discussione sul rapporto democrazia-dittatura sul suo terreno autentico, cioè il modo dell'esercizio del potere; nell'identificare tre sensi della parola libertà (secondo la tradizione liberale, democratica e socialista) e quindi rispettivamente di libertà come non-impedimento, come autonomia e come potere con la conseguenza di mettere in luce la falsità del problema della vera libertà, caro ai teologi della politica, e di costringere chi mistifica questa discussione nel discorso, volutamente vago, tra liberalismo, democrazia e comunismo, a non eludere certi problemi.

Sul secondo punto, la valutazione delle teorie di Benedetto Croce, questione che sta divenendo un test della prova della serietà di chi se ne occupa, Bobbio è tanto lontano dagli apologeti quanto dai detrattori, non saprei quali più fastidiosi; Bobbio esa-

mina nel saggio su Croce e la politica della cultura, tre fasi dell'atteggiamento del filosofo napoletano rispetto al modo di intendere i rapporti di politica e cultura: un primo, di specificazione, per cui l'uomo di cultura produce un risultato politico esercitando bene il suo ufficio, e non invadendo il campo del politico pratico; una seconda fase, in cui questo ufficio si precisava e si delimitava nel legame stabilito tra l'uomo di cultura e la storicità, e si alimenta quindi di passione civile non di fredda teorizzazione. Fin qui Croce combatteva su due fronti, contro l'apoliticità della cultura, cioè la cultura staccata dalla storia, e contro la politicità della cultura, cioè la cultura trasformata in pubblico servizio. Ed una terza fase in cui la cultura, non più dello specialista chiarificatore di concetti, né del devoto della verità, è del filosofo che difende la libertà. Questo è l'atteggiamento di Croce che combatté il fascismo, che «fu coscienza morale di molti italiani, soprattutto dei giovani».

A questo saggio, di carattere storico, ne segue un altro di carattere critico su «Benedetto Croce e il liberalismo». Non è possibile qui, per ragioni di spazio, cennare alla fine analisi dello svolgimento della concezione politica di Croce, e al relativo apparire delle sue battaglie sempre più precisate man mano che la sua concezione, da grezza e conservatrice, si mutò in concezione dialettica, promuovendo prima l'identificazione del liberalismo con lo storicismo, poi con l'ideale morale, capace di sostenere la lotta contro lo Stato autoritario, lo Stato etico. Piuttosto servirà notare che Bobbio reclama «ai fini del chiarimento del dibattito politico in Italia» risolvere la questione dell'identificazione della filosofia di Croce e della teoria del liberalismo, che permette ai seguaci di stretta osservanza di fare di Croce il primo filosofo che abbia elaborato una completa filosofia del liberalismo; agli avversari di buttar via, assieme ad una filosofia definita reazionaria, il liberalismo stesso. Per Bobbio questa identificazione non è valida: mostra all'uopo quali siano stati i maestri politici di Croce: Marx, Sorel, Treitschke, e soprattutto Machiavelli, cioè autori inclini alla concezione dello Stato-potenza. Quale senso abbia la battaglia contro il giusnaturalismo, e l'illuminismo, cioè contro la couche storica della teoria dei diritti naturali, dalla quale nacque la teoria dello Stato limit[ato] da diritti naturali, fonte della concezione dello Stato di diritto basato sulla tecnica dei limiti giuridici del potere e sul controllo dei pubblici poteri da parte dei cittadini. Da

questa lotta segue l'incomprensione di Constant, ed in genere della letteratura della teoria liberale, la non valutazione dei due sensi in cui si parla di democrazia e libertà, uno ideale ed uno tecnico (rispettivamente Stato che ha per ideale il massimo sviluppo dell'individuo come centro autonomo di creazione di valori, e Stato fondato sulla tecnica dei limiti del potere statale; e Stato che ha per ideale l'eguaglianza politica sociale economica ecc. e Stato fondato sulla tecnica del consenso). Per contro la insistenza sul romanticismo, da cui trasse la concezione della storia come storia della libertà, secondo Bobbio il vecchio concetto teologico di libertà come attributo divino; concetto che nel Croce si giustappose a quello della libertà come ideale morale, quindi come distaccato dalle istituzioni storiche, che non possono pareggiarlo. Di fronte a questo stacco sono valide le accuse di Einaudi, circa i rapporti del liberalismo con la realtà economica, e di Calogero, circa i rapporti della libertà con la giustizia, ma soprattutto c'è il fatto che, su questa base, non c'è nessun orientamento teorico per distinguere uno Stato autoritario da uno democratico liberale, né per proporre politicamente uno Stato siffatto. Croce ha legato il liberalismo alla filosofia immanentista in lotta contro quella trascendente, in particolare allo storicismo contro l'illuminismo; ma i regimi liberali nacquero da convinzioni religiose e teologiche, mentre la filosofia immanentistica favorì anche la pratica di regimi non liberali.

Egli ha finito, con la concezione della libertà come ideale morale, a porre più l'accento sui fini che sui mezzi, ed a staccare il liberalismo dalle istituzioni. Pertanto egli fu efficace per ispirare la resistenza contro il fascismo, ma non disse nulla venuto il momento della ricostruzione. Oggi è perlomeno quanto necessaria la considerazione dei mezzi quanto quella dei fini «più che il teorico del liberalismo fu l'ispiratore della resistenza all'oppressione» [sic]. Non ebbe in realtà autentico interesse per la politica, nella quale non fu pari al suo insegnamento metodologico di partire dai problemi concreti.

Certamente questi giudizi del Bobbio sono utili, e, su un certo piano, sgombrano realmente un equivoco che corre ancora attorno alla filosofia politica di Benedetto Croce, che certamente attiene più alla problematica dei rapporti della politica con la morale che alla politica in senso proprio. In realtà da Benedetto Croce sono venute posizioni, posizioni di cittadino amante della

libertà, nei rispetti dello Stato, dei partiti, della dittatura, non strumenti concettuali che ci aiutino realmente a penetrarne la natura. Ed è una vera mistificazione di Croce quella di farne l'ideologo del partito liberale. Tuttavia, in senso propriamente politico, non mi sentirei di sottoscrivere del tutto il tipo di analisi che serve a Bobbio per tirare queste conclusioni, che sono di per sé una acuta chiarificazione. Egli poggia sostanzialmente sulla concezione dello Stato di diritto, cosa che lo spinge, nell'esaminare la formazione politica di Croce, a sottolineare e a distinguere radicalmente, come fonti di due concezioni diverse: quella dello Stato forte, e quella dello Stato liberale, pensatori che insistono sul concetto della forza, e pensatori che in vario modo, occupandosi di reali problemi della libertà politica, stanno all'origine della concezione dello Stato di diritto, o dentro la stessa. È questo che lascia dubbi: c'è un approccio al problema delle origini del liberalismo che traccia una certa carta geografica, e trova che all'origine della libertà stanno certe concezioni religiose; ma si potrebbe fare un altro approccio, e tracciare un'altra divisione geografica, si vedrebbe che la libertà è sicura, è politicamente utile, secondo una divisione che rimanda a fatti più complessi. Per chi non sopravvaluti la libertà politica dell'Ottocento nel continente europeo (che sarebbe una cosa francese, mentre la realtà dello Stato francese, ed è uno storico della restaurazione a dirlo per primo, è una serie di restaurazioni attorno alle tradizioni centralizzatrici dello Stato assoluto, ed ha oggi una democrazia di facciata dietro la quale la burocrazia costituisce il potere reale), che è più un fatto ideologico che politico, la carta geografica della libertà presenta un punto di massimo nel Regno Unito e negli Usa: bene, essi si accompagnano ad un tipo di Stato o federale, quindi non solo con la divisione dei poteri, ma con la divisione della sovranità stessa: fatto abbastanza incompatibile con le teoriche di molti autori dello Stato di diritto; o con uno Stato come quello inglese, nato dalla trasformazione dei privilegi in fatti di autogoverno locale, e di un equilibrio di poteri che non si lascia definire dalle teorie attuali della sovranità, ma che è affidato alle tradizioni. La sovranità, nonché poggiare sulla società civile poggia anche sulle tradizioni: che mediante la formazione della classe politica continuano a reggere la costituzione non scritta degli inglesi, che mediante il richiamo all'atto della fondazione, al sentimento dei Padri costituenti, realizza negli Usa un legame dell'autorità con la libertà.

Un approccio di questo tipo, che non è possibile qui sviluppare, dovrebbe offrire una tematica diversa rispetto a quella tradizionale per mettere a fuoco il problema della libertà politica, e presentare in veste più sintetica l'apporto degli scrittori dello Stato forte, e quelli delle garanzie liberali, onde fondere il problema della autorità a quello della libertà, che separati vanno entrambi a fondo.

Sul terzo punto, che riguarda la funzione e la situazione degli intellettuali nella politica, Bobbio distingue una politica della cultura «come politica degli uomini di cultura in difesa delle condizioni di esistenza e di sviluppo della cultura» contrapposta alla politica culturale, cioè «alla pianificazione della cultura da parte dei politici», riportando il terreno della discussione, ad arte confuso, sul terreno etico-politico. Dopo aver dibattuto una certa fenomenologia del compito degli intellettuali, Bobbio, ribadendo in discussione con Bianchi Bandinelli le sue tesi, prende posizione per l'atteggiamento definito «e di qua e di là», cioè di intellettuale che né si ritira né attende, ma cerca di essere presente dovunque ci sono valori positivi, esercitando così la sua funzione di difendere libertà e verità. Respinge l'ambizione della «sintesi» che pone l'intellettuale al di sopra delle parti, non per distacco ma per esercitare funzione di guida, possibile perché sottratta ai punti di vista parziali e alle ideologie. Ora sinché il discorso è generale, e cerca di definire «secondo fini» la posizione dell'intellettuale, mi pare che i termini di Bobbio siano difficilmente confutabili; ma esiste, anche qui, un altro approccio, che dà qualche motivo ai temi che Bobbio affronta nell'atteggiamento detto della sintesi; anche perché, ponendolo su un terreno più concreto, gli toglie appunto questo carattere di sintesi (nel che la posizione è condannata in partenza). Recentemente leggevo su un giornale inglese (mi pare l'«Economist») che i giornali seri hanno la funzione di dire le cose, e di dare i giudizi, che i politici, ad ogni momento dato, non possono dire ... [frase incomprensibile] Questa cosa è diversa dal dire che la verità non sta né da una parte né dall'altra, ma è mescolata con il male ecc. da una parte e dall'altra. Perché questa affermazione è vera, ma non suggerisce all'intellettuale altra funzione che quella passiva di rompere i blocchi, le chiusure, ecc. cose cioè che essendo politiche purtroppo si superano soltanto in sede politica, o hanno una funzione eterna, ma di semplice resistenza, di «culto dei valori». Se è vero che la verità della

politica realizza un insieme di verità di tipo «ragion di Stato» all'intellettuale si apre un compito più determinato, in cui c'è non certo la sintesi (che infine è errore filosofico, non politico), ma c'è la funzione attiva della verità, che attraverso gli intellettuali entra anch'essa nell'equilibrio politico (e non potrebbe entrare in nessun altro modo). Allora, riprendendo d'altronde dei termini dello stesso Bobbio, ma su questa prospettiva spinti più a fondo, si può dire che le parti politiche intendono per realtà l'attualità; ed è fatale perché agiscono sugli equilibri attuali, quindi tendono soltanto a manipolarli, in definitiva a conservarli (non è errato dire che i partiti, quando siano già robusti e sviluppati, quindi attivi in un equilibrio politico, sono tutti conservatori). I partiti irrigidiscono gli schemi, che sono sempre, prima di diventare partecipanti di un equilibrio politico, fatti di cultura, quindi critici e non ideologici, sino a farli divenire appunto, nei casi più sfavorevoli (quindi non negli Usa e nel Regno Unito, ma nei nostri paesi, come fondo dell'azione di molti partiti, in altri paesi, addirittura come concetto dello Stato, cioè, totalitarismo) ideologie. Ora c'è una esigenza del conoscere che di per sé, genericamente, non divide il politico pratico dall'intellettuale, ma sostiene, al limite, entrambi gli atteggiamenti (in questo senso una volta Croce identificò lo storico con il politico, certo sotto l'influenza marxista: ma questo approccio non necessita di una metafisica, ed è ricco di per sé di sviluppi). Questa esigenza presenta una alternativa al tipo di verità possibile nel rapporto puramente politico, che scambia per realtà l'attualità, per strumenti del conoscere schemi mentali irrigiditi o peggio ideologie. E ciò è la conoscenza della realtà: cioè un giudizio politico sottratto alla necessità di darlo tenendo presente il quantum di convenienza che nasce sempre da un gruppo, che deve, prima di ogni altra cosa, pensare alla propria sopravvivenza, al proprio incremento ecc.; e la critica degli schemi, o la creazione di schemi nuovi: attorno ai quali possano crescere le future azioni politiche, in vista di futuri equilibri politici. Se la cultura, in sede politica, riesce ad assolvere questo compito, è attiva; altrimenti essa è passiva, in questa sede, e volente, nolente, anche se pensa di stare di qua e di là, per essere presente nel positivo, serve in realtà ora una parte ora un'altra, perché confonde, in definitiva, il piano politico, col piano di formazione della verità, che non coincide mai col piano sul quale stanno gli equilibri politici attuali. Messo l'accento sul fine del compito degli intellettuali,

piuttosto che sui mezzi (strumenti e modo di conoscenza), si ricasca, in questo rapporto, all'errore imputato a Croce nella questione del liberalismo.

Questo limite dei saggi del Bobbio si coglie chiaramente nel quarto punto, quello riguardante il dialogo (che Bobbio difende) e del contrasto di civiltà (che Bobbio nega). È chiaro che sinché stiamo su un piano generico, culturale, non si può che essere d'accordo; ma sorgono dubbi: dire che il dialogo deve essere sempre fatto significa, al limite, dire che bisogna offrire l'altra guancia: cosa valida sul piano religioso, non sul piano politico; dire che non esiste un contrasto in bianco e nero di civiltà, significa, al limite, dire appunto che c'è dappertutto del bene e del male: cosa valida sul piano culturale, non sul piano politico. Su questo non posso mai sospendere il giudizio in attesa di accertamenti migliori, e non posso mai scegliere il po' di bene di una parte col po' di bene dell'altra: scadenza per scadenza, devo pronunziarmi e scegliere. Votare un partito, non un pochino tutti. L'errore qui sta precisamente nella impostazione, se scambio i piani, ed accetto dalle parti politiche il loro discorso ideologico, allora è chiaro che non posso scegliere, e nella misura in cui scelgo, giungo al paradosso esistenzialistico della scelta. Ma se, invece di accettare il discorso ideologico sulla politica, e di scambiare di conseguenza la realtà politica con la realtà storica in generale, valuto la realtà politica, allora il rifiuto di scegliere tra «una civiltà» e l'altra diventa tradimento. Perché non si tratta di scegliere tra due concezioni del mondo, che, di per sé, non sono mai in gioco nella lotta politica, ma tra cose; non tra idee ma tra fatti; si tratta di agire, non di pensare. E, in una prospettiva di questo tipo, non si tratta di sapere quale è il contenuto di coscienza dell'uomo medio (o, se si vuole apprezzarlo, si tratta di intenderlo, intenderlo come amore della propria patria, della propria parte, della propria lotta socialista o liberale: cosa che si esprime anche nel dire: difendiamo la civiltà, oppure liquidiamo la reazione, ma senza assumersi il carico, proprio perché è una posizione pratica, non teorica, delle conseguenze denunciate da Bobbio; il mito della muraglia, o il mito del fuoco divoratore: gli americani «difendono la civiltà» e strepitano, e fanno fracasso, come accade ora, quando il pregiudizio razziale ne commette qualcuna; i russi accettano il «mito del fuoco divoratore» e fanno tutti i compromessi cui sono autorizzati dal potere centrale); ma vedere, sia pur attraverso questi rozzi

concetti, cosa difende in realtà. Allora: nella difesa della civiltà, si vedrebbe che l'uomo medio difende proprio la politica che sta a cuore a Bobbio, e che Bobbio non può difendere, se sta da tutte e due le parti.

Io non posso accettare, in sede politica, quale quella proposta, questa equivalenza di termini: quand'anche ho capito la Russia (e posso capirla in questa formula di Aron, o nelle infinite equivalenti: «formula politica atta a sviluppare l'industrialismo in un paese arretrato»), resta pur sempre vero che la civiltà alla quale appartengo (e non ho bisogno certo di dire che è l'unica per questo) è la civiltà nella quale riescono a stare negli equilibri politici reali quei tipi di reggimento liberale che sono essenziali per una politica della cultura quale la intende Bobbio; quindi che è mio dovere difenderla contro il tipo di «civiltà» che la esclude. È mio dovere riferire la mia civiltà non al discorso dell'uomo comune (semmai ai suoi amori, ai suoi abiti) e tanto meno alla propaganda, che è necessità della politica, perché se piglio questi termini di riferimento, falsi, la falsifico in partenza; ma ai termini profondi in cui essa consiste davvero; termini profondi che ancora non riescono a reggere la «civiltà russa».

Tanto più che questo non vuol dire affatto fare la guerra. Perché mai? Guerra e pace non sono relative al «dialogo» degli intellettuali, al disgelo di Erenburg, o alle chiacchiere di Russell: sono relative al muoversi degli equilibri mondiali, che sono fatti dalla politica degli Stati, che sono il momento più machiavellico della politica, momento ancora oggi esclusivamente poggiato sulla ragion di Stato. Promuovere la pace significa qui intendere, e giudicare, nei termini della ragion di Stato (l'unica misura possibile di ragione su questo piano, e l'unica possibilità di respingere quello che qui è il male, e cioè la volontà di potenza).

Dattiloscritto non datato. Si tratta di una versione ampliata inedita della recensione di Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, che precede. Una annotazione a mano dell'autore segnala l'intenzione di scrivere un libro di saggi su «politica e cultura», un progetto rimasto irrealizzato.