



SITUAZIONE DELLA FILOSOFIA PUBBLICA: NORBERTO BOBBIO

Vittorio Possenti

Qual è la situazione della "filosofia pubblica" in Italia? Si trova in uno stato di chiarezza o di confusione epistemologica sui propri principi, di operosità o di distacco nel ripensare spregiudicatamente i propri fondamenti? Sarebbe un'impresa lunga effettuare una rassegna critica di autori ed opere del pensiero politico italiano contemporaneo, onde raccogliere il materiale necessario per un giudizio complessivo.

Forse è più significativo dedicare attenzione specifica al pensatore politico italiano più ampiamente e meritatamente noto in Italia e all'estero: Norberto Bobbio¹. Volgendoci verso un punto di vertice, sarà possibile formulare una diagnosi di più ampia portata. Cercherò di saggiare il suo pensiero da quattro angoli di visuale: 1) il sostanziale omaggio alla legge dei tre stadi di Comte e l'idea di ragione che ne emerge; 2) il rapporto instaurato con la tradizione filosofica nel senso di limitarla drasticamente; 3) l'idea di persona; 4) la concezione del diritto naturale. Si tratta di questioni fondamentali, da cui ogni filosofia pubblica assume una coloritura decisiva. Senza soffermarci sui singoli temi più analitici, l'intento è di scandagliare lo schema filosofico di base che regge il magistero

1. Cfr. in proposito N. BOBBIO, *Per una mappa della filosofia politica*, Relazione presentata al Convegno "La filosofia politica oggi", Certosa di Pontignano, 12-14 maggio 1988, pro manuscripto.

di Bobbio e che circola diffusamente, sebbene non sempre espressamente dichiarato, nei suoi scritti: su di esso cercherò di dare forma ad alcune osservazioni critiche.

Ciò sia detto senza sottacere l'ammirazione per il limpido e vigile magistero di Bobbio, né i numerosi punti nei quali simpatizzo con la sua sensibilità morale e con le sue soluzioni. Meno invece con le posizioni di alcuni suoi maestri, tra i quali spiccano i nomi di M. Weber e di H. Kelsen: dal primo gli proviene l'idea del politeismo conflittuale dei valori e l'attenzione al metodo dei *Typenbegriffe*; dal secondo una spiccata sensibilità metodologica e la flessione verso l'obiettività procedurale; da entrambi un netto scetticismo filosofico. Ci sono anzi motivi per pensare che le difficoltà sollevate dal pensiero del filosofo torinese provengano dall'impianto ideale e metodologico assunto da tali autori.

LA FILOSOFIA NON È UN SAPERE

La legge dei tre stadi (teologico, metafisico, scientifico) di Comte ha portato un duro attacco alla Scienza politica gettando l'interdetto su tutto quanto era un accesso all'ordine politico diverso dal metodo positivistic. Sebbene il pensiero di Comte non venga oggi studiato con particolare intensità, egli è un vero e grande profeta del nostro tempo, e sarebbe leggerezza imperdonabile non cogliere il diffuso influsso, più inavvertito che consapevole, che esercita. In particolare la legge dei tre stadi è ancora molto influente: fu decisiva nell'orientare la interpretazione di Weber e la sua teoria della secolarizzazione e del disincantamento; circola più o meno dichiarata nella dottrina epistemologica della società aperta di Popper; addirittura stravince nell'ossequio all'interdetto, pressochè generale nella cultura d'oggi, di fare ricorso alla metafisica e alla teologia quali saperi che possano apportare elementi necessari alla scienza dell'ordine politico; è presente in svariate interpretazioni della secolarizzazione e del

nichilismo; non ne diminuisce il prestigio il fatto che l'atteggiamento corrente nei confronti della scienza e della tecnica sia passato nell'opinione pubblica dall'entusiasmo fiducioso ad una fase di dubbio.

In breve, la legge dei tre stadi è l'ideologia corrente, magari non dichiarata, di tanta cultura antimetafisica: uno dei suoi principali retaggi si riscontra nel modo di interpretare il nesso scienza-fede. Nella sua forma rozza tale ideologia contiene i principi necessari e sufficienti per condurre a dissoluzione ogni autentico sapere dell'ordine politico, che non può essere edificato con un ricorso esclusivo o predominante alle scienze empiriche.

L'opera di Bobbio rimane all'interno del quadro epistemologico contiano dei tre stadi per più di un motivo. Gli è interna per il rifiuto della metafisica (e della teologia) come saperi ormai superati, appartenenti ad altre epoche, essenzialmente non veritativi; e per l'assunto che il progresso della scienza sottrae incessantemente e irreversibilmente terreno alla filosofia. La posizione di Bobbio, pur non potendosi configurare come volgare scientismo, è una pacata, ferma adesione alla figura specifica del contismo: la filosofia non è conoscenza; solo la scienza conosce. La pacatezza dell'affermazione non può mascherarne la decisività². Soluzione

2. "Vorrei che la filosofia andasse verso una critica radicale di se stessa, della pretesa di costituire una forma privilegiata di sapere, e si persuadesse che il terreno perduto in seguito all'avanzata delle scienze è perduto per sempre... Al di là dei territori conquistati dall'impresa scientifica, vi sono soltanto domande senza risposta. Ma a questo punto finisce la sfera del sapere e comincia quella del non sapere oppure del sapere per immagini, cifre e simboli. Se si vuol chiamare filosofia questo territorio in cui ci si avventura sapendo che non esiste una via d'uscita, non ho alcuna ragione di oppormi. Ma è un territorio in cui non intendo avventurarmi e sul quale non ho niente da dire", N. Bobbio, "Che cosa volete sapere?", in AA.VV., N. Bobbio, "Che cosa volete sapere?", in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Laterza, Bari 1986, p. 29 s. Obiettivamente il senso bobbiano della distinzione tra scienza e filosofia è positivistico. Domandiamo però: i principi della scienza sono evidenti o son invece assunti provvisori, che non consegnano una

obbligata dal momento che la filosofia non ha più un proprio oggetto, non è scienza dell'essere, ma un insieme di considerazioni provvisorie mestamente rassegnate ad essere prima o poi spazzate via dal progresso della conoscenza scientifica. Non scalfisce l'adesione allo schema positivistico né il fatto che nel filosofo torinese la fiducia negli esiti sociali del progresso scientifico sia meno fervente che in Comte o in Cattaneo, né che l'avanzare della scienza non venga semplicemente identificato al progresso del razionalismo³. La transizione dal facile entusiasmo comtiano verso la scienza positiva alle diffuse cautele ed anche talora al franco pessimismo bobbiano di fronte al disincantamento del mondo e al prevalere della razionalità strumentale, colora diversamente ma non cambia per l'essenziale l'adesione allo schema dei tre stadi, che anzi risulta obiettivamente rinforzato dal fatto di venir giocato ed applicato in contesti socio-culturali indubbiamente diversi da quelli a cui si riferiva Comte.

Su tali basi è scontato che il problema dell'essere, come luogo di un sapere superiore a quello della scienza, non parli all'intelletto, appaia destituito di senso. E' lettera morta. E' "scola bramini", come avrebbe detto Carlo Cattaneo. Bobbio si è sempre battuto per una filosofia militante, lasciando capire di considerare le dottrine speculative semplici filosofie dell'evasione o dell'elusione. Il suo impegno di studioso verte pressochè esclusivamente sulle scienze morali (etica, politica, diritto). Degli hobbesiani *De corpore, De homine, De cive* soprattutto il terzo definisce adeguatamente i suoi interessi.

conoscenza definitiva? La scienza è migliore della filosofia perché conosce o perché ha successo?

Nella lotta tra le due grandi potenze del mondo moderno, la Scienza e la Storia, pare non ci sia dubbio per quale parteggi Bobbio. Ad un esame più attento la risposta dovrebbe essere più articolata; in effetti se il positivismo intende in profondità se stesso, si muta in storicismo.

3. In luogo dell'entusiasmo che riscaldava Cattaneo per la filosofia scientifica, Bobbio ha perfettamente definito se stesso come "illuminista pessimista". Cfr. *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p. 202.

Quanto alla metafisica, essa designa nel nostro con un senso di fastidio cose assai diverse. La mancata chiarificazione critica del termine costituisce un elemento di debolezza strutturale della sua opera, nella quale non è mai svolto un argomentato rifiuto del sapere metafisico. Egli l'ha assunto del tutto spontaneamente dalla cultura predominante ed in questo è stato figlio ricompensato del suo tempo. Non di rado la metafisica è ricompresa sotto l'epiteto –impiegato negativamente– di spiritualismo, che assume un senso affine a quelli di idealismo e di filosofia accademica. La confusione tra metafisica e spiritualismo è un altro elemento problematico, in cui affiorano più umori e passioni che la limpidezza dell'argomentare⁴. Dei tre principali cammini della filosofia moderna dopo Hegel: la via attraverso Kierkegaard; quella attraverso Feuerbach e Marx; quella attraverso Comte, egli propende per la terza, ma riformata nel senso dell'agnosticismo e della rinuncia ad ogni sapere finale. E' la strada della coniugazione di neopositivismo e di neoilluminismo, metodologicamente attenti, garanti di pulizia concettuale non di verità. La crisi dell'idea di verità è infatti al centro del dramma. Bobbio non lo nasconde: l'idea di tolleranza "riposa sopra un principio filosofico, sulla consapevolezza della storicità della verità e quindi sull'incapacità dell'uomo di attingere una verità definitiva e assoluta"⁵. Quasi scontata la transizione dalla razionalità ontologica ad un razionalismo metodologico-formale.

4. C'è non poco di Bobbio nel ritratto che egli traccia di Cattaneo: "Questa immagine di un Cattaneo che contende, senza tregua, con poca speranza di successo, l'avanzata della restaurazione metafisica, mantenendo vivi gli ideali illuministici, indicando negli studi storici, la fonte per la elaborazione di una teoria del progresso, in quelli scientifici lo strumento per realizzarlo, mi pare la più viva: ed anche la più affascinante", Introduzione a Carlo CATTANEO, *Scritti filosofici*, Le Monnier, Firenze 1960, vol. I, p. LVI.

5. *Politica e cultura*, p. 69. Ciò non toglie che si possa scrivere con assoluta lealtà che "l'impegno dell'uomo di cultura è prima di tutto un impegno per la verità" (*ibidem*, p. 39), senza però che siano definiti i criteri della verità. La filosofia, senza oggetto proprio e senza un suo primo vero, genera conflitti indecidibili; si può solo sperare che l'opinione migliore emerga dal cozzo delle idee.

La posizione consegue all'abbandono del sapere speculativo, fatalmente confuso con "la vecchia concezione della filosofia come sapienza riposta che fa del filosofo un sacerdote, interprete di una verità assoluta di cui lui solo è il depositario al di sopra del volgo", a cui si oppone l'idea della mentalità positiva, "per la quale il filosofo invece di porsi al disopra delle questioni proposte dalle diverse scienze e dall'esperienza comune, vi si pone in mezzo e vi porta il suo contributo di chiarificazione concettuale"⁶. Credo che l'avversione (giustificata!) per le posizioni politiche di Gentile, per l'attualismo e per l'irritante concezione idealistica del filosofo come Vate, Maestro e Profeta, abbia giocato un ruolo notevole in tale confusione, a cui d'altronde Bobbio veniva inclinato dalle sue premesse filosofiche.

La dottrina della ragione che fa da sfondo nel filosofo torinese alla legge comtiana, può essere riassunta così: abbandono della dottrina del *nous/intellectus* quale vertice dell'uomo capace di ascendere alla conoscenza dell'ordine metaempirico. Il rifiuto della possibilità dell'intuizione intellettuale implica quello della filosofia come sapere. Privata del *nous* —che Platone chiamava "divino occhio dell'anima" e da cui faceva dipendere la conoscenza delle Idee e del Bene, e che Aristotele definiva immateriale, non mescolato al corpo, superiore alla psiche—, la ragione vale soltanto come l'agente di cambio della finitezza e dell'empiria. Con le posizioni classiche sul *nous* viene meno anche l'idea di *theion nous*, la parte più alta dell'anima che ci fa partecipi della realtà trascendente ed è in noi come una scintilla divina⁷. La crisi dell'idea di verità, del valore della teoresi, e l'abbandono della tesi classica della superiorità della vita teoretico-contemplativa sulla vita

6. *Ibidem*, p. 207.

7. E' noto che secondo Aristotele per contemplare Dio, occorre vivere conformemente alla parte più alta dell'anima. "Qualsiasi cosa che, o per difetto o per eccesso, impedisce di servire e contemplare Dio, sarà cattiva", *Etica Eudemia*, 1249 b 22.

pratica non sono che conseguenze della posizione sul *nous*⁸. In questo Bobbio è interno all'orizzonte della modernità filosofica⁹.

Con la dimissione della dottrina del *nous* e del *thein nous*, la sua filosofia politica sarà in linea di principio impermeabile all'idea che la filosofia pubblica possa essere compatibile con verità teologiche: tale compatibilità potrà forse essere accolta su un piano esclusivamente pratico, nell'ambito di un'idea di tolleranza civile che nel libero mercato delle opinioni assegna libera circolazione anche all'ipotesi teologica, non su piano conoscitivo. Per quanto è dato intendere, siamo oltre il programma kantiano della religione entro i limiti della sola ragione, alla ricerca invece di una etica entro i limiti della sola ragione (programma in un *certo senso* ineludibile, perchè l'etica non è mai al di là della ragione). In ogni caso si tratta pur sempre del problema kantiano alleggerito di vari orpelli, perchè in Kant la religione entro i limiti della sola ragione è una semplice religione morale o fede morale. Semmai si può domandare se i giudizi etici siano in Bobbio categorici o ipotetici. A nostro avviso sono categorici di intenzione; rischiamo di essere ipotetici per la difficoltà di fondazione conseguente alle premesse speculative. In definitiva, poichè la teologia (come la metafisica) parla di un oggetto di cui non si può sapere nulla e che è al di là della nostra

8. "Questa attività (contemplativa) è la più alta; infatti l'intelletto è tra le cose che sono in noi quella superiore... Una tale vita (contemplativa) sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino... in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino", *Etica Nicomachea*, 1177 a 20; 1177 b 28 s.

9. Un notevole confronto dialettico tra primato della prassi e primato della contemplazione è svolto da Giorgio La Pira nel saggio "Spiritualità cristiana e spiritualità laica", *Studium*, giugno 1948, pp. 277-289. Ora anche in: V. POSSENTI, *Giorgio La Pira e il pensiero di san Tommaso*, Massimo, Milano 1983, pp. 103-117. Egli definisce la prima forma di spiritualità come quella che ha come supremo polo di orientazione l'operazione interiore con la quale l'anima umana si unisce a Dio; la seconda è orientata invece all'operazione esterna con la quale l'uomo si protende verso la costruzione di un ordine politico e economico.

portata, essa non è conoscenza ma solo convinzione soggettiva della coscienza. Niente di strano se, nel più puro omaggio all'idea liberale, la religione venga assegnata alla sfera della soggettività privata.

LA CESURA NELLA TRADIZIONE

La legge dei tre stadi esercita un effetto escludente anche sul piano del semplice accesso storiografico alla tradizione pertinente. Se l'organismo del sapere si modifica nelle varie epoche sino a raggiungere la piena maturità nella fase scientifica positiva, la tradizione passata è posta sotto un giudizio di valore negativo che comporta importanti riflessi intellettuali e storici. Quelle fonti infatti varranno per noi moderni soltanto come possibilità definitivamente chiuse, verso cui si può al massimo rivolgere lo sguardo storico, perchè fanno parte della vicenda passata della cultura. Ma quanto a pretese conoscitive, esse sono figure di scarso o nullo valore, sono imprese intellettuali senza domani.

Questo giudizio ha nella fattispecie conseguenze storiografiche di eccezionale portata. Chi legga infatti con animo sgombro l'opera di Bobbio non può non rimanere vivamente colpito dalla dimenticanza o esclusione di tanta parte della tradizione filosofica che vi viene operata. I suoi "auttori" sono Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx, Weber, Kelsen, Croce, etc.: un'intera discendenza completamente interna alla tradizione moderna, intesa in senso assiologico e non soltanto storico. Terra incognita invece è la filosofia medievale, quella cristiana e gran parte di quella antica, probabilmente assegnate alla cifra metafisica da cui occorre staccarsi. Lo strappo nella tradizione filosofica non potrebbe essere più manifesto. Si direbbe che un aspetto caratteristico della prestigiosa carriera del filosofo torinese sia di aver costantemente evitato un confronto filosofico con l'orizzonte intellettuale e categoriale del classico premoderno e del cristiano. Il mancato confronto non va

valutato solo sul semplice terreno storiografico, bensì su quello dottrinale, dove denota la marginalizzazione di una quota molto cospicua della tradizione¹⁰.

E'una risposta soddisfacente l'ovvio rilievo che non si può scrivere di tutto né sapere tutto? Il problema appare più complesso. Non è in questione la conoscenza maggiore o minore di certi autori e periodi; il fatto è che ad un intero orizzonte categoriale, nel quale si esprimono specifiche tesi conoscitive ed ontologiche, non sono dedicate riflessioni, discussioni, attenzioni, se non molto raramente e rapsodicamente. Nel suo status di grande accademico con una lunga e feconda attività alle spalle, il filosofo torinese ha affrontato molti e diversi temi con una invidiabile padronanza della letteratura, degli autori, delle fonti, della critica. In tanta varietà di scritti l'assenza di una quota considerevole della tradizione filosofica, non può essere casuale o imputabile solo alla incontestabile limitatezza delle forze di ogni ricercatore: non esprime piuttosto una precisa scelta? Non equivale ad una altrettanto chiara delimitazione della tradizione filosofica pertinente, identificata in quella della modernità, nella quale il sapere teologico e quello metafisico hanno

10. In linea di massima può valere per il filosofo torinese la diagnosi avanzata da E. Voegelin nei confronti di Weber: in tanta ricchezza di scritti e di ricerche sono sempre stati evitati quegli autori e quei filoni nei quali emerge una scienza dell'essere e del bene quale base necessaria per la filosofia pubblica (la scelta di Alessandro Passerin d'Entreves, collega e amico di Bobbio, fu diversa). "Non è possibile impegnarsi in un serio studio del cristianesimo medievale senza scoprire tra i suoi 'valori' la credenza in una scienza razionale dell'ordine umano e sociale e specialmente del diritto naturale. Inoltre, questa scienza non rimase soltanto allo stadio di aspirazione, ma fu effettivamente elaborata come opera della ragione. Qui Weber si sarebbe imbattuto nel 'fatto' di una scienza dell'ordine; del resto gli sarebbe capitata la stessa cosa se si fosse seriamente occupato di filosofia greca. La disponibilità di Weber a introdurre come fatti storici le verità relative all'ordine si fermò alle soglie della metafisica greca e medievale. Prima di degradare la politica di Platone, di Aristotele o di san Tommaso al rango di 'valori' fra i tanti, uno studioso coscienzioso avrebbe dovuto dimostrare che era infondata la pretesa di quella politica alla dignità di scienza", E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 71 s.

ricevuto una collocazione subordinata e non di rado marginale nella cultura?¹¹. La chiusura verso la tradizione classica implica obiettivamente due giudizi: o che essa è erronea e dunque non può essere di ausilio nel comprendere il fatto politico; oppure che tale fatto è cambiato nella sua essenza nell'epoca moderna.

Il blocco verso la tradizione gioca sia verso il passato sia nella contemporaneità, dove le figure pertinenti per l'interpretazione del presente sono grosso modo la liberale, la marxista, la liberal-socialista, non altre. C'è però da pagare un prezzo, perchè la tradizione esclusa o messa tra parentesi costituisce una parte notevole della vita delle democrazie attuali. In tal modo il vivido *plaidoyer* bobbiiano per la democrazia si priva di un supporto essenziale. In effetti le democrazie liberali dell'Occidente usufruiscono tuttora del consistente appoggio di culture antiscolaristiche e "premoderne", senza di cui la loro sorte sarebbe precaria.

Rimanendo all'interno dello "schema comtiano", si è necessariamente condotti verso forme di modernismo epistemologico, per il quale le dottrine appartenenti ad altre fasi della storia sono lettere chiuse senza destinatario. Esse non sono più considerate possibilità teoreticamente vantaggiose per noi o figure concettuali utili. Al massimo possono valere solo come termine di una ricerca storiografica per accertare che cosa abbia pensato A o B. Qui l'orizzonte comtiano guida e seleziona l'accesso alla tradizione, la tesi teoretica si prolunga —come era prevedibile— in un comportamento storiografico. Scelta dunque assiologica, dietro la quale circola più o meno dichiaratamente il giudizio che la "tradizione esclusa" non sia pertinente se non incidentalmente per acquisire la Scienza dell'ordine politico. Il disinteresse storiografico sembra equivalere

11. La rigidità del canone storiografico è fatta valere anche nei confronti del pensiero religioso e teologico *moderno*, in contraddizione con l'affermata origine religiosa e teologica dell'apprezzato liberalismo: "Lo spirito liberale nacque da concezioni religiose e teologiche come quella del calvinismo e sinora nessuno ha trovato miglior argomento contro lo strapotere dello stato che il valore assoluto della persona", *Politica e cultura*, p. 267.

ad una tacita sconfessione, senza che vengano avanzati argomenti per provare che la pretesa di quella tradizione di offrire i principi della Scienza politica sia manifestamente infondata. E si può sostenere che il giudizio implicito di irrilevanza conoscitiva sia alla origine dell'esclusione storiografica¹². In merito l'approccio

12. Una lettera di Bobbio a Felice Balbo (6 aprile 1952), nata in occasione di cospicue divergenze nella conduzione della collana "Biblioteca di cultura filosofica" della Einaudi, che faceva capo ad entrambi, è esemplarmente chiara nel mettere a fuoco il problema che stiamo trattando. Essa mostra come il giudizio filosofico comporti l'esclusione di una parte della tradizione: "Il punto su cui siamo d'accordo è questo: *massima apertura*... Il guaio è che la tua parte di chiusura (le correnti empiristiche) coincide perfettamente con la mia apertura, e la mia parte di chiusura (il misticismo medioevale e medioevalizzante) coincide altrettanto decisamente con la tua apertura. Ti dico francamente che la presenza di testi come Pseudo-Dionigi e Böhme, in una collana filosofica di una casa editrice che si presenta come una casa di avanguardia culturale, mi ha fatto *rabbrivire*... Doveva essere ben decaduta la filosofia nel medio evo se lo Pseudo-Dionigi era destinato a diventare, come tu giustamente riconosci, un fatto decisivo per il pensiero medioevale... La verità è che tutta la tua impostazione, nonostante la pretesa di essere della massima apertura, è guidata da una polemica molto chiara: la *polemica contro il pensiero moderno*... La cultura universitaria soffre di grande nostalgia per il pensiero teologico, perché sembra che le idee (e anche le cattedre) siano meglio garantite dalla credenza nei cori angelici di Pseudo-Dionigi che dal dubbio cartesiano... Credi, se oggi in Italia c'è un lavoro culturale da fare, è per fermare lo zelo antiilluministico, non già per aiutare i zelatori della Controriforma a chiuderci la bocca. Bada che a giudicare come vorresti tu 'massimamente insufficienti' le 'posizioni più avanzate', si rischia di fare cosa non tanto nuova né tanto peregrina in Italia, dove se c'è una vecchia e persistente e sempre contagiosa passione è la passione per le posizioni più reazionarie non per quelle più avanzate, e dove le posizioni più avanzate hanno fatto di solito la nota e tragica fine che sappiamo".

Si può condividere la lotta di Bobbio all'idealismo, allo spiritualismo sedicente cristiano, ai reazionari della filosofia, come egli si esprime in un'altra lettera a Balbo. Qui però l'attacco è ben più ampio, ed è rappresentato dall'esclusione del pensiero teologico e metafisico in una casa editrice di *avanguardia culturale*. Ovvio la deduzione che l'avanguardia esiga l'abbandono di *quel* passato (il testo della lettera di Bobbio è in G. TURI, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 372. Sul problema cfr. anche V. POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1984).

positivistico si salda col canone dello storicismo, secondo cui le filosofie di epoche culturali diverse dalle nostre rispecchiano solo i problemi di quei tempi e non sono di alcun aiuto per l'oggi¹³.

In sostanza il razionalismo critico del Nostro ha cercato un incremento di razionalità all'interno dell'interdetto comtiano pronunciato contro la metafisica e la teologica. Ci si può stupire che non sia stato avvertito che togliere dall'orizzonte della ragione gli oggetti immensi dell'essere e di Dio comportava un declino non un incremento della razionalità. Ci si può anche domandare se così non siano stati insufficientemente adempiuti un compito essenziale dell'istituzione universitaria quale luogo del più alto sapere, ed una responsabilità dei grandi accademici, particolarmente necessari nei periodi di sterilità filosofica, quali sono quelli presenti: mantenere viva e trasmettere incorrotta la tradizione.

L'IDEA DI PERSONA

Quale studioso della politica e del diritto Bobbio si è concentrato sulle correnti filosofiche dal '600 e '700 in avanti, con una particolare attenzione per il contrattualismo, il giusnaturalismo e le dottrine liberaldemocratiche, che egli considera fondate sull'individuo¹⁴. D'altra parte l'idea di individuo proposta non è

13. La scelta "modernista" opera anche all'interno della contemporaneità. Lo attesta ad esempio *Profilo ideologico del Novecento italiano* (Einaudi, Torino 1986), dove Bobbio in certo modo si manifesta come l'erede della scuola torinese e di quella azionista, secondo una linea interpretativa che ha esercitato influenza rimarchevole nella storia politico-culturale del nostro Novecento. Il volume può considerarsi la continuazione di *Politica e cultura*, entro il cui orizzonte ideale continua a muoversi: quello dell'intellettuale liberaldemocratico che ha intrapreso un dialogo critico con la tradizione socialista e comunista, ed ha opposto un rifiuto alle posizioni irrazionalistiche, volontaristiche, antidemocratiche, ecc.

14. In Bobbio c'è una scelta decisa per la base individualistica della democrazia: "Non si sarà mai detto abbastanza contro ogni tentazione organicistica ricorrente... che la dottrina democratica riposa su una concezione individua-

contraddittoria con quella di persona, sì che è legittimo affermare che nel suo pensiero non è assente il "principio di persona", di cui però manca un'adeguata elaborazione e una tematizzazione filosofica esplicita. E' come dire che si incontra un personalismo di intenzione senza il supporto di una dispiegata antropologia filosofica.

Nel lontano opuscolo *La persona nella sociologia contemporanea* (Jovene, Napoli 1939) era stata iniziata una promettente pista di riflessione sulla persona e sul personalismo, che non pare abbia poi avuto specifici sviluppi in altri scritti. Bobbio allora distingueva tra società e comunità, riportando la distinzione alla diversità tra unione di individui (società), siano essi volti a fini individuali o generali, e unione di persone (comunità)¹⁵. "Nella società concepita come meccanismo non vi sono altro che individui, i quali si adoperano l'un l'altro come mezzo per raggiungere fini esclusivamente individuali; nella società concepita come organismo gli individui sono tutti insieme mezzi ad un fine generale che li trascende. Né nell'una né nell'altra trova posto la considerazione dell'individuo come fine in se stesso, in rapporto reciproco con un altro individuo considerato esso pure come fine: l'una e l'altra hanno a che fare insomma con individui e non con persone".

Al contrario la società di persone o comunità è "unione intima e fattiva di anime, a differenza della società di individui... che è puramente un incrociarsi di interessi. Il contratto, su cui si fonda la società di individui, disunisce assai più di quel che unisca; e se la società reale deve essere unione interna e non soltanto avvicina-

listica della società", *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, p. XI. E oltre: "La democrazia è nata da una concezione individualistica della società, cioè da quella concezione per cui... la società, ogni forma di società, in specie la società politica, è un prodotto artificiale della volontà degli individui" (*ibidem*, p. 8).

15. Cfr. p. 36.

mento esteriore, il contratto non è sufficiente"¹⁶. Una vera unione ci può essere quando le persone si riconoscono come fini.

Traspare dallo schema l'influsso dell'insegnamento kantiano sull'uomo, che va considerato anche come fine e mai solo come mezzo. Il tema è svolto ricorrendo a categorie assiologiche senza un'approfondimento della loro base ontologica, senza l'organamento di una metafisica della persona. Si esprime una limpida sensibilità morale, non ancora una posizione ontologica: si potrebbe forse dire che ci muoviamo nell'ambito di un personalismo assiologico ed etico, non lontano dalla sensibilità del personalismo comunitario. In effetti le preferenze vanno più all'individuo come presentato dalla tradizione democratica, cioè "come particella indivisibile ma variamente componibile e ricomponibile con altre particelle simili in un'unità superiore", che a quella liberale in cui l'individuo è un "microcosmo o totalità in sè compiuta"¹⁷. Viene così temperato l'individualismo assoluto delle teorie democratiche radicali del '700, senza però che siano svolte le ricche implicazioni della vocazione sociale della persona, la sua relazionalità, la sua essenziale tendenza a "dirsi" ad altri, a comunicare. La posizione non è senza conseguenze sul problema del pluralismo sociale, nel quale l'accento è posto sul pluralismo dei centri di potere in concorrenza piuttosto che su quello delle formazioni sociali intermedie (naturali e volontarie), dove appunto più marcatamente si manifesta la relazionalità della persona.

Rimane l'interrogativo se si sia possibile elaborare una compiuta Scienza politica senza approfondire la struttura della persona, la sua autonomia e la sua dipendenza dalla vita sociale, il rilievo del *nous*, etc. Non dovrebbe la filosofia pubblica elaborare, rispecchiandola, la verità antropologica? Giuste o sbagliate che fossero, tutti i principali filosofi politici hanno approfondito e proposto le loro dottrine sull'uomo.

16. *Ibidem*, p. 33 e p. 37.

17. *Il futuro della democrazia*, p. XII.

Inoltre alla dottrina della persona si lega la nozione di *telos* umano, sul quale il silenzio del filosofo torinese è significativo. In proposito si registra l'abbandono dello schema concettuale della filosofia pratica aristotelica, innervata dall'idea che c'è un fine per l'uomo, e che ciò pone una dialettica tra l'uomo come è e l'uomo come dovrebbe essere se realizzasse la sua essenza e raggiungesse il suo *telos*: la mancanza è conseguenza necessaria della difficoltà di determinare l'essenza umana nel pensiero di Bobbio. Insieme al metodo aristotelico viene anche meno la possibilità di risolvere il problema sotto ogni aspetto notevole dell'ordine e della compatibilità tra le virtù. Si stagliano nello sfondo le suggestioni dell'emotivismo etico e la posizione weberiana del politeismo conflittuale, che avanzano una soluzione opposta a quella classica: non la connessione e la compatibilità tra le virtù, bensì la lotta tra i "valori".

Si può condensare in un breve giudizio la situazione del problema della persona nell'opera del Nostro? Il non tematizzato rapporto tra verità antropologica e filosofia pubblica implica che il *De cive* riposa su un gracile *De homine*; la sua incompletezza è in larga misura una conseguenza dell'opzione avversa allo scandaglio ontologico.

GIUSNATURALISMO VERSUS POSITIVISMO GIURIDICO

Tale opzione influenza anche la dottrina bobbiana sul giusnaturalismo, talvolta di non facile interpretazione e un pò tormentata. Secondo il filosofo torinese per giusnaturalismo si intende soprattutto quello moderno, in tutto l'arco del suo svolgimento che procede da Hobbes a Rousseau e in un certo modo ad Hegel, il cui pensiero è considerato il compimento o la dissoluzione del diritto

naturale¹⁸. Tranne qualche cenno molto rapido ad alcuni autori italiani contemporanei della linea giusnaturalistica classica, la posizione di Bobbio subisce il peso del mancato confronto con le teorie premoderne sulla legge naturale e con i più titolati esponenti di tale linea nell'epoca contemporanea, a conferma che il limite storiografico bobbiano opera anche verso l'oggi, non solo verso il passato (come è d'altronde naturale, trattandosi di un limite che procede da una posizione teoretica). Volendo accennare a qualche testo del "moderno classico", citerei volentieri gli scritti di J. Maritain: in particolare *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942) e *L'uomo e lo Stato* (1951).

Condensiamo in tre momenti i capisaldi del dettato bobbiano sul giusnaturalismo.

A) I sistemi di diritto naturale si basano almeno su due principi: 1) esistenza di un diritto naturale distinto da quello positivo; 2) superiorità del primo sul secondo. Bobbio si definisce positivista in quanto scienziato e giusnaturalista in quanto uomo, facendo passare l'opposizione tra giusnaturalismo e positivismo giuridico dentro ciascuno di noi, "tra la nostra vocazione scientifica e la nostra coscienza morale, tra la nostra professione di scienziati e

18. Cfr. N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, p. 3 s. Le angustie teoretiche che sorgono dalla concentrazione entro il perimetro del giusnaturalismo moderno, si manifestano nell'asserto che i concetti fondamentali del diritto naturale sono lo stato di natura e il contratto sociale (*ibidem*, p. 6), inessenziali nel giusnaturalismo classico, e che pongono su una falsa strada l'elaborazione sulla legge naturale. L'asserto si lega ad alcuni equivoci sull'idea di natura e di *status naturae*, di cui diremo tra poco. Né mancano i fraintendimenti nelle rare volte in cui si accenna al diritto naturale premoderno. Quello scolastico viene presentato come "un insieme di principi etici generalissimi" (non c'è traccia della capitale dottrina delle inclinazioni). Le norme del diritto naturale "hanno per destinatari non già tutti gli uomini, ma, principalmente, i legislatori" (*Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Ed. di Comunità, Milano 1984, p. 129 s.). Arduo riconoscere in tale raffigurazione un sufficiente resoconto della legge naturale nella dottrina scolastica. Latitante è anche la differenza tra legge naturale e diritto naturale (anche su questo aspetto cfr. *infra*).

la nostra missione di uomini"¹⁹. Si può dubitare che l'opposizione sia fondata, a meno di non rimanere all'interno di una posizione dualista tra scienza e coscienza. Ed è Bobbio stesso che in ultima istanza la relativizza, prendendo partito per il giusnaturalismo là dove è in gioco un valore morale di giustizia²⁰. Il riconoscimento della validità della scelta non può esimere dal porre un interrogativo: c'è qui una scelta motivata o invece un colpo di forza etico – esistenziale (che sia benvenuto!), in cui l'uomo prende il passo sullo scienziato del diritto positivo?

Si presenta come vero il secondo corno del dilemma. Ciò consegue alla dottrina che il giusnaturalismo "non è una determinata morale ma una determinata teoria della morale, e per di più, come teoria della morale, è infondata"²¹. In altre parole tutte le forme di giusnaturalismo sono teorie dell'oggettivismo etico: esse vanno rifiutate come teorie senza che Bobbio si senta di rinunciare all'orizzonte dell'oggettivismo etico. Il rifiuto delle filosofie che lo giustificano (e forse della possibilità stessa di giustificarlo), e il suo accoglimento extrafilosofico generano, come si vede, una posizione intimamente perplessa. Una posizione che potremmo definire con due termini: antimonista, perchè il filosofo torinese non sostiene che esista solo il diritto positivo; giusnaturalista di intenzione, dal momento che l'adesione al giusnaturalismo è un atto di coscienza, non di scienza o di sapere.

La riflessione non riesce a ricomporre l'ardua convivenza tra il rifiuto del giusnaturalismo come teoria oggettivistica della morale e la convinzione della superiorità delle leggi morali sulle leggi

19. *Ibidem*, p. 12.

20. "Di fronte allo scontro delle ideologie, dove non è possibile nessuna tergiversazione, ebbene sono giusnaturalista" (*ibidem*, p. 146). Nell'accezione non peggiorativa bobbiana "ideologia del giusnaturalismo" significa che bisogna obbedire alle leggi in quanto sono giuste non in quanto sono leggi (cfr. p. 136).

21. *Ibidem*, p. 9; e anche p. 181 s.

positive: il primo aspetto rinvia ad una filosofia morale scettica, il secondo ad un'opzione per l'assolutezza di alcuni valori.

La cifra antimetafisica di partenza implica il pirronismo filosofico nell'etica, capace peraltro di convivere con un'opzione personale per i valori. La weberiana scissione tra uomo e scienziato non potrebbe essere più chiara e drammatica. Ad essa si lega la caratteristica tesi bobbiana sulla "eterna crisi" del diritto naturale, discendente dall'impossibilità sia di fondarlo sia di rinunciarvi²². Non possiamo fondarlo come scienziati; non possiamo rinunciarvi come uomini. Il punto di approdo è un'idea riduttiva del giusnaturalismo, valutato positivamente solo per la sua funzione storica non per la sua verità: qui il dettato di Bobbio non lascia adito a dubbi. Il suo valore è accolto perchè il giusnaturalismo si è mostrato una teoria favorevole a limitare il potere statale, a garantire giuridicamente la vita, alcuni beni e la libertà dell'individuo²³. Tra le varie valenze del diritto naturale viene messa in luce soltanto la sua funzione verso lo Stato e la politica.

B) Mancata distinzione tra "natura" come concetto empirico designante il mondo naturale, e "natura" come nozione ontologica. E' questo un limite serio, forse il fondamentale, che si riscontra nell'opera del Nostro sul diritto naturale, e che tra le altre cose dipende dal fatto che è rimasto inesplorato l'inserimento dell'ordine umano nell'ordine universale. La natura di cui parla il diritto naturale classico non è la natura fisica ma la natura umana: la legge naturale è legge della persona umana. San Tommaso d'Aquino la definiva come la partecipazione della legge eterna *nella creatura razionale*²⁴. Il mito della natura benefica e simili piacevolezze

22. Cfr. *ibidem*, p. 180.

23. *Ibidem*, p. 192.

24. La nozione filosofica di natura è sostanzialmente convertibile con quella di essenza (*Entitas rei considerata in ordine ad esse dicitur essentia; in ordine ad operationem dicitur natura*). L'essenza di una cosa è ciò che questa cosa è necessariamente e primieramente a titolo di principio primo di intelligibilità. O anche, più in breve, è l'essere primieramente intelligibile della

lasciamoli semmai a correnti del giusnaturalismo moderno²⁵. Se non ci si intende su questo, proseguire è fatica vana. E' un dialogo tra chi chiede "dove vai?", e chi risponde "son cipolle"²⁶.

Laddove manchi il livello del discorso metafisico, il quale viceversa lava la dottrina classico-tomistica del diritto naturale dal sospetto di voler ricavare prescrizioni di valore da mere constatazioni empirico – fattuali, si rimane fatalmente prigionieri di un approccio empiristico, che impedisce di distinguere tra "naturale" come ciò che accade di fatto e perlopiù (senso empirico), e "naturale" come ciò che corrisponde alla natura o all'essenza in senso ontologico (significato filosoficamente autentico di natura). A tale approccio non sfugge la posizione bobbiana, quando asserisce: "Che un certo evento sia naturale è, o dovrebbe essere, un giudizio di fatto"²⁷.

cosa. L'essenza può essere chiamata "natura", intendendosi allora il principio primo delle operazioni, che la cosa è fatta (*nata*) per produrre.

25. L'idea di una natura benefica "perché voluta da Dio, o perché essa stessa intrinsecamente divina" (*ibidem*, p. 195) ha poco a che vedere col giusnaturalismo tomistico, dove la natura in gioco è la natura umana, sede di inclinazioni che devono essere assunte dalla ragione e che come tali sono aperte al bene e al male.

26. Scegliamo tra i vari un periodo che denuncia la confusione tra natura e natura fisica: "Quale forza persuasiva può avere ancora la dottrina del diritto naturale in un mondo in cui i principali modelli di vita sono desunti non dalla natura, ma dalla lotta contro la natura?", *ibidem*, p. 177.

27. *Ibidem*, p. 172. Riassumiamo alcune delle confusioni più spiacevoli che emergono dalle incertezze sull'idea di natura.

1) "Per diritto naturale i giusnaturalisti intendono il diritto che vige nello stato di natura" (*ibidem*, p. 165), immaginato poi nelle fogge più arbitrarie dalla fertile fantasia dei teorici del diritto naturale moderno. La assimilazione della *lex naturalis*, quale radice ontologica presente in ogni persona, ai comportamenti in vigore nello *status naturae* è un'imperdonabile confusione, di cui sono responsabili i giusnaturalisti moderni da Hobbes in avanti, e che denota un eccezionale indebolimento dell'intelligenza metafisica. 2) Bobbio rifiuta giustamente il mito della natura buona o benefica, anch'esso veicolato da varie espressioni del giusnaturalismo moderno. Non esce però dall'equivoco denunciato quando scrive: "Una delle massime più comuni del diritto naturale... è quella che prescrive il diritto della vita. Eppure non vi è nulla di meno

C) Va infine segnalata la mancata distinzione tra diritto naturale e legge naturale. Per adeguarci al lessico bobbiano, che contempla solo il primo concetto, non il secondo, si è fatto prevalente impiego del termine "diritto naturale". Conviene ora precisare.

Nel campo della legislazione civile "diritto positivo" e "legge positiva" sono la stessa cosa: identità dunque di diritto e legge. Da tale identità, valida solo per l'ordine giuridico positivo, non segue l'identità di legge naturale e di diritto naturale. La legge naturale è una legge non scritta, contrariamente alla legge positiva; concerne l'ordine morale, non quello giuridico; è sprovvista di sanzione positiva. Come legge morale è coestensiva all'intera essenza umana, e costituisce un discrimine tra le cose da fare e da non fare. Il diritto naturale propriamente inteso esprime l'autorità giudiziaria dell'umanità e manifesta un ordine giuridico *virtuale*, ossia contenuto in modo virtuale nella legge naturale. La differenza tra legge naturale e diritto naturale procede anche dal differente ordine di analogia nei due casi (poichè sia il concetto di legge sia quello di diritto hanno valore analogico). L'analogato principale della nozione di legge è la legge eterna (altri analogati sono la legge naturale e la legge positiva); mentre per quella di diritto è il diritto positivo (altri analogati sono il diritto delle genti e infine il diritto naturale).

La riflessione bobbiana sul giusnaturalismo moderno si conclude congedandolo. La sua funzione storica – identificata nel porre limiti al potere – può essere ed anzi è già oggi assolta secondo

naturale: la natura è, nel suo complesso, un incessante, brutale, crudele sterminio di esseri viventi" (*ibidem*, p. 187 s.). 3) Viene meno la possibilità di determinare il bilanciamento tra naturale e convenzionale nella vita sociale. Il pendolo si sposta dalla parte della convenzione o del contratto, perché il lato della natura è colto con più difficoltà, e con esso le parti della vita sociale più vicine alla natura. In conseguenza vari schemi dinamici della legge naturale non sono accennati. L'attenzione va soprattutto alla conservazione della vita (contenuto minimo del diritto naturale secondo H. L. Hart) e ad alcuni aspetti della vita in società: in sostanza si verifica una restrizione della latitudine della *lex naturalis*.

il filosofo torinese da altre correnti di pensiero. Posizione in cui fa capolino un'idea più funzionalistica che veritativa delle dottrine filosofiche. Il congedo del giusnaturalismo moderno apre a nostro avviso la strada ad una possibile ripresa della dottrina della legge naturale: parliamo di dottrina perchè la legge naturale come tale è inscritta nell'essenza umana in modo incancellabile. E tanto più facilmente Bobbio può congedare il giusnaturalismo moderno, in quanto la legge naturale rimane come sempre rinascente garanzia di nuovi discorsi giusnaturalistici, di nuove teorie sui limiti del potere contro sue possibili prevaricazioni oggi inimmaginabili.

"Ciò che rinasce continuamente è il bisogno di libertà contro l'oppressione, di uguaglianza contro la disuguaglianza, di pace contro la guerra. Ma questo bisogno *nasce indipendentemente* da ciò che i dotti pensano sulla natura dell'uomo"²⁸. *Aurea dicta!* Nel momento in cui Bobbio si allontana dal giusnaturalismo moderno, di cui giudica conclusa la funzione storica, esprime esattamente un aspetto della legge naturale, quale insieme di inclinazioni e aspirazioni iscritte in modo indelebile nell'essenza umana, e che devono essere assunte dalla ragione. Ma appunto rimane aperto il problema di pensare filosoficamente tale "fatto umano"²⁹.

CONDIZIONE PROBLEMATICA DELLA FILOSOFIA PUBBLICA

1) L'impianto del pensiero di Bobbio esprime un antropo-

28. *Ibidem*, p. 195, sottolineatura nostra.

29. Secondo la dottrina tomistica la legge naturale della persona umana è una profonda radice ontologica in essa immanente, da cui scaturiscono tendenze e valori entro certi limiti indipendenti dal bagaglio nozionale esplicito della ragione, poiché i precetti fondamentali della legge naturale sono conosciuti per inclinazione o connaturalità. Ciò non toglie che sia di gran lunga preferibile l'accordo tra il livello della conoscenza per inclinazione e quello della conoscenza concettuale. *Entro certi limiti* le esigenze della legge naturale sono però avvertite anche in coloro nei quali il quadro nozionale pende verso il relativismo o verso l'irrazionalismo morali.

centrismo non enfatico, accompagnato da completo silenzio nel versante cosmologico: nell'ontologia triadica "Dio-uomo-cosmo", lo sguardo si dirige solo sul secondo termine. L'orizzonte è definito dal mondo umano, l'interesse va alla vita socio-storica, in un approccio antiromantico lontano dalla tensione all'unità tra finito e infinito propria del romanticismo. L'accento cade invece vigoroso sulla Scienza e sulla Storia, le due grandi divinità del mondo moderno. Tipico è anche il metodo separante-specializzante, proprio dell'illuminismo e del neopositivismo: al posto della ricerca sulla Totalità l'attenzione verte su aspetti singoli. Non considerazioni sull'Intero, ma indagini particolari, circoscritte, secondo l'approccio delle ricerche settoriali proprio della scienza.

Con tali premesse è scontato che l'etica in quanto sapere costituisca un punto interrogativo, poiché non è mai posto il problema del nesso etica-metafisica. Anche per questo la morale, che pur rappresenta la linea di resistenza contro la seduzione dello scientismo, non va oltre la condizione di "retromondo", luogo in cui si esprime ma non si risolve in sapere la tensione tra esistenza ed essenza. Risulta arduo armonizzare la sfiducia del filosofo torinese nella forza conoscitiva della ragione filosofica con la sua affermazione che i problemi etici debbano essere analizzati entro i limiti della sola ragione: l'asserto è problematico perché in sede speculativa le sono stati negati i poteri conoscitivi essenziali con cui affrontarli³⁰.

30. "Oggi più che mai il discorso morale ha abbandonato le comode vie segnate dalle autorità costituite per seguire quelle dell'analisi e della ricerca 'nei limiti della sola ragione'", "Lode della tolleranza", "La Stampa", 9 ottobre 1988. Interrogativo ancor più generale è comprendere su che cosa si basi la convivenza tra il rifiuto della filosofia come conoscenza e il fitto discorrere di questioni filosofiche.

L'aporia ha una via d'uscita se l'inatingibile conoscenza della cosa stessa viene surrogata da un confronto storico fra dottrine. L'opera di cui stiamo discorrendo è una verifica da manuale dell'asserto, percorsa come è da un intrecciato richiamo da un autore all'altro in un confronto tra molteplici teorie. Gli assunti di partenza sembrano sottintendere che questo è l'unico modo di

Le due affermazioni non si respingono solo assumendo che i problemi morali possano essere risolti esclusivamente dalla ragione scientifica. Una morale a base scientifica sarà dunque la risposta attesa?

2) Un pensiero che ritiene insolubili le questioni ultime e si arresta alle penultime è strutturalmente incompiuto, anche se riscattato nella fattispecie da rigore morale e concretezza di approccio, che lo tengono lontano dalle troppo facili iconoclastie del "pensiero debole". E' però anche un pensiero intimamente tragico. Il filosofo torinese è un "laico" che sa perfettamente che i problemi etico-politici sono penultimi, non ultimi; e che la Scienza politica risolve solo i primi. Il dramma della cultura laica e la figura tragica che la abita consistono nel lasciare completamente alla coscienza privata il problema della verità, ormai svuotato di criteri di giudizio speculativo (tutte le opzioni non rischiano in tal modo di venire poste sullo stesso piano?), e nell'espellere dalla piazza pubblica le questioni ultime. La crisi della cultura laica procede da questa *impasse*, a cui tra le altre cose conseguono l'assunzione della democrazia come fede e lo expostamento della filosofia politica dai fini ai mezzi per fini dati.

Il pensiero politico viene a trovarsi invischiato in notevoli difficoltà nel compito di stabilire una fondazione plausibile dei principali concetti politici, che –trattati metodologicamente, non teoreticamente– vengono riportati al consenso. Possibile esito dell'approccio è la fuoriuscita del problema politico dall'area della verità ed il suo ingresso in quella dell'opinione. La scienza politica rischia di essere trasformata in sociologia delle opinioni politiche e la democrazia giustificata più mediante procedure che principi. L'offuscamento del carattere filosofico-conoscitivo della filosofia pubblica va di pari passo con l'emergere della scienza politica empirica e avalutativa, che cerca di rintracciare nell'oggetto politico

accesso all'oggetto politico, se ce n'è uno. Viene così operata una transizione dalla filosofia come fondata sulle cose alla filosofia come confronto tra teorie filosofiche.

leggi e regolarità fattuali. Essa però, priva di un criterio direttore, spesso sbanda tra i due estremi contraddittori della avalutatività e del decisionismo.

3) Dal lato della metodologia Bobbio non adotta né il metodo dello storicismo, né quello ideologico-marxista che cerca di spiegare gli eventi politici riconducendoli ai rapporti economici. Fa proprio il metodo dell'analisi concettuale (chiarimento dei concetti, individuazione dei temi fondamentali, analisi degli argomenti) secondo una figura affine al metodo della filosofia analitica e del linguaggio. In esso la filosofia pubblica abbandona il terreno della riflessione sulle verità interne all'esistenza comune o sociale, per concentrarsi sulle sue forme giuridiche, politiche, costituzionali. In tale aspetto si esprime la riduzione del campo oggettuale della filosofia pubblica, sulla cui base più ristretta operano i filosofi pubblici liberali. Si può dubitare che, facendo leva su di essa, sia possibile contrastare efficacemente la linea della modernizzazione tecnologica e senza valori.

Della riduzione del campo oggettuale fa le spese l'idea di bene comune, che viene sostituita da quella di "regole del gioco", in coerenza col fatto che la mancanza di un'etica materiale dei valori (filosoficamente stabilita, non solo come aspirazione) non può aprire la strada che ad un quadro formale: sotto le premesse date, le regole del gioco configurano l'unica possibile area dell'universale, senza di cui non c'è società politica né Stato. Secondo il Nostro esse traducono o incarnano valori morali insostituibili: tolleranza, non-violenza, fratellanza, rinnovamento graduale della società mediante il libero dibattito delle idee e il mutamento delle mentalità³¹. Su questi valori l'accordo con Bobbio, forte e convinto, deve essere chiosato in un duplice modo: da un lato a conferma che non è indispensabile l'identità delle soluzioni filosofiche perché si abbia una convergenza pratica, a condizione che le varie parti stimino ugualmente la libertà, la giustizia, il senso dell'onore, la

31. Cfr. *Il futuro della democrazia*, p. 27.

fratellanza, ecc. Dall'altro ricordando che il filosofo cerca la verità e le sue ragioni prima delle convergenze pratiche: in filosofia le prime hanno più importanza delle seconde.

4) Il pensiero di Bobbio può essere interpretato come un momento notevole della ripresa del programma illuministico ("secondo illuminismo") e nel contempo come un rivelatore delle sue difficoltà sul problema della ragione. La sua opera è all'interno di un'ampia corrente, che ritiene la ragione adeguatamente denotata dai caratteri della storicità, della finitezza e del referente empirico. In tal senso è un momento della dissoluzione del kantismo della ragion pura e delle sue forme a priori quali eterni modi di funzionamento del pensiero stesso: non ci sono elementi nell'opera bobbiana per escludere che queste forme siano mutevoli o per fondare la loro immutabilità. Anzi, poiché nei suoi scritti il concetto di natura non è ontologico ma di constatazione fattuale, la ragione è quasi un prodotto della conoscenza sensibile, la legge naturale non esiste, e la società politica è più artificiale e contrattuale che naturale—, il suo pensiero mostra un'inclinazione verso l'empirismo: ripresa dell'Illuminismo in chiave più empiristica che razionalistica, più "anglosassone" che "francese".

E come ogni pensiero a sfondo empiristico è intrinsecamente non dialettico. Non si intende qui per dialettica quella hegeliana, basata sullo scambio della metafisica con la logica e sull'inammissibile pretesa che l'automovimento del concetto sia lo sviluppo dell'ente—, quanto nel suo significato originario il trascorrere del pensiero da un termine ad un altro in un movimento che non è a "termine unico". Nel pensiero dialettico le affermazioni rinviano ad una relazione con un "altro"; si rifiutano di fare perno su un aspetto soltanto. Adialettico è invece il pensiero che pronuncia la parola "solo" e che pertanto opera con un'unica polarità. E' ad esempio adialettica la teologia luterana della *sola fides, sola Scriptura, sola gratia*, quali che siano poi le notevoli risore "dialettiche" (ossia, qui argomentative e retoriche) di cui Lutero fa ampio sfoggio. Nel caso del filosofo torinese accade come una "reduplicazione laica"

dell'adialettismo luterano: sola scienza dal punto di vista conoscitivo, sola modernità da quello della tradizione; solo diritto positivo dal punto di vista di una teoria della legge. L'approccio adialettico pronuncia l'*aut-aut* al posto dell'*et-et*, e perciò vede solo un lato. E' possibile discernerlo bene, se non si vede anche l'altro?

Le opposizioni che l'età moderna ha accentuato o creato tra filosofia e teologia, tra sapere e fede-Rivelazione, tra ragione e cristianesimo sono accettate dal Nostro, ma non svolte nel senso di una recisa affermazione dei primi termini delle diadi polari. E' carattere specifico del suo pensiero prendere perito per una versione limitata del razionalismo moderno secondo un cettinggiamento che definiremmo ateologico, e che si manifesta come un "fianco chiuso" verso i saperi superiori: la negazione di ogni passaggio del finito all'infinito è causa ed effetto di ciò. Anche sotto questi aspetti la posizione di principio implica notevoli conseguenze storiografiche. Non sfugge infatti che nei filosofi della tradizione moderna prima elencati quali suoi "auttori", il lato speculativo e teologico del loro pensiero non viene considerato, sebbene la sua presenza sia ampia in Hobbes, in Hegel, nonché in Locke e in Kant.

5) Rifiutando la teoresi metafisica secondo la quale la filosofia è una conoscenza razionale autonoma, basata su principi primi che sono l'espressione che la realtà fa di se stessa nel pensiero, il filosofo torinese ha interpretato la posizione ampiamente prevalente nella riflessione laica, che congeda il pensiero filosofico tradizionale e, abbandonando le verità definitive o eterne, mette in luce che le sue difficoltà si riportano in radice alla crisi della nozione di verità.

Rimane l'interrogativo se sia possibile rintracciare la vera scienza dell'ordine politico, ricorrendo esclusivamente alle idee ed agli autori della filosofia moderna nelle sue varie forme del positivismo, del giusnaturalismo, dell'idealismo, ecc. Alla domanda si è data risposta negativa nel volume *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Vita e Pensiero, Milano

1983), né qui occorre ripetere l'argomentazione. Il problema è se nell'opera del filosofo torinese circoli una sufficiente consapevolezza del rischio del nichilismo che attanaglia numerosi momenti della cultura laica; se viene visto nel martello della modernità che sbriciola il cristallo della tradizione un pericolo essenziale; se ci siano gli elementi per allestire un muro o una trincea di difesa, anche soltanto nei limiti della sola ragione.

Per questo compito vitale occorre rivolgersi là dove vengono evitati o superati i tre fattori epocali che hanno propiziato la crisi della filosofia pubblica: la sfiducia nella conoscenza filosofica della realtà; l'attacco alla metafisica ed alle idee di Bene e di Natura; il distacco dal messaggio della Rivelazione.

Bobbio è momento apicale della cultura antimetafisica e laica italiana contemporanea. La mancanza nel suo pensiero di elementi sufficienti per una rinascita della Scienza politica dovrebbe condurre alla conclusione che l'intero schieramento antimetafisico sia minacciato da tale *impasse*. Questo giudizio scaturisce dalle ragioni che si sono indicate, non dalla inclinazione a valutare l'epoca presente come il sentiero della notte o un'età di decadenza totale, secondo il corrivo approccio di un certo antimoderno di moda, che considera la storia un cammino necessariamente in discesa, inutili le critiche parziali perché prive del carattere dell'assoluta globalità, inesistenti le differenze.