

# <<ILLUMINAZIONI>>

**Rivista di  
Lingua, Letteratura e Comunicazione**



N. 5 Luglio – Settembre 2008



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)

## TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

*Direttore responsabile:* **Luigi Rossi**

*Comitato scientifico:* **Raimondo De Capua, Luigi Rossi, Carlo Violi**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it)

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu>. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu>.

Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, al Direttore della Rivista a questo indirizzo e-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it). I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio del comitato scientifico, che può avvalersi della consulenza di referees da esso scelti. I contributi accettati dal comitato scientifico vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione vanno inviati, in formato RTF (rich text format), a Luigi Rossi: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it). Per ogni articolo o saggio originale pubblicato, «Illuminazioni» spedisce all'autore una dichiarazione, firmata dal Direttore Responsabile, con gli estremi della pubblicazione.

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Quinta Edizione: Luglio – Settembre 2008

ISBN ISSN: 2037-609X

*Copertina e Impaginazione:* WebTour - Messina

## INDICE

<b>Anna Maria Milone</b>	<b>- <i>AYN RAND-ALBERT EINSTEIN: IL CONFINE TRA LA FLOSOFIA E L'ESPERIENZ</i>.....</b>	<b>3</b>
<b>Elena Modafferi</b>	<b>- <i>TRADUZIONE E INTERPRETAZIONE: DUE TECNICHE A CONFRONTO</i>.....</b>	<b>15</b>
<b>Carlo Violi</b>	<b>- <i>INTELLETTUALI E POTERE NELL' ÈRA DEI TOTALITARISMI</i>.....</b>	<b>33</b>

**AYN RAND-ALBERT EINSTEIN:  
IL CONFINE TRA LA FILOSOFIA E L'ESPERIENZA**

di

Anna Maria Milone

Ayn Rand, al secolo Alyssa Rosenbaum, presenta l'Oggettivismo come una filosofia per vivere sulla terra<sup>1</sup>, una summa di postulati che imbrigliano una visione del mondo e degli uomini quantomai realistica e dai contorni decisi. La filosofia randiana offre uno schema di riferimento spendibile nella quotidianità, passando per una partecipazione alla vita in modo consapevole e responsabile.

Pretendendo di fornire una conoscenza esaustiva del mondo, la portata dell'esperienza risulta di gran lunga superiore, agli occhi dell'uomo, a qualsiasi teoria filosofica. Manchevoli entrambe di completezza, alla prima si ascrive un potere persuasivo che non conosce pari – e spesso induce a glissare sul potenziale ingannatorio in essa implicito nella sua peculiare dimensione personale –; alla seconda si rimprovera la sua poca aderenza alla realtà esperibile.

La verità, a cui la conoscenza aspira, è un oggetto tanto univoco quanto misterioso, e il dato oggettivo scientifico è il solo concetto che resiste agli attacchi di scetticismo e misticismo, con la forza dell'evidenza.

---

<sup>1</sup> Cfr. Ayn Rand, "Introducing Objectivism", *The Objectivist Newsletter*, Vol. 1, No. 8, August, 1962.

La realtà esiste come oggettivo assoluto<sup>2</sup>: questo è l'assunto di base con cui esordisce Ayn Rand in una intervista con Mike Wallace il 25 febbraio del 1959 per una distribuzione *No free lunch* per la CBS; si tratta di un'intervista televisiva in cui si chiede alla Rand di sintetizzare e chiarire la sua filosofia, che negli Stati Uniti, in quel momento, animava piccoli focolai filosofici in nome di un credo rivoluzionario non scevro di perplessità e fraintendimenti. Una delle principali problematiche da fronteggiare nello studio di una filosofia è quella del lessico. Cardine del sistema di Ayn Rand è la coppia di ossimori che contrappone l'una all'altra due categorie di uomini: il Creatore Egoista (*firsthand*) e il Parassita Altruista (*secondhand*). Analizzando la semantica ordinaria, il primo termine consta di due aspetti: la creazione, l'atto per eccellenza, la volitiva produzione dal nulla, e l'egoismo, definito dal dizionario come preoccupazione per i propri interessi<sup>3</sup>, ma la cui etimologia palesa l'amore vizioso di sé, con conseguente posponimento dell'altrui sorte. Allo stesso modo il Parassita Altruista si denota come colui che vive a spese degli altri, nutrendo verso di essi, al contempo, una incondizionata dedizione. La Rand stupisce poiché parla dell'egoismo come di una virtù e dell'altruismo come di un male che affligge l'umanità; nel suo riferimento, il Creatore Egoista è colui che ha come valore assoluto dell'esistenza la propria felicità, intendendo, con la realizzazione di essa, quanto possa attuare il libero esercizio del proprio intelletto; è colui che si avvale

---

<sup>2</sup> A. Rand, *The Virtue of Selfishness*, trad. it. a cura di N. Iannello, *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata 1999, p. XVI.

<sup>3</sup> A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, op.cit., p. 3.

della capacità responsabile e consapevole della ragione; è colui che agisce seguendo un codice morale ben definito, che partecipa attivamente alla costruzione di una realtà percepita come imprescindibile e direttamente imputabile a lui. È l'uomo che beneficia solo dei frutti del proprio lavoro, che batte una strada alternativa e personale: è un indipendente indomito. Tuttavia, questo personaggio non è trincerato in una cieca esclusività: gli altri vengono inclusi nella sfera dei suoi interessi in base ad una comunione di valori che porta alla cooperazione per una realizzazione degli stessi. Di altra matrice è il Parassita Altruista. Colui che si sacrifica per la causa del gruppo, che vive un'identità collettiva, colui che pratica il culto del grigiore morale<sup>4</sup>, che compiace il prossimo: il parassita si plasma calcando il pensiero comune, adagiato in una massa informe e impersonale, si nutre di conoscenze preconfezionate, non si fa carico di esercitare la propria coscienza – originale fardello che pone ognuno di noi come incongruente con gli altri –. L'Altruista vive *a scapito* degli altri, ospite passivo di una società dormiente e pilotata da chi sospinge e sobilla l'opinione pubblica dietro a slogan in rima e scoraggia il pensiero indipendente. Alla luce di quanto esposto, le accezioni comuni dei termini risultano più che mai fuorvianti e nocive alla corretta comprensione della filosofia randiana. L'Oggettivismo, prendendo le mosse dallo studio della realtà in cui vive l'uomo, ne fornisce un supporto teorico che conduce ad una prassi valida ed efficace. A sostegno di questa

---

<sup>4</sup> A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, op. cit., pp. 3-8.

presentazione, la Rand ha costruito un universo narrativo incredibilmente realistico in personaggi e contesti.

L'aitante versione narrativa e cinematografica di *Howard Roark-Gary Cooper* in *The Fountainhead*<sup>5</sup> induce a ricercare l'*ideal man* in personaggi reali dalle caratteristiche altrettanto efficaci e attrattive. Tuttavia, non dimenticando la lezione del *Piccolo Principe* di Saint-Exupéry<sup>6</sup>, il *firsthand*er si distingue per la sua azione in cui trasfonde il pensiero indipendente. Se, nel secolo corrente, fenomeni quali la globalizzazione o il conformismo rendono utopico il credere nell'esistenza di simili personalità, la sfida è quella di guardare al di là di quanto ci viene proposto come ufficialmente condivisibile e volgere la nostra ricerca nei campi insoliti e controcorrente. Se non ci fossero dei granelli di imprudenza illuminata nella mente di alcuni uomini, non si metterebbe in discussione il sistema di appartenenza, quello condiviso, non si sperimenterebbero altre vie: grazie all'ingegno di uno, l'umanità è progredita. L'idea dello sviluppo si nutre delle iniziative di percorrere i sentieri alternativi, della voglia di sovvertire quanto già stabilito, del libero passo del fuorilegge che cova in ognuno di noi. Quando si immagina l'*ideal man* randiano, si dovrebbe avere in mente un personaggio con queste caratteristiche – animato da quella che, al comune senso, può apparire come sfrontatezza o insensatezza – e che, a

---

<sup>5</sup> Ayn Rand, *The Fountainhead*, Bobbs-Merill, New York 1943; *La fonte meravigliosa*, trad. it. di G. Colombo Taccani e M. Silvi, Corbaccio, Milano 1996. *The Fountainhead*, regia di King Vidor, con Gary Cooper, Patricia Neal, Robert Douglas, 1943, USA, Warner Bros. Pictures.

<sup>6</sup> *L'essenziale è invisibile agli occhi*. A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, trad. it. di Nini Bompiani Bregoli, Gruppo Editoriale Fabbri Bompiani, Milano 1999, p. 99.

primo acchito, può sembrare un perdente solitario e vaneggiatore. Il Creatore Egoista è colui che ha l'ardire di sovrapporre una sua personale visione del mondo a quella già esistente.

Il titolo degli scritti non scientifici di Albert Einstein, *Il mondo come io lo vedo*, rimanda a questa presunzione. Raccolta di articoli in cui traspare l'impegno civile e lo spirito critico dell'uomo, prima ancora che dello scienziato, il testo presenta alcune riflessioni suggerite dalla condizione della comunità di ricerca, nell'Europa dei primi anni del secolo scorso. Lo scienziato avvertiva un'uniformità stagnante nella gestione del corpo scientifico e pertanto esortava la gente comune a scuotersi dal torpore e a risvegliare in sé quella coscienza che i sistemi, governativi e sociali, abilmente sopiscono. Inoltre, l'opera pone le basi per risalire, in modo ordinato, a quella che è una vera e propria filosofia, che riecheggia tra le pagine della Rand, a distanza di qualche anno, e in un contesto decisamente più fertile e libero di quello europeo dell'epoca.

Lo scienziato esordisce con un interrogativo sul senso, e quindi sul fine ultimo, della vita. Lasciando aperto il responso, induce il lettore o il fruitore a riflettere e a dare una risposta secondo la propria natura e, successivamente, a seguire e conoscere lo sviluppo delle idee proposte da Einstein nel susseguirsi dei suoi discorsi e delle sue lettere. Einstein, sordo alle sirene del compromesso, prende posizione, svolgendo i punti del proprio pensiero, declamandoli quasi come un'esortazione, una chiamata alla responsabilità per il lettore postumo o gli uditori del momento.



La portata degli scritti di Einstein sottolinea l'importanza fondamentale, per l'azione dell'uomo, di alcuni principi che spesso vengono dimenticati. La libertà di esprimersi, di divulgare e cooperare in nome del cammino della ricerca, si intreccia con l'uguaglianza intesa come pari potenzialità di realizzazione e pari risorse disponibili per tutti. La fratellanza, la solidarietà e la benevolenza nei confronti della razza di appartenenza fanno da cornice positiva e fortificante dei legami egoistici.

Il senso della vita si compie primariamente e semplicemente in questo concetto: *noi esistiamo per i nostri consimili – in primo luogo per quelli che ci rendono felici con il loro sorriso e con il loro benessere e, poi, per tutti quelli a noi personalmente sconosciuti ai cui destini siamo legati dal vincolo della solidarietà*<sup>7</sup>.

L'azione scaturisce da motivazioni intrinseche al soggetto ma anche da stimoli esterni, come l'interazione quotidiana con i nostri simili. Amare significa attribuire un valore, significa riconoscere negli altri la stessa morale e gli stessi valori presi a modello per noi stessi. Il prossimo diventa così un mezzo per la realizzazione della nostra felicità, un'incarnazione dei nostri stessi valori. Il raggiungimento della felicità, il benessere dei consimili e la solidarietà con il genere umano, costituiscono un essenziale codice di valori a cui si ispira l'esistenza di un uomo indipendente<sup>8</sup>.

Il concetto di appartenenza si amplia quando si commenta la funzione del lavoro: Einstein sottolinea la sostanziale importanza di mettere al servizio della comunità il

---

<sup>7</sup> A. Einstein, *Il mondo come io lo vedo*, Introduzione di Emanuele Vinassa de Regny, titolo originale *The World As I See It*, Traduzione di Walter Mauro, Newton Compton, Roma 2005<sup>2</sup>, p. 23.

<sup>8</sup> A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, op. cit., pp. 43-46.

frutto del lavoro personale, quasi come contributo che ciascuno è in dovere di offrire, per il progresso comune, in quanto coinvolto in un meccanismo naturale di *dare-avere* secondo eque misure. Il benessere dell'umanità diventa un piacere egoistico in quanto noi stessi ne siamo parte.

La civiltà è legata indissolubilmente alla presenza di personalità creative, ma la loro esistenza deve essere rinvigorita da una società che consenta loro un degno percorso. L'indipendenza di pensiero dei singoli e la coesione politica tra di essi è la formula della crescita e dell'evoluzione<sup>9</sup>. In una riflessione sull'assetto politico dell'Europa, lo scienziato evidenzia come l'*organizzazione* prende il posto dell'*individuo* e la massa schiaccia così il pensiero originale attraverso un'abilissima opera di omologazione delle menti. L'Europa soffre la mancanza di individui distanti dalla massa, quasi scomparsi perché quotidianamente osteggiati dal sistema sociale. La Rand presenta un *ideal man* di fattezze volitive, aiutata dalla fertilità intellettuale della terra americana, per lei, come per molti, mitizzata nel sogno della realizzazione del *Self Made Man* di frankliniana memoria<sup>10</sup>. Le impressioni di Einstein sul favoleggiato oltreoceano rimandano ad una realtà collettivizzata in cui *viene data più enfasi al "noi" che all'"io"*<sup>11</sup>. Dello stesso sentire sarà stata pervasa Ayn Rand, dal

---

<sup>9</sup> A. Einstein, op. cit., pp. 30-31.

<sup>10</sup> Cfr. B. Franklin, *Autobiografia*, Introduzione, prefazione e note di G. Lombardo, Garzanti, Milano 1999.

<sup>11</sup> A. Einstein, op. cit., p. 59.

momento che *Anthem*<sup>12</sup>, romanzo scritto nel 1937 e pubblicato un anno dopo, è un esempio di collettivismo asfittico. La Rand dipinge il mondo come non sarebbe dovuto essere, cioè dominato da uno statalismo opprimente. In questa distopia la parola *IO* è vietata, e con essa qualsiasi altra sua declinazione: l'individualità è negata a chiunque, gli esseri umani vengono gestiti, dal concepimento alla morte, attraverso un serrante meccanismo di produzione a catena, catalogati secondo cifre, educati affinché non siano consapevoli della propria coscienza. In una società conformata al culto del *NOI* si vive in un'arretratezza spaventosa: il progresso che nasce dall'integrazione e dai patinati risultati ufficiali e brevettati è solo un abbaglio che corrobora lo stordimento, preludio al controllo delle menti su larga scala, è un modo per dare una edonistica sensazione ugualitaria. Tutto sembra svolgersi in un meccanismo ciclico già predisposto e programmato che esclude il *dubbio*, le *domande*, la scoperta di una *conoscenza* di prima mano: questo è il massimo reato che commette il protagonista maschile *Equality 7-2521*. Cosciente di possedere tre tesori, non intaccabili dal regime, quali il pensiero, la volontà e la libertà, li elegge a norma: questo è il codice che lo condurrà nel viaggio dal buio alla luce, dalla città alla foresta, fino a compiersi nel suo battesimo con il nome simbolico ed evocativo di Prometeo. La Rand ci offre una soluzione concreta per affermare l'IO sul NOI. Einstein afferma in modo clamoroso: *Il valore di un essere umano è determinato, in*

---

<sup>12</sup> A. Rand, *Anthem (Inno)*, a cura di A. Laganà, Alfa Editrice, Messina 1997.

*prima istanza, dalla misura e dal senso in cui ha raggiunto la liberazione del sé*<sup>13</sup>.

Ma dopo una riflessione consequenziale arriva alla conclusione che *la salute della società dipende tanto dall'indipendenza degli individui, quanto dalla loro stretta coesione politica*<sup>14</sup>.

La distopia narrata in *Anthem* ci inorridisce a tal punto da fuggire il paragone con la società odierna, cercando sollievo in una indulgente bugia: la critica di Einstein, negli articoli quasi contemporanei all'edizione del romanzo<sup>15</sup>, scuote dal torpore in nome di una critica senza ombre.

In perfetta linea con l'*ideal man*, Einstein enuncia la sua norma in tre punti: la verità, la giustizia e la libertà, preoccupandosi poi di rintracciare le condizioni necessarie per la loro realizzazione nella pratica quotidiana. Postulato etico di ogni uomo che si avvale dell'uso consapevole e responsabile della coscienza è la pace. Senza di essa, nessun progresso scientifico è possibile, con le conseguenze funeste già intraviste, immaginate in letteratura, ma, oserei anche dire, vissute da entrambi i pensatori. Einstein rileva un tratto essenziale dell'essere umano: *l'uso consapevole e responsabile della coscienza*. La responsabilità di cui parla Einstein rimanda agevolmente a quella randiana: l'azione deve comunque iscriversi dentro ad un paradigma che sovrasta la moralità personale. Tale paradigma si articola in quattro

---

<sup>13</sup> A. Einstein, op. cit., p. 29.

<sup>14</sup> A. Einstein, op. cit., pp.30-31.

<sup>15</sup> A. Einstein, op. cit., pp. 57-61.

punti: Contesto, Impegno, Responsabilità e Realtà<sup>16</sup> che enfatizzano l'importanza della commistione tra ambiente e attori. In particolare, la Responsabilità chiama in causa le valutazioni e le logiche dell'agente. Si tratta di vivere una dimensione in cui ci si fa carico sia del positivo che del negativo che ci circonda, senza ascrivere a qualcun altro il malessere di cui si soffre, ma sentendoci parte attiva di quanto viviamo e in tal modo adoperandoci per un suo eventuale cambiamento.

In relazione a questo riferimento, è degna di nota la lettera di addio alla Società delle Nazioni, nella sezione *Politica e Pacifismo*<sup>17</sup>, in cui Einstein prende le distanze da un organismo che aveva sostenuto nello spirito, ma che si era svilito nell'applicazione pratica. La denuncia della condotta, in contrasto con i principi costituenti, arriva alla commissione e ai partecipanti in modo chiaro; le motivazioni per cui lo scienziato si distanzia da essa sottolineano e ribadiscono la sua fedeltà all'impegno tangibile nella attuazione di quanto auspicato e proposto originariamente, cioè l'arbitrato internazionale e l'autorità normativa sovrastante lo Stato. Questi due organismi si contrappongono di fatto allo scenario bellico incipiente, seguendo un'ottica cooperativa che abbia il potere di scindere gli scenari governativi da quelli della comunità scientifica. Il governo ufficiale opera una conformazione delle idee che circolano ufficialmente nei territori di loro competenza, escludendo dalla comunità, e quindi dalla condivisione, chi potrebbe contribuire in

---

<sup>16</sup> A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, op. cit., pp. 51-61.

<sup>17</sup> A. Einstein, op. cit., pp. 75-76.

modo stimolante e invece viene escluso perché governativamente indesiderato. La realtà disegnata da Einstein è un'utopia difesa e perseguita attraverso condotte emancipate dalla tendenza comunitaria. L'impegno all'interno del gruppo scientifico, la fedeltà alla sua morale, il rispetto del contesto e della realtà, la responsabilità individuale nelle sorti della comunità in cui vive, diventano il paradigma di riferimento del moderno Prometeo. Nella prima parte che dà il titolo anche al volume, l'articolo *Società e personalità*<sup>18</sup> contiene l'affermazione che il progresso dell'umanità è da attribuire al genio del singolo uomo che, trasgredendo gli schemi della tradizioni, compie un passo diverso, inusuale e originale. Di esempi mitologici, letterari e scientifici ce ne sono – e continuano ad essercene – più di quanti si creda, come prova il continuo e inarrestabile progresso, apparente o reale che sia. Tuttavia, questo progresso incipiente, che dà la sensazione di cavalcare il futuro e di portare avanti il genere umano verso la perfezione e la felicità, rischia di essere un'immagine distorta e seducente, se non è vissuto con adeguato spirito critico. Sia Einstein che la Rand non smettono di essere affetti da un inguaribile ottimismo nei confronti dell'uomo razionale, illuminato, per cui i loro scritti non sono altro che un'esortazione a reagire a quanto ottunde il pensiero, a risvegliare la persona dal torpore in cui è confinata dalla società.

---

<sup>18</sup> A. Einstein, op. cit., pp. 29-32.

*Ciò che non è pensato da tutti gli uomini non può essere vero*<sup>19</sup>: questo è il *cliché* che trascina l'uomo comune, questo è quello che amalgama le menti, trincerandole nella sicurezza della massa indefinita, in cui si è esenti dal faticoso esercizio della responsabilità personale, in cui si è passivamente parte di un flusso plasmato e condotto da organismi sovrintendenti che esistono solo grazie a questa incapacità critica e all'assenza di indipendenza: la presenza di menti indipendenti produrrebbe inevitabilmente il crollo del sistema amorfo e stagnante, cioè promuoverebbe il progresso. La sfida intellettuale dell'Oggettivista, oggi come allora, è contro tutto questo: è la sfida di chi ha il coraggio di affrontare la solitudine.

---

<sup>19</sup> A. Rand, *Anthem*, op. cit., p. 44.

## TRADUZIONE E INTERPRETAZIONE:

### DUE TECNICHE A CONFRONTO

di

Elena Modafferi

#### **Il significato della traduzione.**

Così come la differenza tra il messaggio scritto e il messaggio orale consiste nel modo in cui essi sono espressi, lo stesso criterio vale per la traduzione scritta e l'interpretazione orale.

Talora si tende a confondere la traduzione scritta con l'interpretazione. Entrambe sono molto simili, dato che esse richiedono la comprensione di una lingua e del significato trasmesso; ma è proprio a partire da tale punto che le loro strade si dividono.

Soffermandosi sulla traduzione scritta, bisogna dire che, per E. Nida e Ch. Taber, tradurre significa trasmettere ciò che si dice nella lingua d'arrivo. Questo è l'unico modo per rendere comprensibile il suo significato:

*Selon le point de vue traditionnel, ce qui importait, c'était de reproduire dans la traduction la forme de l'original ; et les*



*traducteurs se vantaient d'avoir pu transmettre les détails stylistiques: les rythmes, les rimes, les jeux de mots, les chiasmes, les parallélismes. Le point de vue nouveau, par contre, met l'accent non plus sur la forme du message mais sur la réaction du récepteur. Autrement dit, ce que nous cherchons, c'est que le récepteur (lecteur ou auditeur) de notre traduction réagisse autant que possible de la même manière que les premiers récepteurs au moment où ils ont pris connaissance du texte original. Ajoutons que, lorsque nous parlons de la réaction du récepteur, nous pensons d'abord à sa compréhension du sens et ensuite à sa réponse affective et volitive.*

*[...] il faut apprendre à respecter la langue réceptrice [...], plutôt que d'obliger une langue à se plier aux usages formels d'une autre, le traducteur intelligent est prêt à refondre le message autant qu'il est nécessaire pour arriver à l'exprimer dans les formes structurellement prescrites par le génie de la langue réceptrice.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Cfr. Marianne Lederer, *La Traduction Simultanée*, Paris: Lettres Modernes, 1981, pp. 337-338.

A questo proposito bisogna dire, però, che, nella maggior parte dei casi, la reazione di colui che legge il testo tradotto non può essere la stessa di colui che legge il testo originale.

Oggi, infatti, mancano quelle specifiche conoscenze attraverso le quali sarebbe possibile ricostruire quel dato aspetto cognitivo che conferisce il senso completo al testo originale.

A tal proposito Nida aggiunge:

*Toute idée qui peut s'exprimer dans une langue peut s'exprimer dans une autre, à moins que la forme même fasse partie intégrante du message.*<sup>2</sup>

Questo riguarda in modo particolare i testi letterari e poetici dove il senso è costituito sia dalle nozioni che derivano dagli elementi semantici della lingua, sia dagli effetti emotivi prodotti dalla prosodia del testo. Ed è proprio a questo punto che si può parlare delle difficoltà cui va incontro un traduttore, visto che si trova materialmente legato a un testo. Questi, infatti, ha davanti a sé formule, parole, giochi di parole, costrutti da cui staccarsi; a tal fine deve fare uno sforzo maggiore, necessario affinché egli riesca ad esprimere in modo naturale ciò che anche l'autore

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 338.

ha espresso in modo naturale. Solo così sarà in grado di comprendere il vero significato della traduzione che gli sta di fronte. Spesso, però, accade che molti traduttori cadono in errore seguendo quei pregiudizi secondo cui la traduzione deve esprimere esattamente ciò che è scritto nel testo originale.

Parlando della traduzione nella sua realizzazione pratica, bisogna dire che la traduzione linguistica abbraccia diversi aspetti: la sintassi, i suoni ed i contenuti semantici.

I diversi tipi di traduzione linguistica che cercano di trasferire un aspetto o l'altro della lingua straniera sono: lo slittamento fonetico, la traduzione dei significati primari, la traduzione concettuale dei termini e quella che ne ricerca l'equivalenza numerica e il calco sintattico.

Spesso, però, le equivalenze che ne derivano non sono molto comprensibili; per ciò che concerne lo slittamento fonetico, bisogna dire che esso consiste nel tradurre una parola straniera basandosi solo sulla pronuncia. È da qui che si inizia a parlare dei cosiddetti «false friends». Questi dipendono sia dal fatto che spesso non si conosce la lingua straniera in modo approfondito, sia da un momento di confusione da parte di colui che traduce.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Lederer, *La Traduction Simultanée*, cit., pp. 343-344.

Per ciò che, invece, riguarda la traduzione del «significato primario», bisogna dire, prima di tutto, che con esso si possono intendere diversi aspetti dell'attività di traduzione. Per esempio, si può parlare del significato storico di un termine o del significato vero e proprio di quest'ultimo rispetto al significato figurato. Nella maggior parte dei casi, però, si fa riferimento al significato che viene subito in mente quando si ascolta o si legge una parola.

In questo caso, esso è del tutto soggettivo e dipende dalla frequenza con cui viene utilizzato da parte di colui che traduce.

Nell'ambito di una traduzione, il traduttore tende, di solito, a riportare il “significato primario” di un termine e questo potrebbe far pensare che si tratti di un fenomeno istintivo. Tuttavia bisogna dire che spesso ciò è dovuto al fatto che il traduttore dà più importanza alle forme piuttosto che al contenuto che si vuole trasmettere e, cioè, al cosiddetto “vouloir dire”.<sup>4</sup>

Le parole di una lingua non possiedono soltanto un significato primario, ma comprendono anche tutti i significati che la lingua stessa ha loro attribuito e che, a loro volta, si sono istituzionalizzati. Infatti,

---

<sup>4</sup> Lederer, *La Traduction Simultanée*, cit., pp. 345-346.

cercare di esprimere in un'altra lingua l'insieme di questa superficie concettuale dà origine ad un'altra forma di traduzione linguistica. Spesso, però, questo porta il traduttore a commettere l'errore di cercare di tradurre la lingua e di non trasmettere, invece, il senso. A tal proposito, bisogna aggiungere che la superficie concettuale di una parola non appare mai in modo completo nel suo impiego.<sup>5</sup>

Invece per ciò che concerne il numero di parole che devono essere presenti in una traduzione, è importante sottolineare il fatto che già da tempo nessun teorico afferma che tradurre significa riportare parola per parola. Nonostante questo principio sia stato messo da parte, ogni volta che, da un punto di vista teorico, nascono domande concernenti la traduzione, il punto focale resta sempre la corrispondenza tra le parole. Inizialmente, si sosteneva che la traduzione dovesse mantenere una certa equivalenza numerica tra il testo originale e il testo tradotto. Oggi, invece, il traduttore, che non traduce parola per parola, considera le lingue strumenti che permettono di esprimere ciò che si concepisce, indipendentemente dal numero delle parole o dalle modalità sintattiche che bisogna utilizzare. Infine, parlando di traduzione non si può non

---

<sup>5</sup> Lederer, *La Traduction Simultanée*, cit., pp. 348-349.

parlare anche dei criteri con cui Vinay e Darbelnet, nel loro studio *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, hanno stilato una classificazione dei fatti di traduzione, per redigere un vero e proprio «metodo di traduzione». Secondo i due studiosi, tradurre è indubbiamente possibile, ma risulta sempre più difficile nella misura in cui si sale lungo la scala delle sette operazioni, distinte fra loro, e che noi chiamiamo a torto «traduzione»<sup>6</sup>. Essi distinguono differenti tecniche inerenti l'atto del tradurre e identificano in modo chiaro i seguenti criteri:

- IMPRESTITO, che trasmette direttamente il vocabolo straniero dalla lingua originale alla lingua in cui si traduce. Ed è così infatti che l'italiano, per esempio, ha acquistato e continua ad acquisire attraverso certe traduzioni migliaia di vocaboli stranieri: *verste*, *whisky*, *sombrero*;
- CALCO, di vocabolo, di espressione o anche di struttura. Un prestito tradotto letteralmente. Esempi sono il termine: *sottosviluppato*, calco fatto sull'inglese *underdeveloped*, oppure *guerra-lampo*, che si ricalca sul tedesco *Blitzkrieg*;

---

<sup>6</sup> Georges Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, Torino: Einaudi, 1965, pp. 64-65.

- TRADUZIONE LETTERALE, parola per parola, quando lingua originale e lingua in cui si traduce coincidono esattamente;
- TRASPOSIZIONE, «che consiste nel sostituire una parola del discorso con un'altra senza cambiare il senso del messaggio»: *as soon as he gets up* = quando si alza, *after he comes back* = al suo ritorno...;
- MODULAZIONE, il messaggio è reso ponendosi da un diverso punto di vista: *it is not difficult to show* = è facile mostrare;
- EQUIVALENZA, il messaggio è tradotto con un altro messaggio completamente diverso ma di senso uguale: *comme un chien dans un jeu de quilles* = come un elefante fra le porcellane;
- ADATTAMENTO, limite estremo della traduzione, che è il procedimento con cui si cerca di tradurre una situazione intraducibile con un'altra più o meno simile: così un paragone inglese tratto dal linguaggio del *baseball* si può

rendere con un paragone francese suggerito dal *Tour de France*.<sup>7</sup>

### **Il significato dell'interpretazione.**

Il fine dell'interpretazione è la comunicazione orale: interpretare non vuol dire tradurre parola per parola, ma trasporre fedelmente un messaggio da una lingua a un'altra.

A differenza del traduttore, l'interprete lavora su messaggi fugaci, che deve trasmettere istantaneamente. Tale attività lascia poco tempo alla riflessione e alla ricerca di stile: l'interprete deve reagire rapidamente e contare sui riflessi acquisiti durante la sua formazione e preparazione. Egli lavora pertanto in tempo reale e a diretto contatto con l'oratore e il destinatario del messaggio.

L'interpretazione può essere definita come un servizio che si esplica attraverso un atto di comunicazione e acquisisce la forma di un'attività interlinguistica e interculturale di produzione testuale<sup>8</sup>. È una definizione questa che riunisce la definizione di traduzione proposta da Neubert e

---

<sup>7</sup> Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, cit., p. 65.

<sup>8</sup> Maurizio Vierzi, *Aspetti della qualità in interpretazione*, Trieste: Scuola Superiore di lingue moderne per interpreti e traduttori, 1996, p. 40.



Sarete (“a cross-cultural, cross linguistic, text-producing activity”) e la definizione che Gile dà dell’attività professionale di traduzione e interpretazione (“a service provided to particular persons in a particular communication situation”).<sup>9</sup>

È in relazione a ciò che è possibile identificare gli obiettivi di qualità dell’attività interpretativa. Tali obiettivi consistono nel soddisfare dei bisogni.

Prima di parlare di bisogni è necessario, però, prendere in considerazione la situazione comunicativa in cui si svolge l’interpretazione.

Occorre, pertanto, classificare i diversi tipi d’interpretazione:

- *interpretazione come comunicazione*: nella situazione interpretativa entrano in gioco diverse figure: l’iniziatore, il cliente, l’oratore, l’ascoltatore del testo originale, l’interprete stesso e l’ascoltatore del testo dell’interprete. Tutte queste figure hanno dei bisogni o interessi che devono essere soddisfatti. Dal punto di vista dell’interprete, i bisogni che devono essere soddisfatti sono bisogni comunicativi e, in particolare, sono i bisogni comunicativi dell’oratore e dell’ascoltatore. Soddisfare

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 71.

questi bisogni significa realizzare la comunicazione e permettere la trasmissione del messaggio;

- *interpretazione come attività interlinguistica*: l'interpretazione è un'attività che consiste nella riformulazione di significati. Così bisogna produrre un testo di arrivo che riformuli i significati del testo di partenza. Contemporaneamente, però, bisogna considerare come questi significati sono espressi nel testo di partenza, come devono essere espressi nel testo di arrivo e considerare anche le caratteristiche della lingua di arrivo e la situazione comunicativa in cui i testi vengono scambiati. Si può parlare, in questo caso, della dimensione «traduttiva» dell'interpretazione;
- *interpretazione come attività interculturale*: da questo punto di vista, l'interpretazione è un'attività che permette di realizzare la comunicazione tra persone appartenenti a culture diverse. In questo caso, però, l'interprete può incontrare diversi ostacoli che dipendono dalla distanza che separa la cultura di partenza e la cultura di arrivo. Giocano un ruolo importante i cosiddetti *culture-bound terms*, i nomi propri e i nomi geografici e i diversi

aspetti di entrambe le culture: tradizioni, norme, consuetudini, comportamenti sociali e linguistici;

- *interpretazione come produzione testuale*: è l'attività di produzione testuale. L'interprete deve produrre un testo che sia un vero testo e non un insieme legato di frasi.<sup>10</sup>

I quattro obiettivi di qualità sono: *equivalenza*, *accuratezza*, *adeguatezza* e *fruibilità*:

- *equivalenza*: il testo di arrivo esiste solo perché esiste il testo di partenza e questa relazione dovrebbe essere intesa come “un’uguaglianza di valore”. L’equivalenza si realizza quando l’interprete produce un testo che ha la stessa funzione comunicativa dell’originale, quando stabilisce tra testo e cultura di arrivo lo stesso rapporto che esiste tra testo e cultura di partenza e quando riformula il senso del messaggio trasmesso dall’oratore considerando la stratificazione dei significati che il messaggio stesso veicola;
- *accuratezza*: riguarda la trasmissione del contenuto informativo di un testo, o meglio, delle singole informazioni contenute nel testo di partenza. A questo proposito bisogna considerare che

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

spesso vi è una perdita di informazione che, però, non rappresenta un fattore negativo e può essere considerata, invece, un sacrificio necessario nel perseguimento di altri obiettivi dell'interpretazione;

- *adeguatezza*: indica una relazione che si stabilisce tra il testo di arrivo e i suoi destinatari; il suo obiettivo può essere considerato sotto due aspetti distinti: il primo si riferisce al rapporto tra testo di arrivo e destinatari in quanto membri di una comunità culturale diversa rispetto alla comunità cui appartiene l'oratore, il secondo si riferisce al rapporto tra testo di arrivo e destinatari con riferimento all'evento comunicativo all'interno del quale si instaura l'interpretazione. Quindi, nel primo caso si fa riferimento alla capacità del testo di arrivo di superare i possibili ostacoli alla comunicazione rappresentati dalle diversità culturali che separano l'oratore ed i destinatari. Nel secondo caso, invece, si considerano la lingua o il registro linguistico utilizzati in una data situazione comunicativa. È un ambito, questo, nel quale non vi è sempre coincidenza tra accuratezza e adeguatezza, in quanto una traduzione accurata può, spesso, non risultare adeguata. Ad esempio, l'interprete che in un convegno medico parlasse di “mal

di testa” in luogo di “cefalea” non opererebbe una scelta in accurata, né creerebbe un ostacolo alla comprensione, ma violerebbe il principio dell’adeguatezza;

- *fruibilità*: si riferisce alla capacità di un testo di essere, appunto, fruibile, utilizzabile, comprensibile immediatamente da parte dei destinatari dell’interpretazione. Aspetti importanti della fruibilità sono: trasmissione del messaggio, da parte dell’interprete, in modo da facilitare la ricezione e l’elaborazione; utilizzo di tutti quegli elementi che permettono di dare coesione al testo. Infatti rendere linguisticamente evidenti i legami logici tra le varie parti del testo facilita la sua comprensione e utilizzazione; tutti quegli aspetti legati alla modalità di presentazione del testo di arrivo: la prosodia, le pause nell’elocuzione, la qualità della voce, le esitazioni, le autocorrezioni.<sup>11</sup>

### **Le diverse forme dell’interpretazione.**

Esistono due principali tecniche d’interpretazione: l’interpretazione simultanea e l’interpretazione consecutiva.

---

<sup>11</sup> Cfr. Caterina Falbo, Mariachiara Russo e Francesco Sergio Straniero (a cura di), *Interpretazione simultanea e consecutiva*, Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1999, p. 80.

Regime linguistico e lingue attive e passive sono termini che gli interpreti utilizzano per descrivere le lingue che si parlano o si ascoltano in una riunione multilinguistica.

La *lingua attiva* può essere di due tipi: A e B.

Per lingua “A” si intende la lingua materna dell’interprete (o altra lingua equivalente alla lingua materna) in cui egli traduce da tutte le altre lingue di lavoro.

Con lingua “B” ci si riferisce a una lingua verso cui l’interprete traduce da una o più delle sue lingue di lavoro e della quale, pur non essendo la sua lingua materna, ha una perfetta padronanza.

La definizione *lingua passiva* si attribuisce alla lingua di cui l’interprete possiede un’ottima conoscenza e dalla quale traduce verso la propria lingua materna.

La *combinazione linguistica* di un interprete indica, quindi, le lingue dalle o verso le quali egli lavora in interpretazione simultanea o consecutiva.

### **L’interpretazione consecutiva.**

La professione dell’interprete nasce ufficialmente con la Conferenza di Pace di Parigi e vede come protagonisti, fin dai suoi esordi, interpreti

poliglotti leggendari per la memoria prodigiosa e la cultura sconfinata. Infatti si narra che avessero ben poca necessità di prendere appunti su quanto erano deputati a tradurre.<sup>12</sup>

Nell'interpretazione consecutiva si richiede un solo interprete che si trova a fianco dell'oratore, ascolta il suo intervento e lo riproduce successivamente in modo integrale. Si tratta di una tecnica di interpretazione in cui l'interprete prende appunti su di un blocco mentre l'oratore straniero parla. Una volta terminato l'intervento dell'oratore, l'interprete riproduce il discorso nella lingua richiesta in modo dettagliato. Di solito l'oratore interrompe il proprio intervento per consentire la traduzione con tempi e modalità concordati con l'interprete in base alle caratteristiche della presentazione.

La tecnica di presa di appunti (*prise de notes*), che nulla ha a che fare con la stenografia, è un complesso sistema di simboli e abbreviazioni atto a consentire la memorizzazione dei concetti e a facilitarne la traduzione. Rispetto all'interpretazione simultanea, l'interpretazione consecutiva comporta tempi di lavoro più lunghi, pari a quasi il doppio

---

<sup>12</sup> Ilg e Lambert, in Falbo, Russo, Straniero, *Interpretazione simultanea e consecutiva*, cit., p. 246.

dei tempi di lavoro previsti con l'impiego della simultanea, ma non necessita alcun ausilio o supporto tecnico. Proprio per esigenze di tempo, questa tecnica è ormai utilizzata soltanto per alcuni tipi di riunioni: visite, pranzi di lavoro e altro.

Bisogna aggiungere, inoltre, che il percorso formativo all'interpretazione prevede sovente la precedenza dell'interpretazione consecutiva rispetto all'interpretazione simultanea:

*On ne saurait aborder la simultanée directement si l'on veut éviter que les étudiants tombent dans le piège que pose le contact immédiat entre deux langues. Seule une pratique approfondie du mode consécutif d'interprétation met en mesure d'intégrer un savoir-faire réel, transférable à l'opération simultanée, les principes dont l'utilité aura été comprise dans les premiers exercices. Pour que les étudiants parviennent en fin de formation à produire une interprétation simultanée réussie, il faut qu'ils sachent appliquer les méthodes interprétatives pour lesquelles la pratique de la consécutive est la plus sûre des formations.*<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Seleskovitch e Lederer, in Falbo, Russo, Straniero, *Interpretazione simultanea e consecutiva*, cit., pp. 43-44.



**Interpretazione simultanea oggi.**

Al giorno d'oggi l'interpretazione simultanea è il sistema di interpretazione maggiormente utilizzato nei congressi e nelle riunioni.

Esso avviene in una cabina acusticamente isolata, fornita di cuffie e microfono e richiede un apposito impianto. Si richiedono due interpreti per cabina e un massimo di sette ore di lavoro al giorno. L'interprete traduce mentre l'oratore parla, senza mai fermarsi. Ma è facile immaginare che la mente umana possa rimanere concentrata per tale tipo di sforzo solo per trenta minuti al massimo. Ecco perché sono necessari almeno due interpreti per ogni combinazione linguistica.

## INTELLETTUALI E POTERE NELL'ÈRA DEI TOTALITARISMI

di

Carlo Violi

### 1. Un libro accattivante di Dahrendorf

Insigne sociologo tedesco e uno dei maggiori studiosi dei principi liberali, Ralf Dahrendorf è nato ad Amburgo nel 1929. Dopo aver insegnato nell'Ateneo della sua Città natale ed in quello di Tubinga e ricoperto, in Germania, cariche pubbliche (deputato al Bundestag per il partito liberale, Segretario di Stato presso il Ministero degli Esteri, esponente della Commissione europea), si è trasferito in Inghilterra ed attualmente è membro della Camera dei Lord (avendo assunto la cittadinanza britannica, è stato nominato, nel 1993, Lord a vita dalla regina Elisabetta). Successore, fino al 1984 (e per circa un decennio), di Karl Popper alla direzione della London School of Economics, Dahrendorf ha insegnato, fino al 1997, al St. Antony's College di Oxford.

Il nome di Dahrendorf è noto in Italia. Il suo ultimo libro (per l'esattezza, il quattordicesimo titolo compreso nel catalogo degli editori Laterza) è intitolato *Erasmiani*<sup>1</sup> ed è dedicato alla “genitura” di Erasmo da Rotterdam, in omaggio al grande umanista giramondo, molto discusso alla sua epoca, la cui fama però, nel

---

<sup>1</sup> R. Dahrendorf, *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, trad. it. di Michele Saponaro, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

bene e nel male, ha attraversato i secoli, dimostrando di possedere le “virtù” (liberali), che rendono gli uomini immuni alle tentazioni della illibertà.

Il titolo del libro è accattivante, esemplare nel suo genere, destinato ad avere fortuna<sup>2</sup>. Altrettanto accattivante è il tema trattato (che può essere oggetto di riflessione del sociologo, ma anche dello storico e del politologo), la tesi proposta, nonché la teoria etica, che Dahrendorf si propone di costruire. Il libro offre, infatti, l’opportunità di spaziare nella storia e nella teoria politica: di precisare – come tenterò di fare – le analogie e le differenze fra i totalitarismi del Novecento, di illustrare i diversi significati del termine libertà, ecc. L’oggetto del libro sono gli intellettuali e il loro rapporto con il potere: il potere non dei tempi di cambiamento normale – quello che definiamo, comunemente, liberal-democratico –, ma il potere dei tempi difficili, terribili, di conflitti e di rivolgimenti radicali, segnati dal dilagare della violenza e della perdita di libertà: un potere, appunto, illiberale, dispotico, tirannico, totalitario. Gli intellettuali, presenti nel libro, sono una categoria di persone, che esercitano il “mestiere di scrivere” (ma che non s’identificano né con il “chierico” di Julien

---

<sup>2</sup> Non molto tempo fa, infatti, Massimo Salvadori ha intitolato – non credo per pura coincidenza – *Pannunziani immaginari* (“La Stampa”, a. 142, n. 38, venerdì 8 febbraio 2008, p. 37) un articolo su Mario Pannunzio, nel quarantesimo della morte. Intellettuale antitotalitario, Pannunzio ha sempre parlato, per dovere morale, “in nome della libertà e della verità”. Dahrendorf lo avrebbe inserito nel libro d’oro degli Erasmi. Non altrettanto avrebbe potuto fare per coloro, giornalisti e politici, che oggi intendono accreditarsi l’eredità del laico-liberale, che è stato (citazione di Salvadori, all’inizio dell’articolo) “intransigentemente antifascista in nome dell’intelligenza, intransigentemente anticomunista in nome della libertà, intransigentemente anticlericale in nome della ragione”.

Benda, né con l'intellettuale “mediatore” di Norberto Bobbio): sono, una categoria particolare di intellettuali “pubblici” (l'intellettuale “privato” è una contraddizione in termini), vissuti nel Ventesimo secolo (all'epoca, dunque, dei totalitarismi, di destra e di sinistra), che non hanno ceduto alle tentazioni delle dittature e sono considerati, a giusto titolo, i rappresentanti dello spirito liberale, gli autentici campioni di libertà, gli eredi diretti, appunto, di Erasmo, con il quale condividono le “virtù” della libertà, cioè, quell'atteggiamento interiore “che mette in grado gli spiriti liberali di resistere alle tentazioni di ogni autoritarismo e totalitarismo” (p. 51).

Fra la grande crisi economica (1929) ed il patto Ribbentrop-Molotov (1938), il periodo storico conosciuto come il “Decennio Rosa”, molti intellettuali, colpiti dal terremoto totalitario, che ha scosso il Ventesimo secolo (il secolo percorso da contrasti di inaudita violenza e dagli esiti terribilmente distruttivi), hanno ceduto alle tentazioni e si sono lasciati sedurre dalle “sirene” dell'autoritarismo. Una esigua minoranza ne è rimasta, invece, immune, meritandosi l'appellativo di Erasmiani (che Dahrendorf distingue in Erasmiani “in grado elevato” ed Erasmiani “in grado minore”) (p. 143). Gli Erasmiani sono, dunque, un gruppo ristretto di intellettuali pubblici, vissuto nell'*ère des tyrannies* (per riprendere il titolo di un noto libro di Elie Halévy): quella che caratterizza, appunto, l'epoca della storia d'Europa della prima metà del Novecento.

Ripercorrendo l'intero Novecento (il "secolo breve", secondo il titolo di una nota opera dello storico marxista Eric Hobsbawn) e, precisamente, gli anni compresi fra la Prima guerra mondiale e la fine del comunismo storico, che coincidono con la "lunga guerra civile europea", durata dal 1914 al 1989, Dahrendorf si è proposto di scoprire perché in tanti si sono lasciati sedurre e in pochi sono stati in grado di resistere alle tentazioni del totalitarismo: soprattutto, di scoprire, attraverso la capacità degli Erasmiani di resistere alle tentazioni, il segreto dello "spirito erasmiano" e dell'etica liberale. Si è proposto di individuare "quali caratteristiche particolari rendano gli uomini capaci di non rinunciare, anche nelle situazioni più sfavorevoli, a difendere le idee su cui si fondano gli ordinamenti liberali". Alla fine del lungo percorso, che affonda alle radici dello "spirito liberale", Dahrendorf tenta di costruire "una teoria della libertà come 'virtù'" (p. VII).

Dahrendorf fa iniziare da Erasmo la storia delle virtù cardinali della libertà che, nel Novecento, nel secolo delle "vere prove", segnato da eventi terribili (due guerre mondiali, nascita e crollo dei totalitarismi, Auschwitz e Hiroshima, ecc.), ritroviamo in un numero molto esiguo di intellettuali, che non si sono piegati alle dittature e sono considerati, quindi, come gli autentici campioni di libertà. La tesi, senza alcun dubbio "provocatoria", è che in tutto il secolo delle "vere prove" soltanto tre intellettuali hanno seguito Erasmo (e, perciò, sono

degni di appartenere al suo “club”) e sono stati rispettosi del valore di fondo dell’etica liberale.

Senza proporre, nel libro, una biografia di Erasmo e neppure un suo profilo intellettuale, Dahrendorf considera, infatti, l’umanista cristiano – piuttosto che gli umanisti fiorentini, come propendono taluni storici – “un precoce rappresentante del moderno spirito liberale” (p. 82), l’inventore dello spirito moderno, nel quale si ritrova, alla stato puro, il “codice” di un’etica liberale, il precursore delle virtù cardinali della libertà. Il coraggio, la giustizia, la moderazione, la saggezza sono appunto, come rileva Dahrendorf – che ne esplicita il significato – le classiche virtù liberali, che gli spiriti liberi devono possedere, come proprio abito mentale, per riuscire a resistere alle tentazioni del totalitarismo: “La capacità di non farsi deviare dal proprio cammino anche quando si rimane da soli; la disponibilità a vivere con le contraddizioni e i conflitti del mondo umano; la disciplina dell’osservatore impegnato, che non si lascia abbagliare; l’appassionata dedizione alla ragione come strumento di conoscenza e di azione” (p. 74).

## **2. Erasmo e le virtù cardinali della libertà**

Vissuto fra il Quattrocento e il Cinquecento, Erasmo incarna la figura dell’intellettuale pubblico, che ha inciso sul dibattito politico di un’epoca segnata da forti tensioni politiche e religiose, rivelando, soprattutto, “i punti di forza e i punti di debolezza di coloro che si dimostrano impermeabili alle

tentazioni del loro tempo, in particolare alle tentazioni dell'autoritarismo e del totalitarismo". Al di là delle sue fatiche di studioso, dell'enorme mole di opere e di lettere (peraltro destinate, anche queste ultime, alla pubblicazione), Erasmo ha tramandato alle generazioni future un preciso atteggiamento culturale: la difesa, oltre ogni fede o partito, della libertà individuale e l'amore spregiudicato della ricerca.

Figlio di un eminente prelato e di una donna medico, Erasmo non ha mai conosciuto normali legami di famiglia, di patria e di ambiente di vita: non ha mai conosciuto "il sentimento dell'essere pienamente a casa (...) solo fra i suoi conterranei", come rileva Johan Huizinga, uno dei suoi numerosi biografi. Persino alla lingua del suo paese di origine si è sentito "estraneo": all'olandese, infatti, egli ha sempre preferito il latino, lingua nella quale Erasmo – precisa Huizinga – era capace di esprimersi "altrettanto bene, e anche meglio, che nella lingua materna" (p. 75).

Fino alla morte, avvenuta nel 1536, Erasmo ha percorso, in lungo e in largo, l'Europa, soggiornando in vari paesi, senza, peraltro, adottarne alcuno come patria: neppure l'Inghilterra, il paese nel quale egli ha soggiornato più a lungo (complessivamente, oltre un decennio della sua vita). È sbarcato in Inghilterra, per la prima volta, nel giugno 1499, ospite di Tommaso Moro, l'autore di *Utopia* (1516), che lo ha introdotto nell'ambiente del principe Enrico, il futuro re Enrico VIII. Nel 1505, ha soggiornato ancora, per qualche mese, in

Inghilterra, ospite di Moro. Nel 1509, reduce dall'Italia (il Paese che Erasmo non ha mai amato), è tornato in Inghilterra ed ha lavorato alla redazione dell'*Elogio della follia*, che completerà nel 1511, sempre ospite di Moro, cui dedicherà l'opera, pubblicata l'anno seguente.

Nel conflitto di Moro con Enrico VIII (nato dal mancato giuramento dell'illustre uomo politico al Re, che si era allontanato dalla chiesa di Roma), il quale, nel 1534, lo farà incarcerare e condannare alla decapitazione (per gentile concessione del Re, gli è stata risparmiata l'impiccagione, riservata ai traditori), Erasmo ha esortato, ripetutamente (e anche inutilmente), l'amico, più giovane di lui di dieci anni, alla "moderazione" (una delle classiche virtù cardinali della libertà). Quando il conflitto fra il Re e il suo Primo Ministro aveva ormai preso una piega decisamente verso l'irreparabile, Erasmo ha scritto, imbarazzando non poco – come ricorda Dahrendorf – i suoi biografi: "Se Moro non si fosse fatto coinvolgere in questa pericolosa faccenda e avesse lasciato le cose della teologia ai teologi" (p. 78).

Più che cittadino di una determinata patria, Erasmo ha sempre attribuito a se stesso lo *status* di "peregrinus". La patria ideale dell'umanista giramondo è stata l'Europa cristiana, ma la divisione politica e religiosa, che separava allora l'una dall'altra le nazioni europee, gli è apparsa in contrasto (e, dunque, incompatibile) con l'universalismo cristiano, cui egli ha sempre aspirato: "Se il nome di patria serve ad unire, ricordiamo che la patria comune è il mondo", ha



affermato, appunto, Erasmo. L'unica repubblica, cui Erasmo si è sempre sentito di appartenere, è stata quella degli uomini di studio, i quali, al di sopra delle frontiere, delle divisioni politiche e religiose, s'incontravano e dialogavano, liberamente, fra loro, senza lasciarsi strappare un consenso dall'uno o dall'altro dei contrapposti schieramenti politici e religiosi. L'atteggiamento dell'uomo di cultura "neutrale", reso celebre da Erasmo, è definito da Bobbio con la formula "né di qua né di là", illustrata con la seguente considerazione: "Chi volesse anche qui un celebre ispiratore potrebbe ricordarsi di Erasmo". Le altre tipologie dell'intellettuale, descritte da Bobbio, sono definite con la celebre formula di Romain Rolland *Audessus de la mêlée* (1914) ("Al di sopra della mischia"), e quella dell'intellettuale "mediatore", illustrato con la formula "e di qua e di là". Secondo quest'ultimo atteggiamento, l'ideale dell'uomo di cultura consiste nell'essere presente ovunque vi siano valori superiori da difendere (e questi valori non si trovano mai soltanto da una parte), come la libertà e la verità, "senza i quali ogni progresso della cultura sarebbe impossibile"<sup>3</sup>.

Alla fine di agosto 1506, proveniente da Londra attraverso la Francia (con sosta a Parigi e tappa a Lione), Erasmo è arrivato a Torino, diretto a Bologna, dove avrebbe voluto incontrare i dotti dell'antica e prestigiosa Università di quella Città. Il suggerimento di alcuni amici torinesi gli ha fatto, però, cambiare

---

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Intellettuali e vita politica in Italia* (1954), in Id., *Politica e cultura* (1955). Nuova edizione. Introduzione e cura di Franco Sbarberi, Einaudi, Torino 2005, pp. 97-112. Si vedano, in particolare, le pp. 107-110.

idea ed egli, “contro voglia e sospinto dagli amici” – come dirà più tardi –, si è sottoposto al giudizio di un collegio di teologi dell’università di Torino, conseguendo appunto, il 4 settembre 1506, il titolo di dottore in teologia. L’evento è immortalato da una lapide di marmo, murata nel 1876, nel cortile di quella università. Richiamando l’attenzione degli ospiti su quella lapide, Bobbio afferma nel suo discorso introduttivo, pronunciato nel corso di una delle riunioni periodiche del consiglio esecutivo della Società Europea di Cultura, svoltasi nell’università, nel 1953: “... se noi avessimo dovuto scegliere un patrono non avremmo potuto sceglierne uno più esemplare di Erasmo, che negli anni delle guerre di religione, che avevano insanguinato l’Europa, aveva affermato la necessità di non lasciar cadere il dialogo fra le parti contrapposte”<sup>4</sup>. Il triennio trascorso in Italia, dopo essersi addottorato, ha suggerito ad Erasmo non pochi argomenti per l’*Elogio della follia*. Principe di pace (come viene comunemente definito), Erasmo è profondamente indignato delle imprese belliche, in Italia, di Giulio II (e anche di quelle di Francesco I, re di Francia) e delle dispute dei dotti, soprattutto dei teologi (definiti “pazzi più di tutti”, secondo il titolo di uno dei paragrafi del libro), che assistono, indifferenti, allo “sfacelo dell’umanità”.

---

<sup>4</sup> N. Bobbio, *Politica della cultura* (1989), in Id., *De senectute e altri scritti autobiografici. Nota ai testi e nota biografica a cura di Pietro Polito*, Einaudi, Torino 1996, p. 111.

### **3. Erasmo: suo rapporto con Lutero e Ulrich von Hutten**

La storia dei rapporti di Moro con Erasmo si è conclusa con l'esortazione, da parte di quest'ultimo, alla "moderazione": la virtù, che Erasmo ha apprezzato al di sopra di ogni altra e per la quale è stato anche elogiato dal suo giovane amico politico inglese: "Sfidato a combattere, tu aspiri alla pace e freni la tua penna, senza tuttavia lasciare indifesa la verità. Tu stesso moderi i tuoi avversari, in modo che le cose non vadano fuori controllo per la collera" (p. 78).

Alla "moderazione" Erasmo ha esortato anche Martin Lutero, più giovane di lui di quindici anni. A differenza del coraggioso difensore delle istituzioni (la lealtà verso le quali gli è costata il sacrificio della vita), con il quale Erasmo s'incontrava spesso e amava intrattenersi nella conversazione, Lutero ed Erasmo, invece, non si sono mai incontrati personalmente. Per istinto, si sono sempre evitati, reciprocamente. Un profondo e radicale contrasto, infatti, ha diviso i due uomini, diversi per carattere e persino nell'aspetto: "Nella carne e nel sangue, nella norma e nella forma, per ingegno e contegno, dall'aspetto esteriore fino alla fibrilla più interna, in tutto essi appartengono a due tipi diversi e ostili: l'indulgenza di fronte al fanatismo, la ragione contro la passione, la cultura contro la forza primigenia, l'internazionalismo contro il nazionalismo,

l'evoluzione contro la rivoluzione", scrive Stefan Zweig, cogliendo, perfettamente, nel segno<sup>5</sup>.

Erasmus e Lutero si sono incontrati, invece, sul piano delle idee, condividendo, l'uno e l'altro, la necessità della lotta contro la corrotta realtà della chiesa romana. Con la parola e con gli scritti, Erasmo ha appoggiato l'opera del giovane riformatore. Ma, dopo aver acceso il fuoco della Riforma (Dahrendorf ricorda, in proposito, il detto secondo il quale "Erasmus depose l'uovo e Lutero lo covò", p. 76) e quando la critica nei confronti di una chiesa troppo rigida aveva assunto i toni non più concilianti ed occorreva, da parte degli intellettuali pubblici, prendere posizione, operare delle scelte inderogabili, Erasmo si è sottratto "al ciclone in cui il movimento della Riforma lo aveva trascinato"; anzi, dando prova del suo temperamento conciliante e di uomo di pace, ha invitato Lutero (che, intanto, si era posto alla testa del movimento riformatore e si era rivolto a Erasmo, direttamente, per averne la collaborazione), alla moderazione: "Credo che si possa ottenere di più con la conciliante moderazione che con l'irruenza. Così Cristo ha sottomesso il mondo" (p. 80). Uomo della mediazione, costantemente impegnato nella ricerca della pace, Erasmo è rimasto, per tutta la vita, "il combattente intellettuale

---

<sup>5</sup> S. Zweig, *Erasmus da Rotterdam*, trad. it. di Lavinia Mazzucchetti, Fabbri editore, Milano 2003, p. 95.

solitario per eccellenza” (p. 81): è rimasto “semplice spettatore della nostra tragedia”, come gli rimprovererà Lutero, nel 1524 (p. 80).

Rispetto a quella con Moro e Lutero, la storia dei rapporti di Erasmo con il discepolo ed adoratore Ulrich von Hutten è stata molto più complessa e persino drammatica. Dopo un periodo di fervida e reciproca amicizia (Hutten ha venerato Erasmo come un maestro), fra i due si sono verificati episodi decisamente spiacevoli, che hanno fatto il giro di Basilea, divenendo, appunto, di pubblico dominio. Nel 1522, all’età di trentacinque anni, gravemente ammalato e prossimo alla morte, Hutten ha bussato alla porta del suo maestro per chiedere aiuto, ma Erasmo (anche lui ammalato e “in preda all’ansia di qualche malattia fisica e psichica”), non lo ha fatto entrare, costringendolo, ormai allo stremo delle forze, a trascinarsi da Basilea a Zurigo, presso Ulrich Zwingli, che gli ha dato asilo sull’isola di Ufenau dove Hutten è morto). Prima di morire, però, ha indirizzato contro Erasmo uno scritto al vetriolo, l’*Expostulatio cum Erasmo*, rimproverandogli, fra l’altro, di non avere combattuto a fianco di Lutero. Nella risposta (che Hutten non ha avuto modo di leggere), Erasmo ha ribadito le ragioni del proprio rifiuto di immischiarsi nelle faccende di un qualsiasi partito, compreso quello luterano, verso il quale egli si è sempre sentito estraneo: “Amo la libertà, e non voglio e non posso mettermi al servizio di un qualsiasi partito”, ha concluso Erasmo, formulando, con estrema

chiarezza, “il bisogno di indipendenza dello spirito liberale, e il prezzo da pagare per averla” (p. 81).

Per Dahrendorf, l’‘efficacia duratura’ di Erasmo, la sua eredità, affidata alle generazioni future, sta nel fatto che, “in tempi di eccitazione”, egli ha conservato “una testa lucida”, e che, “in un mondo manicheo”, diviso fra il bene e il male, è riuscito “a non prendere partito”, e a conservare, tuttavia, “un occhio penetrante”. Erasmo non ha indossato la veste del “santo”, come Moro (beatificato nel 1889 da Leone XIII e, nel quarto centenario del supplizio, proclamato santo da Pio XI), né del “riformatore”, come Lutero, ma, proprio per questo, egli è stato un precursore delle virtù liberali” (p. 82). Coloro che, dopo Erasmo, vorranno parlare di “verità e soprattutto di libertà” non faranno fatica a richiamarsi a lui.

#### **4. L’‘efficacia duratura’ di Erasmo**

Non vorrei sbagliarmi, ma la più grande “eredità” di Erasmo, tramandata alle generazioni future, è l’ideale di concordia europea e di pace fra le nazioni: la pace religiosa e quella politica, i due diversi aspetti della pace, strettamente connessi, che hanno dato luogo, all’epoca del grande umanista, all’intreccio perverso di discordie religiose e di lotte politiche, che hanno insanguinato, orribilmente, l’Europa. Le delusioni provate e le sconfitte subite non hanno mai scalfito, in Erasmo, la fiducia “in una futura irresistibile umanizzazione

dell'umanità, in un trionfo della ragione giusta e chiaroveggente sulle passioni fugaci e egoistiche", sottolinea, giustamente, Zweig<sup>6</sup>.

L'ideale di pace, fissato da Erasmo (il suo pacifismo è quello etico-religioso; il pacifismo istituzionale, o giuridico, si affermerà più tardi in Europa), non si è mai affermato nella storia reale europea. Si è affermata, invece, la concezione di Machiavelli, esaltatrice della volontà di potenza, che è l'esatto contrario dell'ideale di giustizia, predicato dal grande umanista cristiano e rappresentante indiscusso dello spirito liberale. La diversità di concezioni è rappresentata da due opere, l'una l'antitesi dell'altra, scritte quasi alla stessa epoca: il *Principe* di Machiavelli (il capostipite di quello che Gerhard Ritter, professore emerito a Monaco di Baviera, chiama, appunto, "il volto demoniaco del potere") e *L'educazione del principe cristiano* (1515), al quale Erasmo, affidandogli il mantenimento della pace universale, ha raccomandato la magnanimità, la temperanza, l'onestà: ossia, le virtù esclusivamente morali, che nulla hanno a che vedere con le virtù machiavelliane, caratterizzate dalla spregiudicata politica di potenza e di successo ("a uno principe è necessario sapere usare la bestia e l'uomo", cioè le "leggi" e la "forza")<sup>7</sup>. L'antitesi radicale fra i due pensatori è ben sintetizzata da Zweig: "Mentre Erasmo chiede ai principi ed ai popoli di

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 172.

<sup>7</sup> N. Machiavelli, *Principe*, cap. XVIII, che cito da *Il Principe e altri scritti*, a cura di Vittorio de Caprariis, Laterza, Bari, IV ed., 1966, p. 114.

subordinare con pacifica spontaneità le loro aspirazioni personali, egoistiche ed imperialistiche alla fraterna comunanza dell'umanità intera, Machiavelli erige la volontà di potenza, la volontà di forza di ogni principe e di ogni nazione a finalità unica e suprema del loro pensiero e dei loro atti”<sup>8</sup>.

Sul problema della pace e del dialogo fra le parti contrapposte, è avvenuto l'incontro di Bobbio – unico intellettuale pubblico italiano presente nel libro e anche “uomo-modello” del precursore delle virtù liberali – con Erasmo. Di lui Bobbio dichiara: “In questi anni via via che cresceva il mio interesse non soltanto dottrinale ma umano per il problema della pace, l'autore che è apparso più volte al mio orizzonte come modello ideale del saggio che si pone al di sopra delle parti in lotta fra loro per invocare la pace è stato il più alto rappresentante dell'umanesimo cristiano, Erasmo da Rotterdam. Tanto da elevarlo, più che i filosofi più volte studiati e commentati, a mio modello ideale”<sup>9</sup>. Le virtù, che formano l'abito mentale di Bobbio sono, infatti, quelle mondane e civili, come egli stesso precisa: cioè, “il rigore critico, il dubbio metodico, la moderazione, il non prevaricare, la tolleranza, il rispetto delle idee altrui”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> S. Zweig, *Erasmo da Rotterdam*, cit., p. 169.

<sup>9</sup> N. Bobbio-P. Polito, *Il mestiere di vivere, il mestiere di insegnare, il mestiere di scrivere. A colloquio in occasione dei novant'anni di Norberto Bobbio*, in “Nuova Antologia”, fasc. 2211, luglio-settembre 1999, p. 21.

<sup>10</sup> N. Bobbio, *Congedo* (1986), in Id., *De senectute e altri scritti autobiografici*, cit., p. 108.



In occasione dello svolgimento della Conferenza intergovernativa dell'Unione europea, svoltasi a Torino il 29 marzo 1996, Bobbio pronuncia un discorso, intitolandolo *Omaggio a Erasmo*. Del grande rappresentante dell'umanesimo cristiano, il filosofo torinese scrive: "Erasmo è l'uomo della moderazione. La virtù che egli apprezza, sopra ogni altra, nei sovrani e nei grandi uomini, è la mitezza (*mansuetudo*) (...). Fu uomo di dubbi più che di certezze, come conveniva al dotto che non fu mai uomo di azione". Bobbio dichiara di ritrovarsi, sorprendentemente, nelle parole che Erasmo ha scritto di sé in terza persona: "Non scrisse mai nulla di cui fosse soddisfatto". Erasmo non ha mai conosciuto né la pace religiosa né la pace politica. Per tutta la vita, ha avversato, come nemici della pace, da un lato, il fanatismo dei religiosi, che genera sempre l'intolleranza, dall'altro, la *libido dominandi* dei principi, o volontà di potenza, che genera la guerra, che è sempre stata "la condizione permanente dei rapporti tra Stati sovrani"<sup>11</sup>.

## 5. Quale libertà?

Dahrendorf ha letto il Ventesimo secolo alla luce di un unico criterio, quello della libertà. L'esigenza di libertà ha percorso, infatti, il Novecento, il secolo delle "vere prove", dalla nascita dei totalitarismi fino al crollo dell'impero sovietico, avvenuto, fra il 1989 e il 1991, non per la forza delle armi (come è

stato, invece, per il nazifascismo, sconfitto, nel 1945, militarmente e politicamente), ma per una serie di concause: ideologica (responsabile della degenerazione del potere); economica (l'economia pianificata e la soppressione del mercato); politica (la forma politica totalitaria e tirannica del potere).

Per gli intellettuali del Ventesimo secolo, il totalitarismo è stato una vera e propria tentazione di illibertà. Il cedimento a quella “tentazione” (secondo la testimonianza di coloro che erano stati attratti dalle sirene del totalitarismo e poi si erano ravveduti) aveva imposto loro “il *sacrificium intellectus*, cioè la rinuncia all'elemento costitutivo dell'attività intellettuale, la libertà” (p. 43). Un diverso rapporto con la libertà hanno avuto, invece, coloro che hanno resistito alla tentazione dell'autoritarismo e del totalitarismo.

A quale dei significati del termine si riferisce Dahrendorf quando parla di libertà e, soprattutto, sulla base di quali criteri egli la definisce?. L'interrogativo è d'obbligo perché il termine libertà è fra i più ricchi di significato dell'intero lessico filosofico e politico. Per Montesquieu – cui si deve una delle classiche formulazioni della nozione (liberale) di libertà, che siano state date nel Settecento –, infatti, “non c'è parola che abbia ricevuto maggior numero di significati diversi, e che abbia colpito gli spiriti in tante diverse maniere, come

---

<sup>11</sup> N. Bobbio, *Omaggio a Erasmo*, in “Nuova Antologia”, fasc. 2201, gennaio-marzo 1997, p. 41.

quella di *libertà*”<sup>12</sup>. Nella famosa prolusione, pronunciata al momento dell’ingresso all’università di Oxford, Isaiah Berlin (uno dei tre Erasmiani “puri”) afferma che il significato di libertà “è talmente elastico che non c’è praticamente interpretazione che non lo ammetta”, precisando che si tratta di una parola “proteiforme” della quale gli storici delle idee registrano “duecento e più sensi”<sup>13</sup>.

In sintonia con coloro che s’ispirano alla concezione liberale della storia, Dahrendorf assume come “fonte” privilegiata il concetto di libertà “negativa”, formulato da Berlin, nel suo discorso sulla celebre distinzione (respinta da Dahrendorf come un’idea sbagliata) delle due libertà. Applicando lo schema binario, proposto da Benjamin Constant nel “memorando” (la definizione è, come è noto, di Croce) discorso sulla distinzione teorica fra “libertà degli antichi” e “libertà dei moderni”<sup>14</sup>, Berlin distingue (preceduto, di alcuni anni, da Bobbio, che definisce la prima come “autonomia” e la seconda come “non

---

<sup>12</sup> Montesquieu, *De l’esprit des lois* (1748), XI, 2, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di Sergio Cotta, Utet, Torino 1952, vol. I, p. 271.

<sup>13</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), trad. it. *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*. A cura di Henry Hardy. Con un saggio di Ian Harris su Berlin e i suoi critici. Edizione italiana a cura di Mario Ricciardi. Traduzione di Gianlazzaro Rigamonti e Marco Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 171-172.

<sup>14</sup> B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. Traduzione e cura di Giovanni Paoletti. Con un *Profilo del liberalismo* di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 2001.

impedimento”<sup>15</sup>), fra i molteplici significati, quello che, con sempre maggiore frequenza, viene chiamato “positivo” e “negativo”. Quest’ultimo significato corrisponde al concetto di libertà della tradizione liberale classica, secondo la quale la libertà consiste nell’assenza di interferenza nell’attività dei singoli, da parte dello stato, o della chiesa (cioè, da parte delle due istituzioni storiche, che esigono ubbidienza e dispongono dei mezzi per imporla). È quella che Bobbio chiama libertà “come non impedimento”, chiaramente formulata da Montesquieu, per il quale la libertà politica è “il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono”<sup>16</sup>. Il primo corrisponde, invece, al significato con il quale il termine libertà è adoperato dalla dottrina democratica e consiste, appunto, nella libertà come autonomia, ossia come possibilità, da parte dei cittadini, di autodeterminazione politica, di obbedire alle norme che ciascuno dà a se stesso. La più perfetta definizione di questo concetto di libertà è formulata da Rousseau, per il quale “l’obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà”<sup>17</sup>.

Come si vede, da questi accenni, il concetto di libertà non è riconducibile ad una unica definizione: libertà, infatti, è un termine polisenso e, come tale, è

---

<sup>15</sup> N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* (1954), in Id., *Politica e cultura*, cit., pp. 132-162.

<sup>16</sup> Montesquieu, *De l’esprit des lois*, XI, 2, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 172.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, libro I, cap. VIII, trad. it. *Il contratto sociale*, in Id., *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, Utet, Torino 1970, p. 736.

usato in una molteplicità e varietà di significati. Ai due concetti di libertà, che contraddistinguono la teoria liberale e quella democratica, viene comunemente aggiunto un terzo concetto: quello che caratterizza la varie teorie sociali (in primo luogo, quelle socialiste), definito come “potere di fare”, cioè come effettiva capacità giuridica e materiale di compiere, non essendo né impedito né costretto da un potere altrui (individuale, o collettivo), determinate scelte, o azioni. Si tratta della libertà intesa come effettiva possibilità di agire.

Dei tre concetti di libertà, sinteticamente illustrati, Dahrendorf si ispira, decisamente, al primo: al concetto di libertà “negativa”, formulato da Berlin. Secondo la precisazione di Dahrendorf, la libertà “negativa” è considerata da Berlin come “la spinta di fondo che muove coloro che amano la libertà”: cioè, quella spinta “anarchica”, che reagisce “con fastidio a tutte le limitazioni, anche le più indispensabili” (p. 44). L’uomo infatti, secondo Berlin, è “un essere con una propria vita da vivere”: costringerlo, minacciare di perseguitarlo, “a meno che non si presti a una vita in cui non può esercitare nessuna scelta dei propri obiettivi”, vuole dire “privarlo della libertà”. La difesa della libertà consiste nel “respingere le interferenze”: la libertà s’identifica perciò, puramente e semplicemente, con un obiettivo “negativo”, nel senso che quanto più grande è la sfera della non interferenza, tanto maggiore è la libertà dell’uomo. “Questa è la libertà – conclude Berlin – quale è stata concepita dai liberali dell’epoca

moderna, dai tempi di Erasmo (ma qualcuno direbbe di Occam) fino ai giorni nostri”<sup>18</sup>.

## 6. I totalitarismi di destra e di sinistra

Le “grandi prove”, con le quali si sono cimentati gli intellettuali del Ventesimo secolo, sono state, da un lato, quella del fascismo, “soprattutto nella versione del nazionalsocialismo tedesco”, dall’altro, quella del comunismo, “in particolare nella forma del comunismo sovietico russo o bolscevismo” (p. 18).

L’inclusione, da parte di Dahrendorf, del nazionalsocialismo nella categoria di fascismo non è, storicamente, corretta. Non si può, infatti, attribuire la qualifica di fascismo a qualsiasi regime autoritario: bisogna fare molti “distinguo”, precisare – come tenterò di fare in questa sede – le varianti (poche o molte che siano) fra fascismo e nazionalsocialismo (e anche comunismo). Del resto, un elemento di distinzione, fra i vari totalitarismi, è dato dal fatto che i principali attori del Ventesimo secolo non sono due, ma tre: cioè, Mussolini, Hitler e Stalin. Il nucleo essenziale, all’insegna del quale i totalitarismi, di destra e di sinistra, possono essere assimilati, riguarda la sfera del potere politico (esercitato nella forma totalitaria e tirannica), mentre divergono, più o meno radicalmente, nella sfera economica e in quella culturale: ossia, nelle altre due

---

<sup>18</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, trad. it. *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, cit., pp. 178 e 171.

sfere in cui si esercita (insieme con quella politica), di fatto, il potere in qualsiasi società.

Del resto, i totalitarismi non sono doni della provvidenza. Sono, invece, fenomeni storici, prodotti dai grandi e continui rivolgimenti storici, avvenuti, in Europa, fra le due guerre mondiali: sono, in effetti, il prodotto della guerra e dell'era delle grandi masse, che inizia, appunto, con la Prima guerra mondiale e si conclude con il crollo dell'impero sovietico. I totalitarismi nascono, infatti, in tempi di radicali rivolgimenti storici e di rottura dell'equilibrio del potere. Essi provengono – come precisa Bobbio, in una intervista con Giancarlo Bosetti – “da una di quelle situazioni straordinarie, che stanno a fondamento dell'apparizione dell'uomo del destino”: da una guerra civile (il franchismo, in Spagna), da una rivoluzione (il comunismo, in Russia), dalla crisi dello stato liberale (il nazionalsocialismo, in Germania, e il fascismo, in Italia)<sup>19</sup>.

Fascismo e comunismo non sono, fra loro, “speculari”, come da più parte sostengono gli storici revisionisti, secondo i quali il modello sovietico avrebbe scatenato, per reazione, tanto il fascismo quanto il nazionalsocialismo. Che il fascismo di casa nostra e il nazionalsocialismo siano nati per reazione al comunismo è storicamente falso. Non si può ridurre il fascismo all'anticomunismo: considerare cioè la violenza del primo come la risposta

---

<sup>19</sup> N. Bobbio, *«Attenti al carisma, la violenza viene dal “capo”»*, in “Reset”, n. 48, maggio 1998, p. 5.

necessaria alla violenza del secondo. Il fascismo è nato, senza alcun dubbio, non come reazione al comunismo, ma alla democrazia parlamentare. L'avversario diretto del fascismo, fin dalle sue origini, è stato, del resto, la classe politica liberale, che ha sempre difeso lo stato di diritto e la democrazia parlamentare.

Dalla fine della Prima guerra mondiale in poi sono nati, in Europa, uno dopo l'altro, gli stati totalitari, caratterizzati dalla monopolizzazione di tutti i poteri, dal ricorso alle tecniche moderne di propaganda e dalla necessità di generare una società di massa, che legittimasse, appunto, la loro tirannia: quella società di massa, fortemente “atomizzata”, alla quale si riferisce Hannah Arendt nel suo libro *The Origins of Totalitarianism* (1950). Il totalitarismo – scrive Bobbio, in un “Dialogo” con Renzo De Felice su “fascismo e antifascismo”, svoltosi nel cinquantesimo della Liberazione (1995) – è, infatti, una forma di stato “che presuppone i mezzi di propaganda di massa propri della nostra epoca, ma quello che serve meglio a caratterizzare i regimi di Stalin, Hitler e Mussolini è la vecchia nozione di tirannia” (delineata, “con tratti attualissimi”, da Platone, nella *Repubblica*, libri VIII e IX)<sup>20</sup>.

Per Bobbio, c'è un nesso costante fra stati totalitari e presenza di capi carismatici. Infatti, stati totalitari e “uomini del destino” sono nati sullo stesso terreno (la storia d'Europa dalla Prima guerra mondiale in poi) ed hanno in

---

<sup>20</sup> *La memoria divisa che ci fa essere anomali. Dialogo tra Norberto Bobbio e Renzo De Felice a cura di Giancarlo Bosetti e Pasquale Chessa*, in N. Bobbio-R. De Felice-G. E. Rusconi, *Italiani, amici nemici*, Reser, Milano 1996, p. 43.



comune l'antidemocrazia: ciò spiega, evidentemente, la loro connessione, nel senso che a ciascuno stato totalitario corrisponde un proprio "uomo del destino". Lo stato totalitario, fondato sopra il partito unico (e, quindi, sulla esclusione di tutti gli altri), è la negazione del pluralismo dei partiti e di quei diritti di libertà, che costituiscono il presupposto fondamentale della democrazia. Il capo carismatico, rappresentando una tipica ed estrema forma di potere autocratico (cioè, di potere che scende dall'alto verso il basso), si contrappone al potere democratico (ossia, a quella forma di potere che dal basso sale, invece, verso l'alto).

### **7. Fascismo e nazionalsocialismo**

Circa l'inclusione, da parte di Dahrendorf, del nazionalsocialismo nella categoria di fascismo, occorre sottolineare che non si può attribuire la qualifica di fascismo a tutte le dittature monopartitiche, a qualsiasi regime autoritario di destra. Non si può identificare, soprattutto, nazionalsocialismo e fascismo (assimilandoli in una unica categoria, quella del "nazifascismo" appunto), soltanto perché l'uno e l'altro possono essere collocati nella stessa categoria, quella degli stati totalitari. Molti altri elementi concorrono infatti, al di là del potere politico totalitario, per tenere distinti fascismo e nazionalsocialismo. Al contrario del fascismo (e anche del comunismo), che mirano ad instaurare una nuova epoca della umanità, un nuovo ordine di cose, insomma a forgiare l'*homo*

*novus*, l'uomo solidale, dedito al bene comune (l'esatto contrario dell'uomo "consumista", creato dal capitalismo rapace ed ingordo), il nazionalsocialismo, per il suo intrinseco "razzismo" ("Per Hitler il razzismo è la pietra basilare del suo edificio, per il fascismo no", sottolinea De Felice), non esprime una visione di sviluppo, non si cura del progresso dell'umanità. Infatti, secondo la puntualizzazione di De Felice, attento studioso del fascismo di casa nostra (allo studio del quale egli è pervenuto partendo dalla storia degli ebrei sotto il regime), "l'uomo nuovo, l'ariano, c'è già, si tratta soltanto di ripulirlo dalle incrostazioni, di rimetterlo a lucido".

Anche per quanto attiene alla sfera economica prevalgono le differenze fra i due totalitarismi: al fascismo (e anche al comunismo) preme instaurare, sia pure in direzione diversa, un nuovo tipo di economia; al nazionalsocialismo sta bene l'economia esistente, quella capitalistica. Si tratta, semmai, di rendere quel tipo di economia "più funzionale, togliendo di mezzo gli ebrei che secondo l'ideologia del Führer la dominano dall'interno e la condizionano dall'esterno". Infine, anche sul ruolo del "terrorismo", fascismo e nazionalsocialismo non sono assimilabili: l'uso del terrorismo, infatti, "è strutturalmente presente nella concezione nazista, non in quella fascista". Per questi e altri motivi, De Felice suggerisce di non identificare nazionalsocialismo e fascismo, perché "non sono la stessa cosa"<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ivi, pp. 45-46.

Sulla scia di De Felice (e anche di Augusto Del Noce), Marcello Veneziani, intellettuale di destra, ribadisce che il fascismo è diverso dal nazionalsocialismo. Egli non crede che fascismo e nazionalsocialismo si possano equiparare, assimilandoli nella categoria di “nazifascismo”. Fra i due regimi totalitari di destra, secondo Veneziani, è avvenuta, infatti, “una sciagurata alleanza costellata di alcune sciagurate complicità o cedimenti”<sup>22</sup>. La differenza fra fascismo e nazionalsocialismo, a mio avviso, è cominciata a scomparire quando Mussolini ha accettato l’alleanza con Hitler, tiranno fanatico più del suo alleato, ha adottato, in Italia, le famigerate leggi razziali, ed è scomparsa del tutto durante la Repubblica di Salò ( che è parte integrante della storia del fascismo).

Forse influenzata dal ritorno degli eredi del fascismo sulla scena politica italiana (ritorno, avvenuto anche in posizione di forza per il loro ruolo politico-istituzionale), una certa storiografia è orientata oggi a presentare una versione edulcorata del fascismo, a “derubricare” il regime di Mussolini alla sola persecuzione razziale antiebraica, come se le “leggi della vergogna” esaurissero la dimensione totalitaria del fascismo. A differenza del nazionalsocialismo, per il quale il razzismo – come rileva De Felice – “è la pietra basilare del suo edificio”, il fascismo non si è costituito all’insegna dell’antisemitismo.

---

<sup>22</sup> M. Veneziani, Lettera a Norberto Bobbio, datata, Roma, 7-5-’98, in “Ideazione”, XI, n. 2, marzo-aprile 2004, p. 187. La lettera fa parte del carteggio integrale (compreso nella Rivista, pp. 169-191) fra Bobbio e Veneziani.

Seguendo, in piena libertà, la strada tracciata da Hitler, criminale spietato, Mussolini, trasformando l'Italia in uno stato razziale e antisemita e dichiarando gli ebrei “stranieri e nemici”, ha facilitato l'infame opera degli aguzzini (tedeschi e repubblicani), che, fra il 1943 e il 1945, hanno deportato migliaia di cittadini italiani ad Auschwitz-Birkenau.

Del resto, il fascismo non ha atteso le leggi sulla “difesa della razza” per rivelarsi come il “male assoluto” (categoria di ordine teologico), cioè, con il suo volto violento, reazionario, antidemocratico. Infatti, prima di rendersi corresponsabile delle persecuzioni e dei massacri degli ebrei, il fascismo, fondato sul potere dall'alto, sul principio della gerarchia, aveva abolito tutte le libertà democratiche (di stampa, di parola, di associazione, ecc.), istituito una giustizia di regime (i famigerati Tribunali speciali), perseguitato (e, a volte, anche ucciso) gli oppositori di ogni tendenza (liberali, comunisti, cattolici), proibito il dissenso. Non riesco a capire, perciò, come alcuni storici (De Felice, fra questi) possano sostenere che la tirannia di Mussolini (ma anche di Hitler e di Stalin) è basata sul consenso delle masse popolari. Le grandi adunate oceaniche di Mussolini a Palazzo Venezia, di Hitler a Norimberga e di Stalin sugli spalti del Cremlino sono, senza alcun dubbio, frutto del consenso coatto (cioè, di quel tipo di consenso che i giuristi esprimono nella formula “Volui sed coactus volui”). Infatti, quando il dissenso è proibito, come nel caso del

fascismo (e, in genere, dei regimi totalitari), “non c’è nessuna possibilità di distinguere il consenso spontaneo da quello coatto”<sup>23</sup>.

## 8. Fascismo e comunismo

Mentre De Felice, nel “Dialogo” con Bobbio, si sofferma sulla differenza fra fascismo e nazionalsocialismo, il filosofo torinese si occupa, invece, della distinzione fra fascismo e comunismo. Colloca, senza esitazione, i due movimenti storici nella stessa categoria di totalitarismo (e, quindi, li assimila) soltanto dal punto di vista della forma politica totalitaria e tirannica del potere, precisando, al tempo stesso, che fra i due totalitarismi prevalgono invece, di gran lunga, le differenze nella sfera economica e in quella culturale.

Al problema della “equidistanza” fra fascismo e comunismo dal punto di vista della loro natura dispotica del potere, Bobbio si è interessato fin dall’immediato dopoguerra, precedendo Hannah Arendt nella condanna del totalitarismo, di destra e di sinistra. Invitato dal Rettore dell’università di Padova, dove egli allora insegnava, a tenere la prolusione all’anno accademico 1946 (la prima, dopo la sconfitta del fascismo), Bobbio ha scelto come tema *La persona e lo stato*. Alla democrazia fondata sul rispetto della persona (cioè, alla concezione “etica” della democrazia, infatti, alla quale, sulla scia di Hans Kelsen, sovrapporrà, più tardi, la concezione “procedurale”), Bobbio ha contrapposto

---

<sup>23</sup> N. Bobbio, *La memoria divisa che ci fa essere anomali*, in N. Bobbio-R. De Felice-G. E. Rusconi, *Italiani, amici nemici*, cit., p. 31.

due antitetiche raffigurazioni dello stato “onnipresente, onnipotente, onnipervasivo” (chiamato appunto, abitualmente, stato totalitario): lo *stato divinità* e lo *stato macchina* (metafore desunte dal *Leviatano* di Thomas Hobbes).

Le due raffigurazioni dello stato (come “dio mortale” e come “grande macchina”, come “persona” e come “strumento”), presenti nella dottrina di Hobbes, primo grande teorico dello stato moderno, sono confluite, da un lato, nella concezione dello “stato etico” (Hegel), da cui è derivato il totalitarismo fascista, dall’altro, in quella dello “stato tecnico” (Marx), da cui è nato lo stato totalitario comunista. Bobbio non riprenderà più (almeno nei termini usati nella prolusione) la contrapposizione fra “stato etico” e “stato tecnico” e ristamperà il testo soltanto dopo cinquant’anni. Tuttavia, è importante rilevare che, dopo la sconfitta del fascismo e nel momento in cui gli intellettuali democratici erano impegnati nel processo costituzionale e nella costituzione del nuovo stato democratico, in Bobbio c’era la netta consapevolezza che il totalitarismo fascista e quello comunista (ossia, i due volti “non umani” dello stato) rappresentavano l’antitesi radicale della democrazia, fondata appunto sul rispetto dell’uomo come persona.

Secondo Dahrendorf, il rapporto di Bobbio con il comunismo è “più difficile” rispetto a quello con il fascismo (p. 88). L’affermazione merita di essere precisata. Il filosofo torinese non è stato mai comunista e tanto meno

anticomunista e non ha mai mantenuto, nel corso delle sue numerose battaglie politiche, un rapporto di equidistanza fra fascismo e comunismo: non ha mai accettato infatti, secondo Giovanni Sartori, il comunismo, “pur sentendolo come un fratello separato”. Dopo il crollo del comunismo storico, o dell’*Utopia capovolta* (titolo di un celebre articolo di Bobbio del 1989), riflettendo sui propri rapporti con i comunisti, il filosofo torinese ha intitolato un saggio, prevalentemente autobiografico, *Né con loro né contro di loro*, precisando che i comunisti non sono “nemici da combattere”, ma “interlocutori di un dialogo sulle ragioni della sinistra”<sup>24</sup>. Bobbio ha dedicato, infatti, la maggior parte dei suoi scritti di critica politica al “dialogo” con i comunisti: un dialogo sempre sereno, costantemente condotto con straordinaria capacità analitica, dal quale traspaiono soltanto le civili maniere del ragionare e l’esemplare equilibrio critico.

Nella battaglia politica, condotta con passione civile, il filosofo torinese ha sempre rifiutato di mettere sullo stesso piano, dal punto di vista della loro ideologia, fascismo e comunismo. Il comunismo è una idea “forte”, che percorre l’intera storia dell’umanità: “da Platone in poi, passando per i Padri della Chiesa”. Esso rappresenta “il tentativo di attuare in forma distorta un grande ideale universalistico, quello dell’emancipazione umana, della liberazione dalla

---

<sup>24</sup> N. Bobbio, *Né con loro né senza di loro* (1992), in Id., *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, NIS, Roma 1993, p. 213.

schiavitù del bisogno”, mentre il fascismo “ha una ispirazione opposta, particolaristica e nazionalistica”. Il fatto che fascismo e comunismo “abbiano prodotto una regressione politica e abbiano dato luogo a violenze di massa e massacri non ci può impedire di vedere che essi sono antitetici l’uno all’altro nella loro concezione del mondo e nei loro fini”<sup>25</sup>.

Ma, mentre al totalitarismo fascista (lo stato fascista è antiliberalista in politica e antisocialista in economia) Bobbio non ha mai dato alcun credito, al totalitarismo comunista (che, nell’URSS, all’epoca del dialogo con i marxisti, aveva il proprio punto di riferimento fondamentale) ha dato, invece, un credito, per il futuro. La fiducia accordata al comunismo è poi venuta meno, con il rilievo appunto, da parte di Bobbio, che dovunque è stato imposto, il comunismo ha instaurato un regime di terrore: “identica la spietatezza, l’arbitrarietà e l’enormità nell’uso della violenza per mantenere il potere, la totale mancanza di qualsiasi forma di legalità, l’esaltazione del potere personale contro il potere delle leggi, l’attuazione nella sua forma estrema della figura tradizionale del potere dispotico”<sup>26</sup>. A differenza del fascismo, che è stato il nemico (e, come tale, è stato combattuto e sconfitto), il comunismo è stato soltanto un avversario con il quale occorre dialogare sui grandi temi della

---

<sup>25</sup> N. Bobbio, *La memoria divisa che ci fa essere anomali*, in N. Bobbio-R. De Felice-G. E. Rusconi, *Italiani, amici nemici*, cit., p. 44.

<sup>26</sup> N. Bobbio, «No, non c’è mai stato il comunismo giusto», in “l’Unità”, a. 75, n. 78, venerdì 3 aprile 1998, p. 6.



libertà e della democrazia. Nel clima della “guerra fredda” e delle ideologie in contrasto, Bobbio ha assunto il compito dell’intellettuale impegnato nell’opera di mediazione fra la cultura liberale e la cultura marxista, rivendicando la validità permanente dei diritti di libertà della tradizione liberale, che gli intellettuali marxisti avevano ripudiato, considerandoli appunto, spregevolmente, “borghesi”.

L’esigenza fondamentale, fatta valere da Bobbio nel dialogo con i marxisti, era quella di “trapiantare” nello stato socialista i principi e le tecniche dello stato liberale. In polemica con Roderigo di Castiglia, alias Palmiro Togliatti, Bobbio scrive: “Difendiamo un nucleo di istituzioni che hanno fatto buona prova e vorremmo (...) che si trapiantassero anche nello stato socialista”. Rivolgendosi, quindi, agli intellettuali di sinistra, comunisti e socialisti, conclude: “Vorremmo che coloro che sono destinati a governare in nome di nuovi ceti più degni di quelli che stanno per morire non dimenticassero una lezione che dura da tre secoli”. Nella veste del “grande mediatore”, Bobbio rende un significativo omaggio al marxismo, considerato come la ripresa e l’allargamento del moto dell’illuminismo (e, quindi, come la più alta espressione del pensiero contemporaneo) e come l’incarnazione nel comunismo sovietico e, in generale, nel mondo comunista: “Ci siamo lasciati alle spalle il decadentismo, che era l’espressione ideologica di una classe in declino. L’abbiamo abbandonato

perché partecipiamo al travaglio e alle speranze di una nuova classe. Io sono convinto che se non avessimo imparato dal marxismo a veder la storia dal punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano, non ci saremmo salvati. O avremmo cercato riparo nell'isola dell'interiorità o ci saremmo messi al servizio di vecchi padroni”<sup>27</sup>.

Nella relazione presentata al convegno torinese su Augusto Del Noce (aprile 1992), riflettendo sul diverso atteggiamento, proprio e del filosofo cattolico, rispetto al fascismo e al comunismo, Bobbio ha riconosciuto che, pur essendo stati entrambi avversi ai due totalitarismi, non sono stati però, egualmente, equidistanti: Del Noce più anticomunista che antifascista; Bobbio, al contrario, più antifascista che anticomunista. Ha rilevato, quindi, che era venuta meno l'equidistanza fra i due contrari, almeno astrattamente, “nella collocazione di fascismo e comunismo nella stessa categoria di totalitarismo”, precisando che l'equidistanza è difficile, se non impossibile, “quando si tratta di giudicare non formule ideali ma fenomeni storici di cui si è stati non indifferenti spettatori”<sup>28</sup>.

Del resto, Bobbio non è stato mai equidistante rispetto a fascismo e comunismo. Nel lungo “Dialogo” con De Felice – più volte ricordato – Bobbio afferma, infatti, che il comunismo è un grande ideale universalistico (di cui il

---

<sup>27</sup> N. Bobbio, *Libertà e potere* (1955), in Id., *Politica e cultura*, cit., pp. 239 e 240.

<sup>28</sup> N. Bobbio, *Augusto Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo* (1993), in Id., *Cinquant'anni e non bastano. Scritti di Norberto Bobbio sulla rivista “Il Ponte” 1946-1997*.

sistema sovietico sarebbe stato una degenerazione), animato da un'idea nobile di giustizia sociale, che ha prodotto effetti perversi: ha alimentato speranze di totale rigenerazione umana e provocato crimini orrendi; il fascismo (come pure il nazionalsocialismo in quanto teoria fondata sulla superiorità di una razza su tutte le altre) è di per se stesso perverso, nel senso che l'errore del fascismo, la sua "perversione" appunto, è contenuta nella sua stessa concezione.

### **9. Le "tentazioni" del fascismo e del comunismo**

Il tema della "tentazione" del totalitarismo è esposto in due distinti capitoli (il terzo e il quarto), intitolati, rispettivamente, al fascismo, "che attirò con il legame e la figura del capo", e al comunismo, "che attirò con il legame e la speranza". Nel capitolo intitolato alla tentazione del fascismo, Dahrendorf si occupa, esclusivamente, del nazionalsocialismo e solo al termine dell'esposizione, riferendosi al nostro prodotto nazionale, rileva che, nel caso del fascismo, "si può quasi parlare della tentazione che non fu. Alla fine rimase solo il totalitarismo, con la violenza per conservarlo" (p. 25).

Il termine "tentazione", soprattutto nella terminologia cattolica, indica l'azione di chi induce al peccato e, più in generale, a compiere azioni, o comportamenti, moralmente riprovevoli. Secondo Fritz Stern (autore del famoso saggio, citato da Dahrendorf, *Il nazionalsocialismo come tentazione*), il termine

rimanda all'“elemento irrazionale della capitolazione di fronte al nazionalsocialismo”. Il termine “capitolazione” esprime un misto “di abbandono e di dedizione”: che è anche l’atteggiamento di molti di coloro “che si votarono anima e corpo al comunismo”. La politica del totalitarismo, sia di destra sia di sinistra, era “attraente” e non veniva esercitata soltanto per necessità, ma “possedeva una sua forza di attrazione” (p. 18). Alla base della tentazione del nazionalsocialismo si possono individuare, fondamentalmente, tre componenti. Dahrendorf suggerisce, però, di aggiungere ad esse almeno altre due: il pensiero manicheo, che si esprime nel conflitto “amico/nemico” (spiegato, come è noto, da Carl Schmitt, nel libro sulle “categorie del politico”) e la glorificazione della forza (pp. 23-24).

La prima tentazione fondamentale (comune tanto al fascismo quanto al nazionalsocialismo) è la ricerca del “legame”: cioè, del sentimento di “comune appartenenza” (perso, secondo Stern, “all’epoca di Weimar”). La seconda tentazione è la “figura del capo”, elemento comune alle varie forme di totalitarismo. Senza la figura del capo carismatico non è possibile alcuna forma di totalitarismo: non c’è stato totalitario, infatti, che non abbia avuto il proprio capo carismatico. La “forza carismatica” di Hitler è stata, secondo Dahrendorf, “di tipo apocalittico” (p. 22). Hitler e il suo regime sanguinario, fanatico e criminale, hanno suscitato, in molti “idealisti”, una specie di “follia religiosa” (p. 23). Al capo carismatico sono attribuiti poteri straordinari, non comuni a

uomini comuni. Hitler ha una missione da compiere. La sua ispirazione – precisa Bobbio – “è di natura religiosa, ed è percepita come tale dai suoi seguaci, che hanno fede in lui e si annullano nel potere che egli esige e che loro gli attribuiscono”<sup>29</sup>. Si tratta, come è evidente, non del “consenso”, che nei sistemi democratici si esprime attraverso il voto, dato dai cittadini al loro leader storico, bensì nella “fede” dei seguaci di un capo carismatico. Secondo Franz Neumann (citato da Dahrendorf, p. 21), al di fuori del potere carismatico di Hitler “non c’è nessuna forza che coordini le diverse forze, nessun luogo in cui si possa costruire il compromesso fra di esse su una base valida per tutti”.

La terza componente della tentazione (la più rilevante della “forza attrattiva” del nazionalsocialismo) è la trasfigurazione ideologica. Il concetto di capo carismatico rimanda, del resto, a radici religiose: rimanda a quel che Stern chiama, appunto, “elemento religioso-mistico del nazionalsocialismo”. Hitler, che ha sempre ritenuto di agire in nome della Provvidenza, è considerato il liberatore, colui che è capace di compiere “miracoli” (divinizzazione, appunto, del capo), il restauratore della grandezza nazionale, la quale “si trasformò in una specie di ubriacatura, che assorbì e disciolse frustrazioni di ogni tipo”. Il nazionalsocialismo rappresenta, quindi (elemento, questo, comune anche al fascismo), il “deragliamento”, la deviazione dall’“esercizio della signoria del diritto e l’autodeterminazione democratica”: rappresenta quindi, rovesciando i

---

<sup>29</sup> N. Bobbio, *«Attenti al carisma, la violenza viene dal “capo”»*, in “Reset”, cit., p. 4.

principi della democrazia e dello stato di diritto, “la conversione in un’ideologia di repressione verso l’interno e di oppressione verso l’esterno” (p. 23).

La promessa di legami, l’esistenza di un capo carismatico e la trasfigurazione ideologica formano, secondo Dahrendorf, un “pacchetto”, che da solo basterebbe a “spiegare” perché molti hanno ceduto alle tentazioni. Il pacchetto era, però, piuttosto vuoto: “in un certo qual modo tutte le versioni del fascismo furono l’offerta di un pacco fraudolento; la realtà, invece, consisteva nel nudo potere”. Infatti, precisa Dahrendorf, “i legami promessi dal nazionalsocialismo sono legami soltanto asseriti, che servono più che altro a giustificare la mobilitazione totale. La figura del capo non fonda nessun ordine, ma dà luogo a un séguito che somiglia molto a una setta incamminata sulla strada verso l’apocalisse. La trasfigurazione della nazione, e anche della razza, porta fin troppo visibilmente a un surrogato di religione, non alla religione stessa” (p. 24).

La trasfigurazione religiosa (che nel nazionalsocialismo costituisce l’elemento più rilevante della sua forza di attrazione) è molto più marcata nel comunismo che nel fascismo: nel comunismo prevale infatti, notevolmente, “la qualità religiosa della fede intellettuale”. La differenza fra i due opposti totalitarismi è notevole: nel fascismo, la tentazione è esercitata, principalmente, dalla figura del capo (la “forza carismatica” dell’uomo del destino); nel comunismo, invece, la forza di attrazione (una forza “più astratta e duratura”) è

quella della “storia” e, soprattutto, della “speranza” del regno di dio in terra: una speranza puntata appunto, inequivocabilmente, sul “futuro”. Per Dahrendorf, infatti, il fascismo è “un’ideologia del presente”; il comunismo, al contrario, è “un’ideologia del futuro” (p. 27).

La speranza, puntata sul futuro, è sostenuta dalla incrollabile certezza che l’adesione al comunismo non è “il semplice desiderio di un mondo migliore, ma la fede nella necessità storica della sua realizzazione”. È, propriamente, l’idea di “necessità storica”, formulata da Marx, secondo la quale non si tratta dell’obiettivo che il proletariato, nel suo insieme, si propone di raggiungere, bensì “di ciò che è, e di ciò che in conformità a questo essere deve necessariamente verificarsi nella storia” (p. 28). L’idea della società giusta, perfetta, armonica, nella quale coesistono eguaglianza e libertà, l’emancipazione umana sul piano planetario, iscritta nel patrimonio genetico dell’ideologia comunista, sarà sicuramente realizzata, perché gli obiettivi che il comunismo si pone sono giusti: sono cioè, come sostiene Arthur Koestler – comunista deluso, uno dei critici più radicali del comunismo novecentesco –, “in consonanza con la dialettica della storia”: quella storia che, a partire dal XIX secolo, secondo lo storico François Furet, ha sostituito dio come forza determinante del destino umano. Per Furet infatti, dopo la dichiarazione di morte di dio, decretata da Nietzsche (per il quale, appunto, “dio è morto”), la storia ha preso il posto di dio. Furet parla, particolarmente, di “dio” e della “storia”, proprio in riferimento

al comunismo (al contrario del fascismo, che preferisce parlare di “Provvidenza”).

Una delle testimonianze più impressionanti della “tentazione” del comunismo è costituita dal volume collettaneo, pubblicato nel 1949, a cura di Richard Crossman, deputato laburista, con il titolo *The God That Failed (Il dio che è fallito: una raccolta di testimonianze sul comunismo*, come suona, del resto, il sottotitolo dell’edizione italiana). Sono, infatti, le testimonianze di ex-militanti comunisti (fra i quali, spiccano i nomi di Koestler, Ignazio Silone, André Gide e di tanti altri illustri “pentiti” del comunismo), colpiti, profondamente, da “un dio che è fallito”: ossia, dal totalitarismo comunista sovietico, fondato sul potere di fascinazione del capo e sulla sacralizzazione del partito.

Un diverso tipo di legame è instaurato nel fascismo e nel comunismo: il fascismo prometteva, infatti, “un mondo in cui venivano riscoperti e riformulati i vecchi legami del sangue e del territorio”; il comunismo offriva, invece, un legame specifico, vincolante, con il partito, “che imponeva una dedizione totale pressoché irrevocabile” e rappresentava anche, a lungo termine, soprattutto per gli intellettuali, il “vero appagamento”. La militanza politica, per il totale impegno di fede (una fede equiparata a quella religiosa), che il legame con il partito imponeva, comportava “la rinuncia a due valori che sono il nocciolo dell’esistenza intellettuale: la libertà e la verità” (p. 29). Nel fascismo (e nel nazionalsocialismo), il legame con il partito non aveva, come nel comunismo,



carattere assoluto: ai “delusi”, che avevano accettato inizialmente, con entusiasmo, l’ideologia totalitaria, restava la possibilità di rifugiarsi “nell’area dei simpatizzanti, in qualche forma di emigrazione interna”, e rimaneva loro aperta, come ultima spiaggia, “l’opzione dell’opportunismo”. L’appartenenza al partito comunista invece, che comportava, fin dall’inizio, una dedizione totale e irrevocabile e la rottura, oltre a diventare una “esperienza traumatica”, significava spesso “mettere a rischio la vita” (p. 31), imponeva un prezzo da pagare. La politica infatti, vissuta come “legame”, come impegno assoluto, oltre ad imporre il “sacrificium intellectus” (ossia, secondo Dahrendorf, “l’elemento costitutivo della libertà”), deteriorava anche, a volte irrimediabilmente, i rapporti umani e persino familiari (come mi ha confessato una volta, durante una conversazione privata, il mio professore di filosofia all’università, riferendosi ad una propria situazione familiare).

#### **10. Erasmo e i suoi “uomini-modello”**

Dahrendorf assume Erasmo a modello delle virtù liberali, che hanno ispirato alcuni intellettuali del Ventesimo secolo. Tuttavia, fra Erasmo e i suoi “uomini-modello”, gli Erasmani appunto, esiste una notevole differenza. Per Dahrendorf, infatti, soltanto in Erasmo si trova, allo stato “puro”, il “codice” di un’etica liberale, mentre agli intellettuali del Ventesimo secolo, che non si sono lasciati tentare dalla “sirene” del totalitarismo (e, dunque, appartengono alla ipotetica società erasmiana), si applicano, nel modo meno rigido possibile

(meno “tedesco”, direbbe Dahrendorf), le classiche virtù erasmiane (delle quali l'autore si occupa, diffusamente, nei capitoli 7-10).

Gli intellettuali pubblici, presenti nel libro, sono coloro che, avendo superato il “banco di prova” del loro tempo (ossia, sono rimasti impermeabili alle tentazioni del totalitarismo), sono assunti “come testimoni dello spirito liberale nei tempi della prova” e collocati, quindi, nell’immaginario Olimpo del pensiero libero. L’obiettivo di Dahrendorf consiste nell’esplorare “le fonti della forza intellettuale”, incentrando l’analisi “sullo spirito liberale e sui suoi rappresentanti” (p. 143). Per le figure-modello, rappresentanti dello “spirito liberale”, Dahrendorf ha coniato, come si è detto, il termine originale di Erasmiani, in omaggio, appunto, al grande umanista cristiano: il quale aveva dato prova, alla sua epoca, di possedere le virtù cardinali della libertà, vale a dire, quelle virtù che rendono gli uomini impermeabili alle tentazioni della illibertà. Infatti, gli Erasmiani si situano nell’alveo della dottrina iniziata da Erasmo. Di costoro Dahrendorf tratteggia (senza, peraltro, costruire, per ciascuna figura, una biografia), la “storia” di una generazione (o, come si direbbe oggi, impiegando una terminologia di tipo sociologico, di “gruppo di socializzazione”, cioè di persone “segnate da esperienze simili” (p. 93).

Gli intellettuali al centro dell’attenzione di Dahrendorf sono nati nel primo decennio del Novecento (e, in qualche misura, hanno contribuito anche “a tracciarne il profilo”). Sono cresciuti “sotto l’impressione della nascente potenza

sovietica e si sono trovati pienamente coinvolti nelle tentazioni del fascismo prima, e del nazionalsocialismo poi” (p. VII). La scelta di limitare l’indagine agli intellettuali, nati fra il 1900 e il 1910, è “arbitraria”. Si tratta, però, di un “arbitrio consapevole”, da parte di Dahrendorf, il quale precisa di voler fissare l’attenzione “su una generazione che è stata esposta in misura particolare alle prove che hanno costellato il XX secolo” (p. VIII), il secolo dei totalitarismi, un periodo, per gli intellettuali pubblici soprattutto, di “vere prove”: prove, naturalmente, del tutto diverse rispetto a quelle che aveva dovuto superare Erasmo, vissuto nel turbolento periodo della Riforma.

Gli Erasmiani sono personaggi singoli, molto diversi fra loro, combattenti solitari (come è stato, del resto, il loro progenitore), i quali non costituiscono una società “segreta” e neppure una concreta “comunità” e tanto meno formano un “partito”: la loro posizione risulterebbe indebolita se, “non amando i partiti, costituissero un partito”. Nel migliore dei casi, essi costituiscono una comunità di spiriti fra loro affini, che condividono, con Erasmo, un atteggiamento intellettuale di fondo, caratterizzato dalle virtù liberali, e rappresentano, soprattutto, un concetto di libertà “che è insieme rigorosamente definito e intenso” (p. 84).

### **11. Gli intellettuali secondo il loro grado di “erasmianità”**

Sul diverso grado di “immunità” alle tentazioni del totalitarismo, Dahrendorf distingue tre tipologie di intellettuali. Degli intellettuali “alla prova del

totalitarismo” (come suona il sottotitolo del libro), egli stila una classifica dei dieci membri effettivi, ordinata secondo il loro grado di “erasmianità”, che suggerisce di leggere “con un pizzico di indulgenza e con un certo spirito” (p. 216).

Alla prima tipologia appartengono Raymond Aron, Isaiah Berlin e Karl Popper, i quali si distinguono fra loro in quasi tutto, “salvo le virtù erasmiane” (p. 144). Secondo la tesi provocatoria dell’autore, sono gli unici intellettuali degni di appartenere, senza alcuna riserva, al “club” di Erasmo. Gli Erasmiani “puri” sono i veri campioni dell’intransigenza politica e civile, i quali non hanno ceduto alle lusinghe del totalitarismo, in un’epoca in cui la resistenza contro i tiranni era un’impresa difficile e rischiosa. Per Dahrendorf, sono gli autentici campioni di libertà ed appartengono quindi, “in grado elevato”, alla immaginaria società erasmiana.

Alla esigua schiera degli Erasmiani “puri”, segue quella degli Erasmiani “in grado minore”, comprendente, nell’ordine, i nomi di Norberto Bobbio, Jan Patočka, Theodor Wiesengrund Adorno, Hannah Arendt, Theodor Eschenburg, Manès Sperber e Arthur Koestler. Degli ultimi due, appartenenti alla categoria dei “rinnegati”, Dahrendorf segnala la “vocazione tardiva”: cioè, dopo aver abbandonato il comunismo, alla cui “tentazione” avevano ceduto, sono diventati Erasmiani, portandosi dietro, però, “alcune pecche”. A parte la precisazione di Dahrendorf su Sperber e Koestler, si tratta di intellettuali ammessi nell’ipotetico

“club” della libertà, fondato sulla personalità di Erasmo, con qualche riserva: cioè, “con un certo grado di tolleranza”. Per Dahrendorf, infatti, ai personaggi in questione non è stata risparmiata del tutto la tentazione della illibertà. Il loro comportamento non è stato sempre lineare: hanno fatto qualche concessione “allo spirito del tempo” (Aron) e non hanno resistito, come gli Erasmiani “puri”, al richiamo delle “sirene” del totalitarismo.

Dahrendorf non considera, però, esclusivo il “club” dei “Dieci” e ad esso aggiunge una serie di nomi di altre figure di intellettuali, che meritano, sempre sulla base della verifica del “banco di prova” del loro tempo, una considerazione specifica. Sono, precisamente, le figure dell’intellettuale “adottato”, dell’“emigrante interno”, del “rinnegato”. Allargando l’indagine a figure diverse da quelle comprese nella lista, Dahrendorf intende esplorare, “al di là di tutte le differenze delle esperienze di vita e di temperamento, i comportamenti che rendono certi intellettuali pubblici immuni di fronte ad ogni tentazione di autoritarismo, o totalitarismo” (p. 90).

Restano fuori dalla riflessione di Dahrendorf, infine, gli intellettuali, vissuti nei luoghi di esilio degli Erasmiani (e anche di altri, risparmiati, egualmente, dalla tentazione totalitaria). Egli non si occupa, pertanto, di una intera categoria di persone. Nei paesi meno colpiti dal “terremoto totalitario”, che ha scosso il Ventesimo secolo, non sono mancati, infatti, gli Erasmiani, i quali, però, non sono stati esposti, come è avvenuto nei paesi a regime totalitario, alle “grandi

tentazioni”: quelle che, secondo Dahrendorf, rendono riconoscibili le “qualità umane”. Le virtù di questa categoria di intellettuali sono rimaste allo stato latente e, di fronte alle virtù inesprese, non è possibile sapere se gli intellettuali pubblici “si confermerebbero effettivamente come Erasmiani nel momento della prova” (p. 145). Per Dahrendorf, non esiste “un’unica scala che possa funzionare come metro per tutti gli Erasmiani”: una scala di valutazione uguale per tutti, infatti, non corrisponde né “alla gravità delle prove che gli intellettuali pubblici hanno dovuto affrontare nel tempo del totalitarismo”, né è appropriata “alla multidimensionalità delle loro personalità intellettuali” (p. 144).

## **12. Gli Erasmiani “in massimo grado”**

Gli unici intellettuali impermeabili alle tentazioni del loro tempo sono gli Erasmiani “in massimo grado”, i quali appartengono alla medesima generazione: quella nata nel primo decennio del Novecento, il secolo più violento della storia dell’umanità, della violenza elevata a sistema. Gli Erasmiani “puri” sono intellettuali che, in vario modo, hanno operato, con efficacia duratura, incidendo sul dibattito pubblico del loro tempo e definendo la mentalità di una generazione. Dei tre Erasmiani “in massimo grado”, soltanto Aron è stato intellettuale pubblico “per convinzione”; Berlin, invece, è stato trascinato in questo ruolo (durante la guerra, ha svolto, infatti, compiti di *intelligence*, prima presso l’ambasciata di Washington e poi in quella di Mosca)

e Popper è diventato intellettuale pubblico in seguito alla pubblicazione della sua grande opera di critica politica *The Open Society and its Enemies* (1945).

I tre Erasmiani “puri” hanno avuto il polso del loro tempo: un tempo che li ha costretti all’esilio inglese, temporaneamente, per Aron e Popper, definitivamente, per Berlin, ebreo-russo, naturalizzato inglese. L’esilio inglese è stato il luogo di raduno degli intellettuali pubblici con inclinazioni politiche tendenti a destra, al contrario di quelli con inclinazioni politiche tendenti a sinistra, che si sono radunati a Parigi (da dove, dopo l’invasione tedesca, sono emigrati negli Stati Uniti, in Inghilterra, oppure in Svizzera). Degli intellettuali, inclusi nella lista dei “Dieci”, fa eccezione Bobbio, il quale, non essendo stato costretto all’emigrazione, è vissuto sotto un regime totalitario, con tutte le conseguenze che ciò ha comportato.

Gli Erasmiani “puri” sono accomunati dal fatto di essere ebrei (come Berlin, appunto), oppure di esserlo diventati (come Aron e Popper, i quali, peraltro, erano cristiani battezzati), a causa delle persecuzioni, cui sono stati sottoposti, da parte di Hitler. Dal punto di vista politico, gli Erasmiani “puri” non sono facilmente collocabili. Sicuramente, sono orientati a destra e sono “liberali di un tipo particolare” (non certo “liberalsocialisti”, nel senso di Bobbio, politicamente orientato a sinistra). Tutti e tre hanno condiviso, con Popper, l’affermazione secondo la quale “la libertà è più importante dell’eguaglianza” (p. 42). In maniera diversa l’uno dall’altro, essi hanno attribuito un posto “di

preminenza” alla questione sociale: preoccupato per le persone svantaggiate, i lavoratori, i senza diritti (Aron); per la sicurezza e la libertà (Popper); per la libertà e la giustizia (Berlin). Essi sono stati filosofi di professione, professori universitari, ma si sono inseriti, in modo diverso, nel mondo accademico. Nonostante fossero immuni alle tentazioni del totalitarismo, gli Erasmiani “puri” si sono occupati di Marx, facendone un tema centrale della loro ricerca, “affascinati dalla posizione storico-sociologica” del pensatore di Treviri e respinti “dal dogmatismo della concezione della necessità storica” (p. 40), che ha affascinato, invece, tanti intellettuali comunisti, attratti dalla ferrea legge della storia, di marxiana memoria, imperscrutabile “come la volontà di Dio in ambito religioso” (p. 28).

Gli autentici campioni di libertà, impermeabili alle tentazioni del totalitarismo, non sono, però, “combattenti della resistenza” (come suona il titolo del diciassettesimo capitolo del libro). Fra i combattenti della resistenza attiva contro la tirannide totalitaria, infatti, invano si cercano i nomi di Aron, Berlin e Popper, i quali appunto, secondo il rilievo di Dahrendorf, “resistono alle tentazioni del totalitarismo, ma non sono combattenti della resistenza”. Dell’intero “club” dei “Dieci”, fa eccezione Bobbio (e, per alcuni aspetti, anche il filosofo ceco Patočka, passato alla resistenza attiva, nel 1968, dopo la primavera di Praga), il quale, “nell’ultima fase del regime mussoliniano partecipò alla resistenza”, costituendo, appunto, “un vantaggio nel passaggio



all'Italia postfascista" (p. 125). Per "ultima fase" del regime mussoliniano, Dahrendorf intende, precisamente, il 1944-1945 (p. 145), mentre Bobbio, come preciserò in seguito, è passato alla resistenza attiva prima di quella data.

Per Dahrendorf, i combattenti della resistenza attiva non sono, quindi, Erasmiani. Anzi, Dahrendorf ipotizza che le virtù erasmiane (liberali) siano, addirittura, "d'impedimento alla resistenza" (p. 126). Tuttavia, egli non esclude che dal comportamento dei combattenti della resistenza attiva si possa ricavare, in ogni caso, una dottrina delle virtù, al centro della quale si trovano, diversamente dalle virtù cardinali (coraggio, giustizia, moderazione, saggezza), i concetti di disciplina, azione, sofferenza, morte. Queste virtù costituiscono le strutture portanti che animano la resistenza contro i tiranni ed implicano un concetto di libertà "positiva", diverso da quello di libertà "negativa, rappresentato dagli Erasmiani "puri". Dahrendorf illustra la dottrina delle virtù dei resistenti, riferendosi, soprattutto, alla figura del teologo Dietrich Bonhoeffer, combattente della resistenza attiva, che ha pagato con la vita il suo coraggio: imprigionato, infatti, nell'aprile 1943, condannato a morte nell'aprile del 1945, è morto impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg. Dahrendorf conclude che, con molta probabilità, i combattenti della resistenza "sono persone migliori degli Erasmiani" e che il loro martirio "merita maggior rispetto che la semplice immunità alle tentazioni" (p. 145).

### **13. Bobbio: Erasmiano “con alcuni limiti”**

Degli Erasmiani compresi nella lista dei “Dieci”, i nomi più discussi sono (cito secondo l’ordine stabilito dall’autore) quelli di Aron, Berlin, Popper e Bobbio, tutti perfettamente in regola “con le carte d’identità liberali”: sono rimasti saldi “in quel tratto decisivo che è la immunità alle tentazioni del totalitarismo, o almeno lo sono diventati”. Gli Erasmiani, cui si riferisce Dahrendorf, si distinguono fra loro quasi in tutto, ad eccezione delle “virtù erasmiane” (liberali), a proposito delle quali Bobbio presenta, infatti, qualche limitazione: le “lievi forme di opportunismo” ridimensionano, nel filosofo torinese, “la lode” delle virtù liberali (p. 144). Per Dahrendorf, Bobbio è “sicuramente Erasmiano”, ma il suo percorso non è stato “perfettamente lineare”, come quello degli Erasmiani “puri”, i quali non sono stati mai turbati “dal benché minimo cedimento alle tentazioni del totalitarismo”. Bobbio, al contrario, è un Erasmiano, che non ha raggiunto “la pienezza di questa qualificazione”: il suo comportamento solleva, “in questo o quel punto, qualche dubbio” (pp. 88-89), per questa ragione, “sulla scala della perfezione”, egli merita “sicuramente di essere collocato non lontano dal vertice” (pp. 103-104): nella lista dei “Dieci”, infatti, il filosofo torinese occupa il quarto posto, dopo Aron, Berlin e Popper. La conclusione di Dahrendorf è che “ci sono delle circostanze attenuanti di varia natura” e che, in Bobbio, “non tutto è semplice”, ma che egli rimane, comunque, “un Erasmiano con alcuni limiti” (p. 89).

Il percorso non “perfettamente lineare” di Bobbio (e, dunque, il ridimensionamento della “lode” delle virtù liberali rispetto agli altri Erasmiani) riguarda il “peccato veniale dell’adattamento”. Con questa espressione (che riproduce il titolo del quattordicesimo capitolo del libro, dedicato all’analisi della posizione di Bobbio, del politologo tedesco Theodor Eschenburg e del filosofo polacco Leszek Kolakowski), Dahrendorf indica appunto, per riferirmi al solo filosofo italiano, il percorso non del tutto lineare di Bobbio, imputandolo al suo rapporto con il fascismo, al fatto, soprattutto, che il filosofo torinese “non si rifugiò nella torre d’avorio dell’emigrazione interna: anzi, divenne antifascista militante” (p. 103).

A differenza di quasi tutti gli altri Erasmiani, Bobbio non ha conosciuto “la sorte amara dell’esilio”. Il suo esempio induce Dahrendorf a fare due considerazioni (delle quali sottoscrivo, senza esitazione, la prima): 1) che, in tempi di totalitarismo, l’esilio non è una regola, ma soltanto la sorte “più verosimile”; 2), che, non essendo stato costretto all’emigrazione, Bobbio è, perciò, “una testimonianza del totalitarismo relativamente morbido dell’Italia fascista” (p. 132). La tesi del fascismo come totalitarismo “morbido” è insostenibile, dal punto di vista della storia e dell’ideologia, come credo di aver sottolineato nelle pagine precedenti.

Avendo deciso di vivere sotto il fascismo (un regime sicuramente meno sanguinario del nazionalsocialismo e del comunismo dell’epoca staliniana, ma

non per questo meno oppressivo, dispotico e violento), Bobbio ha dovuto accettare tutte le conseguenze della propria scelta: ha accettato, ad esempio, di vivere con le “contraddizioni”, di avere cioè due vite contraddittorie (una vita pubblica e una vita privata, con grave pregiudizio, per la “verità” e la “libertà”); a praticare la “dissimulazione onesta” (secondo il titolo dell’opera di Torquato Accetto, pubblicata nel 1641): cioè quell’atteggiamento “in cui si finge di non essere quello che si è nella realtà”. Bobbio parla spesso, per indicare il medesimo atteggiamento, di “nicodemismo”, vale a dire “della finzione in cui si sottomettevano i dissidenti dell’epoca delle persecuzioni religiose, compiendo esternamente gli atti di devozione prescritti per poter continuare a sostenere in coscienza il proprio pensiero”, dichiarando di averlo praticato personalmente e di ritenerlo “giusto” in determinate circostanze, “anche se non è moralmente ineccepibile”<sup>30</sup>. Si tratta di quel comportamento che, sotto la dittatura, consentiva agli oppositori del regime di dissimulare le proprie idee, di conformarsi, esteriormente, alle idee della maggioranza: nella fattispecie, di proclamarsi, pubblicamente, fascisti (che era, del resto, la condizione indispensabile, soprattutto nel caso degli intellettuali, per continuare a svolgere la propria attività) e di essere antifascisti nell’intimo del loro animo, in coscienza.

---

<sup>30</sup> N. Bobbio-P. Polito, *Il mestiere di vivere, il mestiere di insegnare, il mestiere di scrivere*, in “Nuova Antologia”, cit., p. 32.

Quale sia stato il percorso di vita di Bobbio, sotto la dittatura, e quali siano state le ragioni effettive, che lo hanno indotto a compromettersi con il fascismo, scrivendo la lettera al duce dell'8 luglio 1935 (unico "peccato veniale dell'adattamento", che gli attribuisce), non si desume dalla lettura del libro. Il "peccato" avrà un seguito nel 1938, ma ad esso Dahrendorf non fa alcun riferimento: si limita ad affermare, riferendosi al "peccato" del 1935, che "l'interesse politico" si svegliò, in Bobbio, "molto presto, e questo lo portò a prendere parte all'attività di un gruppo di opposizione" (p. 87). I dati della biografia di Bobbio non confermano l'affermazione. L'analisi di Dahrendorf, su questo e altri aspetti nodali della biografia del filosofo torinese, risulta spesso carente. Dei tre testi fondamentali, che illustrano il rapporto del giovane studioso con il fascismo (e fanno anche chiarezza delle ragioni del "peccato" o, più correttamente, dei "peccati"), Dahrendorf legge (distrattamente e, inspiegabilmente, solo in parte) l'*Autobiografia* del filosofo, mentre ignora del tutto il coevo saggio sulla esclusione (e riammissione) dal concorso per la cattedra di filosofia del diritto, del 1938, nonché il precedente "dialogo" con Arturo Colombo, pubblicato in occasione degli ottant'anni di Bobbio<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> N. Bobbio, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Editori Laterza, Roma-Bari 1997; «Sono cose note, ma io non posso dimenticarle», in "Mezzosecolo". Annali 1994-1996, 11, 1997, pp. 217-232; *Bobbio racconta quegli anni bui rischiarati da Croce*, in "Nuova Antologia", n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 185-203.

Il “peccato” veniale dell’adattamento (e, dunque, il rapporto di Bobbio con il fascismo) ruota (e si aggroviglia) intorno alla carriera universitaria, messa a rischio dal sospetto, da parte della polizia del regime, dell’appartenenza del giovane studioso all’antifascismo (p. 102). Sulla carriera universitaria di Bobbio nessuno avrebbe dubitato che sarebbe stata (come, del resto, è stata) meritatamente rapida e normale. Per Dahrendorf, infatti, la carriera universitaria di Bobbio “non appare a prima vista drammatica. Ma il primo sguardo inganna” (p. 87). Invano si cerca però, nel libro, dove comincia, effettivamente, l’inganno.

Il giudizio sul filosofo torinese è troppo severo. Nei confronti di Bobbio, Dahrendorf non applica, ad esempio, il principio secondo il quale “davanti alle tentazioni totalitarie, dobbiamo sempre guardarci dall’essere troppo severi nel giudicare coloro che furono esposti ad esse” (p. 98). Infatti, di fronte a coloro che “subirono la tentazione del fascismo, spesso non è facilissimo dire se fecero le loro scelte per convinzione, o se furono invece degli opportunisti” (pp. 101-102). Nel caso di Bobbio – precisa Dahrendorf – la cosa è, però, “fin troppo chiara”: nessuno, nell’ambiente sociale torinese, “ha mai pensato che Bobbio fosse fascista” (p. 102). Il suo adattamento al regime “si mantenne, peraltro, entro limiti ristretti”. Il suo percorso intellettuale “rimase costantemente più vicino alla ricerca di alternative liberali che non all’appoggio a Mussolini”. La

“supplica” al duce del 1935 “fu un’azione singola di consapevole opportunismo”.

È vero, come rileva Dahrendorf, che non tutto è semplice in Bobbio. Tuttavia, alla base della sua compromissione con il fascismo non c’è il “consapevole opportunismo”, cioè, la tendenza del giovane studioso ad agire in vista di vantaggi immediati, ma la scelta obbligata (e anche dolorosa) di difendere, nell’unico modo possibile in uno stato di dittatura (che è diverso da ogni altra forma di stato), il proprio posto di lavoro, un proprio diritto fondamentale insomma, messo in forse, per ragioni politiche, dal regime fascista. Naturalmente, quello di Bobbio non è stato un “atteggiamento olimpico”, come rileva il filosofo Eugenio Garin, che invoca peraltro, insieme con molti altri intellettuali, la “legittima difesa”, a favore del filosofo torinese. Del resto, per quella pagina poco gloriosa della sua vita, Bobbio si è esposto, dignitosamente, alla verità delle proprie colpe e il suo rammarico – lo riconosce Dahrendorf – “fu sincero e autentico. Solo dei santi potrebbero scagliare la prima pietra” (p. 103).

#### **14. Bobbio: una vita sotto la dittatura**

Per ragioni anagrafiche, la vita di Bobbio è coincisa, in gran parte, con uno dei periodi storici più drammatici della storia europea. Egli ha tredici anni, nel 1922, anno della marcia su Roma; ne ha trentaquattro alla data della destituzione di Mussolini (23 luglio 1943); ne ha ottanta, nel 1989, anno della caduta del

muro di Berlino (che simboleggia la fine del comunismo storico, ultimo dei grandi totalitarismi del Novecento). Gli anni della sua formazione corrispondono a quelli del fascismo, che Bobbio considera, dal punto di vista “esistenziale”, come la “preistoria” della propria vita (distinguendola dalla “storia”, che comincia nel 1945, con la riconquistata libertà in Italia).

Dal 1919 al 1927, ha frequentato il ginnasio-liceo “Massimo d’Azeglio”, uno dei migliori istituti di Torino, ed è stato allievo di alcuni professori di fama e di provata fede antifascista (che, tuttavia, per prudenza, o disinteresse, non osavano mai parlare di politica). Iscrittosi alla facoltà di giurisprudenza dell’Università torinese, si è laureato, riportando il massimo dei voti, lode e dignità di stampa, con una tesi su “Filosofia e dommatica del diritto”, ispirata alla filosofia dell’attualismo, seguita da Gioele Solari. All’epoca del conseguimento della laurea, Bobbio era affascinato dalla filosofia di Giovanni Gentile, dalla quale si libererà a mano a mano che si andrà rafforzando in lui la coscienza antifascista, fino a provare, per quella filosofia, una sorta di avversione: dichiara, infatti, di non poter più leggere le opere del filosofo dell’attualismo “senza provar dispetto o vergogna” e di non poter giudicare Gentile “che nelle veste del retore o del corruttore”<sup>32</sup>.

L’opzione primaria di Bobbio, dopo il conseguimento della laurea, non è stata la politica, ma il proseguimento degli studi, come egli annuncia a Solari, in una

---

<sup>32</sup> N. Bobbio, *Cultura vecchia e politica nuova* (1955), in Id., *Politica e cultura*, cit., p. 165.



lettera del 28 agosto 1931<sup>33</sup>. Nel 1933, ha conseguito la laurea in filosofia, con una tesi sulla “fenomenologia” di Edmund Husserl, seguita da Annibale Pastore. Nel 1932, fra la prima e la seconda laurea, ha trascorso un periodo di studio in Germania: a Heidelberg (dove allora insegnava Gustav Radbruch, noto filosofo del diritto, e anche Karl Jaspers); a Marburg, per approfondire il pensiero di Husserl, il filosofo che ha influenzato molti degli Erasmiani oggetto di attenzione di Dahrendorf. Nel marzo del 1935, ha conseguito la libera docenza in filosofia del diritto e, nel novembre successivo, ha ottenuto il suo primo incarico dell’insegnamento nella facoltà di giurisprudenza dell’allora libera università di Camerino (dove Bobbio rimarrà per tre anni, prima di passare, nel 1938, vincitore di concorso, all’università di Siena e, nel 1940, in quella di Padova).

La militanza politica e l’impegno nello studio non corrono, come avverrà a partire dalla fine degli anni Trenta, in parallelo, ma la prima è subordinata rispetto al secondo. Tuttavia, fin dall’inizio degli anni Trenta, la questura di Torino ha sottoposto Bobbio a severi controlli: ne ha controllato i movimenti, le amicizie, la corrispondenza e, persino, il telefono. Ha accertato (e documentato anche attraverso le foto scattate all’insaputa dell’interessato) che Bobbio frequentava gli ambienti antifascisti torinesi, collaborava a riviste di cultura non

---

<sup>33</sup> *La vita degli studi. Carteggio Gioele Solari-Norberto Bobbio 1931-1952*, a cura e con un saggio introduttivo di Angelo D’Orsi, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 91-94.

allineate con il regime, era in corrispondenza con Piero Martinetti, direttore occulto della *Rivista di filosofia* (della quale Bobbio, nel 1935, era divenuto redattore), uno dei grandi antifascisti, espulso dall'università, nel 1931, per aver rifiutato il giuramento di fedeltà al fascismo. Qualche mese prima dell'arresto, infatti, Bobbio aveva ricevuto una cartolina con la quale Martinetti (arrestato, peraltro, nella retata del 1935) si congratulava con il giovane redattore, rilevando, imprudentemente, che la *Rivista di filosofia*, "espressione del pensiero disinteressato e indipendente", era ancora, "dati i tempi", una delle poche voci libere<sup>34</sup>.

Il 15 maggio 1935, nel corso della terza grande retata fatta dalla questura di Torino (la prima era avvenuta fra la fine del 1931 e l'inizio del 1932; la seconda, l'11 marzo 1934) degli affiliati al gruppo clandestino "Giustizia e Libertà", è arrestato anche Bobbio: resterà in carcere sette giorni, in attesa di essere interrogato. Il processo, svoltosi alla fine di febbraio 1936, davanti al Tribunale speciale, si è concluso con molte pesanti condanne di carcere, con la misura del confino, mentre a Bobbio è stata inflitta la pena dell'ammonizione: una sanzione amministrativa, che obbligava l'interessato a restare in casa dalle ventuno alle sei, limitando, di fatto, la libertà personale dello studioso e la sua possibilità di viaggiare e di lavorare. La sanzione amministrativa avrebbe

---

<sup>34</sup> La cartolina di Martinetti, datata 22-2-35, è in N. Bobbio, *Autobiografia*, cit., p. 25.

pregiudicato la carriera universitaria di Bobbio. Il quale era stato convocato, per il 12 luglio 1935, dalla Commissione provinciale della Prefettura, per discolparsi della propria attività cospirativa, “pericolosa agli ordinamenti giuridici dello Stato” (come si legge, appunto, nell’atto di convocazione). Per liberarsi dall’ammonizione, secondo una prassi burocratica, consigliata dalla stessa polizia fascista (si trattava però, secondo Bobbio, di un “invito alla umiliazione”), bastava inviare una supplica a Mussolini. Seguendo una prassi consolidata (ma, con molta probabilità, cedendo alle pressioni della propria famiglia “fascistoide”), Bobbio ha inviato appunto, l’8 luglio 1935, un esposto al capo del Governo, nel quale, dissimulando le proprie idee, ossia conformandosi, esteriormente, alle opinioni del regime, ha respinto le accuse di antifascismo e di cospirazione contro lo stato. La supplica al duce ha sortito l’effetto sperato e Bobbio ha potuto ottenere il suo primo incarico di insegnamento nella libera università di Camerino.

Scoperta dopo quasi sessant’anni, anticipata dai giornali quotidiani, la lettera al duce è stata pubblicata da Giorgio Fabre, appunto, come documentazione di un suo articolo, dedicato alle compromissioni degli intellettuali antifascisti con il regime mussoliniano<sup>35</sup>. La pubblicazione della lettera ha innescato una

---

<sup>35</sup> N. Bobbio, «*Vostra eccellenza vorrà perdonarmi*», in “Panorama”, a. XXX, n. 1366, 21 giugno 1992, p. 91. L’articolo di Fabre, intitolato *Alla Lettera*, si trova alle pp. 90-98. All’interno dell’articolo, sono riportate alcune dichiarazioni di Bobbio sulla vicenda, rilasciate a Fabre, intitolate *Che vergogna quegli anni*, p. 92.

polemica giornalistica durata parecchi giorni. Le reazioni degli intellettuali sono state contrastanti: si è accusato Bobbio, da parte della destra becera, di servilismo verso il regime (una delle tante nefandezze dette sul filosofo torinese), mentre da parte opposta si è invocata, a favore di Bobbio, vittima di una ingiustizia da parte del regime, la “legittima difesa”. In un editoriale, apparso il giorno dell’apparizione della lettera sulla stampa quotidiana, Bobbio scrive: “La sento quella lettera, oggi, naturalmente, come una colpa. Ma era una colpa anche allora, e non è possibile che non l’abbia avvertita come una colpa nel momento stesso in cui la scrivevo. Se bastasse il pentimento per cancellarla, ora mi sentirei assolto di fronte a me stesso. Ma il pentimento non basta (...). Le colpe sono incancellabili e un giorno o l’altro si pagano”<sup>36</sup>. Nella breve intervista, rilasciata a Fabre, dopo aver espresso il proprio turbamento per la lettera in sé e per il fatto di averla scritta, Bobbio sottolinea la eccezionalità dello stato di dittatura, rispetto ad ogni altra forma di stato: “La dittatura corrompe l’animo delle persone. Costringe all’ipocrisia, alla menzogna, al servilismo. E questa è una lettera servile (...). Per salvarsi, in uno stato di dittatura, occorrono delle anime forti, generose e coraggiose e io riconosco che allora con questa lettera non lo sono stato”.

Per Dahrendorf, si chiude qui il rapporto di Bobbio con il fascismo. La lettera al duce non è stato l’unico “peccato veniale dell’adattamento” di Bobbio.

---

<sup>36</sup> N. Bobbio, *Quella lettera al Duce*, in “La Stampa”, a. 126, n. 163, martedì 16 giugno 1992.

L'arresto e la conseguente ammonizione (per la quale era stato "graziato" da Mussolini) e anche il fatto che la polizia del regime aveva continuato a considerare Bobbio un "elemento antifascista", hanno avuto le loro ripercussioni sulla successiva carriera universitaria del giovane e valente studioso. Nel giugno 1938, infatti, Bobbio si è visto escludere, senza alcuna motivazione specifica, dal concorso a professore straordinario per la cattedra di filosofia del diritto, bandito dall'università di Urbino. I concorrenti più forti, oltre Bobbio, sono Renato Treves, allievo fra i prediletti di Solari e uno dei migliori amici di Bobbio, e Guido Gonella (che sarà ministro della Pubblica Istruzione nell'immediato dopoguerra). In seguito alla emanazione delle famigerate "Leggi sulla difesa della razza", Treves è costretto a rinunciare al concorso (e, per sottrarsi all'effetto delle "leggi della vergogna", ad emigrare in Argentina). Per motivi politici (non dichiarati, però, pubblicamente), è escluso anche Bobbio (esclusione rientrata per l'intervento del capo del Governo, presso il quale sono intervenute, da più parti, persone "altolocate"). In uno stato di dittatura infatti, come quello fascista, il solo modo per non subire, passivamente, una ingiustizia (con un provvedimento arbitrario, nel caso di Bobbio, era stato violato un diritto) è il ricorso all'espedito extra-giuridico: il ricorso al detentore del potere supremo, cioè al capo del Governo. In uno stato di diritto, sarebbe bastato, contro la violazione di un diritto, il ricorso alla giustizia amministrativa.

A fare da tramite fra Bobbio e il capo del Governo, si sono mossi, da un lato, la famiglia del giovane studioso e, dall'altra, l'accademia. Il prof. Luigi Bobbio, illustre primario chirurgo nell'Ospedale San Giovanni di Torino, padre di Norberto, il 21 giugno 1938, ha scritto una lettera privata a Mussolini, presentandosi "come padre e come vecchio fascista devoto". Il diretto interessato, oltre a far visita al senatore Balbino Giuliano, filosofo d'impronta idealistica gentiliana, ex-ministro dell'Educazione nazionale (il quale ha promesso "benevola attenzione"), il 29 giugno 1938 ha scritto a Giuseppe Bottai, ministro dell'Educazione in carica, una lettera, che più tardi definirà "disonorevole", per la "pretestuosità degli argomenti e il servilismo della forma"<sup>37</sup>. A favore di Bobbio è intervenuto anche, in ambito familiare, lo zio paterno, Valentino Bobbio, generale di corpo d'armata, senatore del Regno, che ha segnalato il caso all'amico e commilitone, il generale Emilio De Bono (quadriviro della marcia su Roma, fucilato a Verona l'11 gennaio 1944, come uno dei "traditori" del 25 luglio 1943), il quale, oltre a conferire direttamente con il capo del Governo, gli ha scritto una lettera, il 4 luglio 1938, per sollecitare la riammissione di Bobbio al concorso, dal quale era stato escluso "pare per ragioni politiche infondate". A favore di Bobbio, come si è detto, si è mobilitata anche l'accademia. Sempre disponibile a tutelare il legittimo

---

<sup>37</sup> N. Bobbio, «*Sono cose note, ma io non posso dimenticarle!*», "Mezzosecolo", cit., p. 228.

interesse dei suoi allievi, Solari si è recato a Roma per conferire direttamente con il filosofo Gentile, amico di Mussolini. Il 26 giugno 1938, nel ringraziarlo, Solari lo ha anche informato che Bobbio era stato riammesso al concorso “per l’intervento personale del capo del governo”.

Rivisitando l’intera vicenda, Bobbio è stato severamente autocritico. Nella intervista autobiografica con Arturo Colombo infatti, riferendosi alla riammissione al concorso per l’intervento di persone “altolocate”, Bobbio scrive: “Non è stata una bella pagina della mia vita, che ho sentito e sento tuttora, come colpa”<sup>38</sup>. L’intervento extra-giuridico, usato a proprio favore, è considerato da Bobbio “odioso”, per una duplice ragione: perché è uno strumento utilizzato da una minoranza (quella che, in effetti, gode di protezione di persone “altolocate”); perché costringe alla menzogna e alla ipocrisia (coloro che sono intervenuti per perorare la causa del giovane studioso hanno mentito infatti, spudoratamente, dichiarando che, nonostante qualche errore di gioventù, Bobbio è un suddito fedele al regime).

Condizionato dall’appartenenza ad un ambiente familiare e sociale colto, agiato e filofascista, Bobbio è approdato all’antifascismo in ritardo rispetto ai suoi amici e compagni di studio. L’educazione politica di Bobbio, del resto, non è avvenuta in famiglia, ma a scuola. A farlo uscire, lentamente, dal filofascismo

---

<sup>38</sup> *Bobbio racconta quegli anni bui rischiarati da Croce*, in “Nuova Antologia”, cit., p. 192.

familiare hanno contribuito alcuni suoi maestri dell'università (da Solari a Luigi Einaudi, a Francesco Ruffini) e l'assidua frequentazione di amici e compagni di studi, appartenenti ai gruppi non conformisti. Bobbio si è avvicinato ai problemi della politica, senza tuttavia un impegno personale, durante gli anni dell'università. L'avvicinamento all'antifascismo militante avverrà più tardi e, come precisa lo stesso Bobbio, "fu facilitato, forse, dal distacco dall'ambiente familiare, avvenuto con l'incarico all'Università di Camerino"<sup>39</sup>. Durante gli anni dell'insegnamento a Camerino (e poi a Siena), Bobbio, infatti, è entrato a contatto con le idee del liberalsocialismo e con i suoi promotori: il gruppo antifascista militante, che faceva capo ad Aldo Capitini e Guido Calogero e aveva il suo punto di radiazione nella Scuola Normale Superiore di Pisa. In quegli anni (e attraverso quei contatti) è avvenuta l'iniziazione all'impegno politico vero e proprio ed ha preso il via quella che Bobbio, scherzosamente, ha definito "la mia attività di cospiratore dilettante"<sup>40</sup>, cioè, poi, l'incontro con la politica, che significa incontro con l'antifascismo militante.

L'incontro con l'antifascismo militante è documentato da un disegno a penna, del 1939, di Renato Guttuso, che Bobbio teneva esposto nel suo studio ed era oggetto di curiosità da parte dei visitatori. Rappresenta una riunione di aderenti al movimento liberalsocialista, svoltasi a Cortona, nella villa dell'antifascista

---

<sup>39</sup> N. Bobbio, *Autobiografia*, cit., p. 42.



Umberto Morra di Laviano. Le persone rappresentate, attorno a un tavolo, sono appunto, da sinistra a destra, Bobbio, Cesare Luporini, Capitini (con un foglio davanti a sé su cui è scritto “Non violenza”) e Morra. Dall'altra parte del tavolo, Calogero, con un libro in mano e un dito alzato, come se stesse parlando, e sotto gli occhi un foglio, con la scritta “Liberal-socialismo”. Di Guttuso si vede, in primo piano, soltanto la nuca. Nessuno dei presenti (la conferma è venuta da Bobbio, quando mi ha illustrato, per la prima volta, la “storia” del disegno) si è accorto che, mentre i “cospiratori” parlavano, il giovane e già affermato pittore li immortalava quasi per gioco.

Ai fini dell'attività politica, importante è il passaggio all'università di Padova, dove, all'arrivo di Bobbio, alla fine del 1940, insegnavano il latinista Concetto Marchesi e il farmacologo Egidio Meneghetti, protagonisti della Resistenza. Nell'ottobre 1942, Bobbio ha partecipato alla seduta della fondazione della sezione veneta del Partito d'Azione. Negli anni tragici 1942-1943 (durante i quali s'intensificavano gli incontri e si tessava la rete di collegamenti fra militanti antifascisti), l'Istituto di filosofia del diritto, diretto dal filosofo torinese, è stato un centro di raccolta e di riunione degli antifascisti veneti. Nella primavera del 1943, ha rifiutato l'invito, rivolto ai docenti universitari, da parte del federale di Padova, di partecipare all'offerta votiva per il sacrario dei caduti della rivoluzione fascista. Denunciato dal Rettore al Ministro dell'educazione

---

<sup>40</sup> *Bobbio racconta quegli anni bui rischiarati da Croce*, in “Nuova Antologia”, cit., p. 194.

nazionale della Repubblica sociale, Carlo Alberto Biggini (docente di diritto costituzionale all'università di Pisa), Bobbio è trasferito, per punizione, all'università di Cagliari (trasferimento, del resto, mai avvenuto, a causa del ricorso presentato dal docente e, soprattutto, dell'approssimarsi del 25 luglio e della destituzione di Mussolini).

Con il rettorato Marchesi, l'università di Padova è divenuta una delle roccaforti della resistenza e Bobbio si è esposto ad azioni sempre più rischiose. Convinto che ormai tutto volgeva verso un disastroso finale e che il rischio di essere travolti dal dramma era ineluttabile, il ministro Biggini (che aveva scelto Padova come sede del ministero) ha chiesto e ottenuto un incontro con Marchesi e, in separata sede, con Bobbio e altri docenti antifascisti: cercava un *modus vivendi* con gli avversari, ai quali ha promesso (e ha mantenuto la promessa), come segno di pacificazione, che non avrebbe ripristinato il “giuramento” di fedeltà al regime da parte dei professori universitari.

Attivo nel Partito d'Azione clandestino, impegnato apertamente nella lotta antifascista, il 6 dicembre 1943, mentre è a pranzo con la moglie (si erano sposati a Torino il 28 aprile di quell'anno), Bobbio è arrestato da un ufficiale della milizia e condotto a Verona, prima dal Prefetto, poi in una scuola adibita a caserma e, infine, trasferito al carcere degli Scalzi (la prigione dove erano rinchiusi gli ex-gerarchi fascisti, fatti arrestare dal duce, dopo il 25 luglio 1943,

e condannati a morte come traditori). Durante la detenzione, Bobbio è stato sottoposto a parecchi interrogatori, anche durissimi. Scarcerato alla fine di febbraio 1944, senza aver subito alcun processo, si è trasferito a Torino e, per quasi un anno, fino alla liberazione della Città, è vissuto nella clandestinità. A Torino, Bobbio è entrato a far parte dei gruppi attivi del Partito d'Azione, occupandosi, insieme con i rappresentanti degli altri partiti in seno al CNL, del “fronte degli intellettuali” e dirigendo anche un giornale, “L’ora dell’azione”, che di quel “fronte” era l’organo. Riferendosi alla situazione di quel periodo, all’impegno con il quale ciascuno era chiamato a svolgere il proprio compito, Bobbio scrive: “La guerra era diventata una guerra politica e ideologica, e bisognava non attendere inerti che la manna venisse dal cielo. Toccava a ciascuno di noi, nell’umile, serio, metodico lavoro di ogni giorno, preparare le basi della nuova società (...). Ma quello che è accaduto a me non è nulla rispetto alle sofferenze dei deportati, alle torture, alla morte in combattimento di tanti amici e compagni”<sup>41</sup>.

### **15. Bobbio e gli Erasmiani “puri”: un confronto parallelo**

Rispetto agli Erasmiani “puri”, vissuti in esilio, in un paese libero, la condizione di Bobbio, che ha trascorso gli anni della sua formazione sotto un regime totalitario, è radicalmente diversa (e, dal punto di vista “esistenziale”, peggiore). Mentre in buona parte del mondo infuriava la tempesta, gli Erasmiani

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 202-203.

“puri” hanno potuto godere, indisturbati, della libertà. Bobbio, al contrario, ha dovuto conquistarla, attraverso un faticoso cammino di impegno civile, pagandola al prezzo altissimo di qualche piccolo compromesso con il regime. Il confronto fra Bobbio e gli Erasmiani “puri”, istituito da Dahrendorf, è squilibrato a favore di questi ultimi, e contrasta anche con molte affermazioni contenute nel libro, a favore di coloro che hanno sfidato la dittatura, resistendo attivamente ai tiranni e mettendo spesso a repentaglio la loro vita. Per Dahrendorf – lo ribadisco – i combattenti della resistenza “sono persone migliori degli Erasmiani” e, in ogni caso, il loro martirio “merita maggiore rispetto che la semplice immunità alle tentazioni” (p. 145). Un sommario confronto fra Bobbio e gli Erasmiani “puri”, su alcuni punti nodali del loro percorso di vita, consente – a mio avviso – di ristabilire l’equilibrio e di spostare anche l’ago della bilancia a favore del filosofo torinese. Nei confronti di Bobbio, infatti, i conti non tornano: c’è, nel giudizio di Dahrendorf, un contrasto stridente fra alcune premesse, decisamente favorevoli a Bobbio, e le conclusioni, che lo indicano, invece, come un “opportunista”.

Uno dei pochi elementi che Bobbio ha in comune con gli Erasmiani “puri” è – come si è detto – il dato anagrafico. Per il resto, le divergenze, su punti non secondari, fra l’uno e gli altri, sono notevoli. A differenza degli Erasmiani “puri”, che sono vissuti in completa libertà e non sono stati combattenti della

resistenza, Bobbio è vissuto in uno stato totalitario, ha partecipato alla lotta di liberazione contro la tirannide, ha subito il carcere fascista ed altre violazioni dei diritti di libertà. A lui, perciò, andrebbero accordate le “circostanze attenuanti”, invocate appunto, più volte, astrattamente, da Dahrendorf.

Sul rapporto libertà-eguaglianza, le divergenze, fra l'uno e gli altri, non sono meno notevoli. Per gli Erasmiani “puri”, liberali di destra, con qualche timida apertura sulle questioni sociali, la libertà è, infatti, più importante dell'eguaglianza. Per Bobbio, liberalsocialista (e, dunque, politicamente orientato a sinistra), le due “sorelle nemiche”, (secondo la definizione di Raymond Polin), libertà ed eguaglianza, non sono (e non devono essere) in rapporto di subordinazione l'una dall'altra, ma in costante armonia. Bobbio crede, infatti, nella “forza direttiva” del liberalsocialismo (o socialismo liberale), del movimento, cioè, “che non ripudi la grande tradizione liberale dei diritti dell'uomo e la prolunghi nella continua e mai conclusa battaglia per l'emancipazione dei non liberi e per l'eguagliamento dei non eguali”<sup>42</sup>. Il liberalsocialismo (che Dahrendorf – un liberale, immune alle tentazioni socialiste – considera, erroneamente, una “stranezza” italiana ed è, perciò, criticato da Bobbio<sup>43</sup>) si risolve, per il filosofo torinese, nell'affermazione del

---

<sup>42</sup> N. Bobbio, *Liberalsocialismo* (1986), in Id., *Cinquant'anni e non bastano*, cit., p. 224.

<sup>43</sup> N. Bobbio, *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in AA.VV., *I dilemmi del liberalsocialismo*. A cura di Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi, NIS, Roma 1994, pp. 45-59. Per la critica a Dahrendorf, si vedano le pp. 45-47.

principio della “eguale libertà”: vale a dire, nella possibilità di rendere effettivamente praticabile per tutti gli individui il godimento dei diritti di libertà. Naturalmente, Bobbio non pensa (a causa della difficoltà di trasformare una “sintesi” filosofica, in “prassi politica”) che l’effettiva realizzazione del principio della “eguale libertà” sia dietro l’angolo. Anzi, in più luoghi delle sue opere, egli esprime la convinzione che nessun sistema politico (e, dunque, neppure il movimento che è, insieme, liberale e socialista) è riuscito finora a dare libertà senza produrre condizioni di diseguaglianza, oppure a sopprimere le diseguaglianze senza comprimere la libertà. Dahrendorf cita, in proposito (senza condividerla) una importante affermazione di Bobbio: “A destra c’è l’errore del liberalismo agnostico o conservatore, che porta alla libertà senza giustizia. A sinistra c’è l’errore del collettivismo autoritario, che porta alla giustizia senza libertà” (p. 88).

Anche per quanto concerne il concetto di libertà, non c’è alcuna convergenza fra Bobbio e gli Erasmiani “puri”. Questi infatti, come si è rilevato, sono rimasti ancorati, sostanzialmente, al concetto di libertà come assenza di interferenza sull’attività dei singoli: cioè, al concetto di libertà “negativa”, formulato da Berlin nell’ormai famosa prolusione di Oxford. Per Bobbio, invece, le due libertà (“negativa” e “positiva”) sono (o devono essere) “solidali”, complementari e interdipendenti, legate fra loro da un nesso indissolubile.

Occorre un equilibrato temperamento dell'una e dell'altra: temperamento, che si realizza nella "liberal-democrazia", che è, per Bobbio, "l'unica forma di democrazia effettiva". Infatti, a differenza di Berlin, che accentua la divaricazione fra le due libertà, Bobbio ritiene che sia impossibile, almeno nel mondo moderno, dare democrazia senza liberalismo: le istituzioni democratiche sono infatti, per il filosofo torinese, "un correttivo, un'integrazione, un perfezionamento delle istituzioni liberali"<sup>44</sup>.

Gli Erasmiani "puri" non hanno amato i partiti e non ne hanno fatto parte. Dal punto di vista dei partiti politici, non sono, perciò, facilmente "collocabili": essi, infatti, "amano giocare con l'ambivalenza delle loro posizioni" (p. 42). Bobbio, al contrario, ha aderito al Partito d'Azione clandestino e ha contribuito anche (ottobre 1942) a fondarne la sezione veneta. In precedenza, aveva fatto parte del movimento liberalsocialista, fondato da Calogero e Capitini. Dopo la scomparsa del Partito d'Azione (1947), Bobbio è rimasto fuori dalla vita politica attiva, dedicandosi, esclusivamente, agli studi e all'insegnamento. Ha ripreso la "battaglia politica" (30 ottobre 1966), aderendo al Partito socialista unificato, nel quale ha riposto molte speranze, presto andate deluse. Negli anni intermedi fra "azionismo" e "socialismo" unificato, ha condotto (in qualità di ex-azionista di sinistra) un'intensa battaglia culturale e politica. Memorabile è la discussione

---

<sup>44</sup> N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in Id., *Politica e cultura*, cit., p. 148.

su “liberalismo e comunismo”, svoltasi fra il 1951 e il 1955, con gli intellettuali e politici comunisti, documentata da *Politica e cultura* (1955): un libro dal quale la mia generazione ha appreso la grande virtù del dialogo e, soprattutto, a non abbandonarsi, secondo un diffuso costume dell’epoca, caratterizzata da contrapposizioni totali di schieramenti politici e sociali, al gioco delle “alternative” troppo nette. Nel 1984, il presidente Sandro Pertini lo ha nominato senatore a vita.

Per quanto concerne la loro “visione” di Marx, le divergenze sono marcate. Rispetto agli Erasmiani “puri”, Bobbio ha letto Marx in ritardo. Le ragioni di ciò sono note. Marx e il marxismo, durante il fascismo, erano temi proibiti nella scuola e nella cultura: erano consentiti soltanto temi politicamente asettici. Infatti, per quasi vent’anni, il fascismo ha sradicato il marxismo (e il socialismo) dalla vita sociale e culturale italiana, spezzandone, brutalmente, la “storia” in un “prima” e in un “dopo”, rispettivamente rappresentati da due personalità diverse per formazione e ispirazione, divise, peraltro, da profonde divergenze sulla loro “visione” di Marx: Rodolfo Mondolfo e il suo allievo (nonché mio maestro all’università di Messina) Galvano della Volpe. L’ultima voce, prima della forzata interruzione del dibattito su Marx, è stata quella di Mondolfo, che ha concluso appunto, nel 1926, la discussione intorno al marxismo e al socialismo, avviata da Antonio Labriola all’inizio del Novecento. Il primo e più autorevole teorico del marxismo, dopo l’ostracismo fascista alla cultura marxista, è stato



della Volpe. Il quale, fra il 1943 e il 1946, riaprendo il discorso su Marx e il socialismo scientifico, ha elaborato “una teoria della libertà dell’uomo totale, liberato dall’alienazione attraverso la rivoluzione comunista e riconciliato con la società non più atomizzante ma comunitaria”<sup>45</sup>.

Su sollecitazione di Zino Zini, il suo professore di filosofia al liceo, Bobbio ha letto il *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels nell’edizione compresa nel volume *La carta dei diritti*, curato da Felice Battaglia, nel 1934, quando ormai aveva compiuto venticinque anni. Il *Manifesto* di Marx ed Engels, coraggiosamente messo in circolazione da Battaglia, era un testo proibito, che non ha avuto altre edizioni, durante il ventennio fascista. Negli anni immediatamente successivi alla Liberazione, quando il marxismo era rientrato, prepotentemente, nel circuito culturale italiano, provocando un vivace dibattito, filosofico e politico, fra studiosi di diversa formazione, Bobbio vi si è trovato infatti, improvvisamente e drammaticamente, coinvolto. Pur non essendo, come si è detto, né marxista né antimarxista (provenendo da una formazione liberale, che attingeva a molte fonti, soprattutto a Croce, non ha ignorato Marx, ma non ha potuto adottarlo: è rimasto liberale, senza essere, come tanti altri liberali conservatori, antimarxista) e neppure marxologo, il dialogo di Bobbio con Marx e il marxismo (oltre che con i marxisti) si è snodato per quasi mezzo secolo: dalla recensione (1946) del libro di Popper, *The Open Society and its Enemies*

---

<sup>45</sup> N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990, p. 199.

(Bobbio è stato il primo, in Italia, a occuparsi di “società aperta e dei suoi nemici”), fino all’*Invito a rileggere Marx* (1993), testo della relazione introduttiva a un seminario (Torino, 1992) sul tema *Rileggere Marx dopo il diluvio* (cioè dopo il crollo del comunismo storico e la fine del “socialismo reale”)<sup>46</sup>. Il Marx che Bobbio predilige non s’identifica con lo “storico” e il “sociologo” (che tanto ha affascinato gli Erasmiani “puri”) e tanto meno con la sua idea di “necessità storica” (che ha attratto gli intellettuali comunisti), ma il Marx “classico” (della politica): egli ha letto, infatti, le opere di Marx, soprattutto quelle storiche e filosofiche, come ha letto i classici della politica: da Platone ed Aristotele fino a Max Weber, passando per Hobbes, Locke, Kant e Hegel.

Come gli Erasmiani “puri”, Bobbio è stato filosofo di professione e professore universitario (dal 1935 al 1972, sulla cattedra di filosofia del diritto; dal 1972 al 1984, anno della sua collocazione a riposo, sulla cattedra di filosofia della politica). Il “mestiere di insegnare” e quello “di scrivere” hanno costituito, senza alcun dubbio, la maggiore attività del filosofo torinese. Il 16 maggio 1978, a conclusione della sua ultima lezione accademica, congedandosi dagli studenti, Bobbio ha citato, significativamente, la frase con la quale, all’indomani della Prima guerra mondiale, Max Weber aveva risposto ai suoi studenti, che

---

<sup>46</sup> Un’ampia raccolta di scritti su Marx e il marxismo si trova in N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, a cura di Carlo Violi, Editori Riuniti, Roma 1997.

pretendevano da lui un orientamento politico: “La cattedra universitaria non è né per i demagoghi né per i profeti”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Cito da N. Bobbio-P. Polito, *Il mestiere di vivere, il mestiere di insegnare, il mestiere di scrivere*, in “Nuova Antologia”, cit., p. 34. La frase di Max Weber si trova nel testo della conferenza *La scienza come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*. Nota introduttiva di Delio Cantimori, Traduzione di Antonio Giolitti, Einaudi, Torino 1976, p. 29.

# <<ILLUMINAZIONI>>

**Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione**

N. 5 Luglio – Settembre 2008

ISSN: 2037-609X



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)