

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI TRIESTE

DOTTORATO in FILOSOFIA

XXII Ciclo del Dottorato

Fra libertà e giustizia. Guido Calogero dal liberalsocialismo al riformismo

Tesi in Storia delle Dottrine Politiche

Dottorando

dott. Giuliano Parodi

Coordinatore Dottorato in Filosofia

prof. Marina Sbisà



Tutor

prof. Pierpaolo Marrone

Anno accademico 2008-09

Premessa

Il liberalsocialismo si presenta come ipotesi politica nella prima metà dell'800 negli ambienti del socialismo pre-marxista, come possibile fusione fra liberalismo e socialismo, nella prospettiva di una massimizzazione dei caratteri principali delle due correnti di pensiero. Appartenenti entrambi al progressismo, liberalismo e socialismo non sembrano inconciliabili sia per la loro adesione all'industrialismo, sia per la comune opposizione alla società aristocratico-fondiarie riproposta dalla Restaurazione.

Quando, dopo il '48, l'*ancien régime* comincia a segnare il passo almeno in alcune parti del continente europeo e la borghesia liberale si propone con successo come nuova classe dirigente, le strade di liberalismo e socialismo divergono rapidamente, divenendo rispettivamente i bacini ideologici della classe dirigente e della classe lavoratrice. La riflessione di Marx accentua questa opposizione e rende incompatibili e alternative le vie del liberalismo e del socialismo, mettendo inoltre uno in successione all'altro e ponendo il socialismo come necessario sviluppo del capitalismo liberale, che si impone storicamente per primo (*cattiva empiria*), mentre Russia e Cina, attualmente, stanno forse dimostrando che il socialismo può essere, in determinate condizioni di arretratezza, un viatico per il capitalismo.

Alla luce del determinismo marxiano il sistema liberale e quello socialista sono in simmetrica opposizione: proprietà privata e libera intrapresa/collettivismo dei mezzi di produzione, sistema rappresentativo parlamentare/democrazia popolare tramite la dittatura di classe, identificazione nazionale/internazionalismo proletario, ecc. Lo sviluppo dell'industrialismo sembrava peraltro confermare Marx sulla necessità dello scontro di classe, anche se in Gran Bretagna veniva rapidamente incanalato nel sindacalismo apolitico delle Trade Unions, mentre la borghesia radicale e progressista operava per la graduale borghesizzazione di fasce via via più vaste di proletariato.

Il lungo soggiorno londinese non aiutava Marx a leggere tale realtà, che dettava un'agenda diversa per il continente, facendo del partito (invece che del sindacato) l'asse fondamentale attorno a cui far ruotare il progetto rivoluzionario, inteso come il soggetto preposto a sopportare la pesante attrezzatura ideologica del socialismo.

Stava allora al liberalismo radicale e gradualista (*Società Fabiana*) e ai suoi teorici (*John Stuart Mill*, ritenuto il possibile fondatore del liberalsocialismo) interrogarsi sulle modalità per costruire una società più giusta ed egualitaria, senza rifiutare preventivamente certe istanze socialistiche, inaugurando atteggiamenti e prefigurando prospettive che agli occhi di Marx e dei suoi seguaci servivano solo a procrastinare l'inevitabile scontro di classe e a prolungare il dominio della borghesia.

Morto Marx e fondata la II Internazionale toccava ad *Eduard Bernstein*, in campo socialista, rivedere l'applicabilità della dottrina marxista in un contesto che prevedeva la realtà della società capitalista, la prassi parlamentare del partito socialdemocratico e quella sindacale del movimento operaio, attenuandone il classismo e superandone la netta opposizione al sistema parlamentare. Si apriva così ufficialmente in seno al socialismo la lunga stagione del dibattito sulla democrazia da intendere (anche all'interno dei partiti socialisti e dell'Internazionale) in senso totalitario o in senso pluralista, ponendo quindi la questione della pratica e dei limiti della libertà.

Non mancheranno successivamente esponenti liberali e socialisti che faranno del liberalsocialismo una proposta più esplicita per una vera e propria fusione che doveva muovere dalla ripulsa del liberalismo e del marxismo tout court, che li rendevano inconciliabili; si trattava di corredare il liberalismo con istanze sociali perequative, distogliendolo dalla sua innata allergia per l'appiattimento conformista a danno dell'individuo e della sua libertà, come di aprire il socialismo alle esigenze insopprimibili della libertà individuale senza dover rinunciare alla giustizia sociale. Erano personalità tra loro molto diverse per provenienza, formazione e indirizzo quali l'inglese *T.L*

Hobhouse o, per venire in casa nostra, *Saverio Francesco Merlino*, *Rodolfo Mondolfo*, lo stesso *Guido De Ruggiero* o, in seguito, *Carlo Rosselli* e *Guido Calogero*.

Una volta rimosso il *liberismo*, che andava ricondotto al suo carattere economico, il liberalismo non aveva difficoltà alcuna ad accogliere l'intervento regolatore dello stato, fermo restando il rispetto della libertà individuale, così come il socialismo, liberatosi dal determinismo marxiano nonché dalla concezione dello stato e della società, poteva rinunciare alla collettivizzazione dei mezzi di produzione per promuovere, in ogni caso, la libertà dal bisogno come tutte le altre libertà per la totalità degli uomini. In questo modo liberalismo e socialismo, invece di dar vita ad un ibrido innaturale (il celebre "ircocervo" crociano), avrebbero esaltato quanto di meglio potevano proporre per il bene dell'intera umanità.

Stabilito generalmente l'ambito del confronto e delle contaminazioni fra liberalismo e socialismo è tuttavia necessario operare una prima netta differenziazione tra le due principali affluenze al progetto, quella del *socialismo liberale* e quella del *liberalsocialismo* propriamente detto: nella prima vanno collocate le numerose e ampie riflessioni che hanno interessato il tema del rapporto tra socialismo e libertà, un tema vastissimo e molto articolato sviluppato in ambiti riguardanti il progressismo riformista e la socialdemocrazia, che ha dato vita a diverse opzioni politiche nel corso dei decenni del secolo scorso; nella seconda si può assistere al dibattito prodotto in un ambito molto più ristretto che in Italia si connota significativamente di decisi tratti neo-idealistici, notoriamente connessi all'analisi teorica sul liberalismo, nonché alle vicende politiche collegabili al ventennio fascista.

Accanto al *socialismo liberale* di Carlo Rosselli e indipendentemente da esso, prende vita l'effimera vicenda del *liberalsocialismo* di Guido Calogero e Aldo Capitini (il cui programma viene presentato in due successivi Manifesti nel 1940 e nel 1941), che deriva dal percorso speculativo e morale, sostanzialmente personale e apolitico, dei due intellettuali. Una crescente insofferenza nei confronti del regime fascista, sfociante in un tardivo antifascismo, funge da terreno comune per Calogero e Capitini in vista di una profonda revisione del loro impegno intellettuale e della loro esistenza; se per Calogero si tratta di una svolta di carattere prima teoretico che morale, in seno alla sua opera di filosofo, discepolo di Gentile, per Capitini è invece l'accentuazione di un impegno religioso che si traduce in ambito etico e politico. E' Capitini a parlare esplicitamente di un secondo antifascismo, diverso da quello degli immediati oppositori (di cui Gobetti e Matteotti sono i più luminosi esempi), che si delinea, per quanto lo riguarda, a partire dal '37 dopo la lettura de "La crisi della civiltà" di Johan Huizinga (tradotto in Italia nel '36), la stesura degli "Elementi di un'esperienza religiosa" nel '37 e la lettura del caloggeriano "La scuola dell'uomo" del '39.

In termini generali e schematici si può sostenere che Calogero e Capitini sentano l'urgenza di una scelta etica e, insieme, esistenziale che, mentre in Calogero proviene dalla convinzione dell'inservibilità della filosofia in ambito conoscitivo, in Capitini è frutto invece di una riflessione più generale sul rapporto tra religione e vita e porta entrambi all'antifascismo e alla coniugazione politica della loro esigenza etica. Il passaggio dall'etica alla politica è dovuto in Calogero alla struttura immanentistica del suo pensiero, che permane intatta anche dopo la revisione filosofica attuata, e in Capitini alla semplice necessità di abbattere un regime politico che è la negazione delle sue convinzioni etiche.

La formazione di Guido Calogero (1904-1986), messinese di nascita ma romano d'adozione, e tutta interna agli ambienti accademici e alla Normale di Pisa, che ne fanno uno dei migliori allievi di Gentile. Bruciate rapidamente le tappe della carriera universitaria e dedicatosi sistematicamente ai problemi della logica e della conoscenza nella filosofia classica e, particolarmente, in Aristotele, Calogero si sofferma sul pensiero di Kant, Fichte ed Hegel, oltre a leggere con attenzione l'opera di

Croce e Gentile. Individuato, com'era ormai tradizione della cultura filosofica italiana, un filone fondamentale del pensiero, una "strada maestra" dalla quale non è necessario allontanarsi, avventurandosi nelle sue numerose diramazioni, Calogero sperimenta, probabilmente, la non sviluppabilità del pensiero attualista, all'interno del quale si riconosce, se non attraverso la produzione di alcune rotture nel tessuto della visione del suo maestro.

Nella volontà di condurre alle sue estreme conseguenze l'immanentismo, l'attualismo gentiliano descriveva la realtà filosofica tipica dei sistemi chiusi, che offrono, insieme ad un'interpretazione esaustiva della realtà, l'inevitabile soffocamento di ogni ulteriore prospettiva e lo scivolamento conseguente in un implicito dogmatismo: sorto contro il dogmatismo altrui, il pensiero sistematico spesso conosce a sua volta una deriva dogmatica, frutto di una sorta di circolarità del pensiero umano.

Decisamente diverso il percorso di Aldo Capitini (1899-1968), perugino di nascita, che proveniva da una formazione umanistico-letteraria ma che faceva della riflessione religiosa, non necessariamente, cristiana e cattolica, la cifra fondamentale del suo approccio alla realtà e alla conoscenza. Pur derivato da una ricerca etico-religiosa diversa ma non completamente dissimile da quella di Calogero, l'approdo di Capitini al *liberalsocialismo* appare meno teoricamente fondato rispetto a quello di Calogero, tanto da mostrarsi talora come una semplice tappa di avvicinamento verso mete e direzioni etico-politiche di altro genere.

Cartina di tornasole, prova provata del diverso orientamento dei due autori dei "Manifesti" è il diverso atteggiamento nei confronti dell'impegno politico concreto e, nella fattispecie, del Partito d'Azione, a cui Calogero aderisce, a differenza di Capitini. Il passaggio dal *liberalsocialismo* all'*azionismo* era quasi un passo dovuto, almeno per la sensibilità politica di Calogero, un passaggio evidentemente non ritenuto tale da Capitini, non tanto e non solo nel senso di una conseguenza logica nei fatti determinati dal panorama della politica italiana del momento, quanto al tipo di impegno politico configurato, difficilmente compatibile con la struttura di un partito e con le sue logiche interne.

Se da un lato allora il *liberalsocialismo*, tra il '40 e il '42 è un laboratorio di idee, una palestra in cui scaldare i muscoli, un semplice movimento d'opinione in cui sono accolti liberali, comunisti, cristiano-sociali e singoli intellettuali dalle provenienze più diverse, fino alla naturale confluenza con Giustizia e Libertà e altri nel Partito d'Azione, Capitini matura invece una posizione personale secondo cui il *liberalsocialismo* è "un orientamento social-religioso" e non aderisce al Partito d'Azione, come spiega nel suo intervento ("Orientamento per una nuova socialità") presentato al I Congresso del partito, tenuto a Firenze tra il 3 e il 5 settembre 1943.

Il rifiuto dell'*azionismo* comporta peraltro per Capitini il successivo allontanamento dal *liberalsocialismo*, vissuto e inteso come semplice orientamento e non come introduzione di metodo ad una pratica politica concretamente e storicamente definita; conseguentemente anche il sodalizio fra Calogero e Capitini era destinato a terminare dopo un tratto di strada percorso insieme, sempre da posizioni diverse, pur se reciprocamente rispettose.

L'impegno azionista di Calogero è comunque del tutto originale, più attento alla coerenza teorica di liberalismo e socialismo che alla praticabilità politica del progetto; minoritario in un partito che si rivelerà ben presto minoritario nella sinistra italiana, il *liberalsocialismo* pone come *petitio principii* l'unità e l'identità sostanziale di *libertà* e *giustizia* (da cui *liberalsocialismo*, in una sola parola senza trattino), come chiarito nel "Manifesto" del '40, in conseguenza del monismo etico di Calogero, che coniugherebbe il livello giuridico-politico all'altruismo cristiano (come sostiene Franco Sbarberi nel collettaneo, *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, '94).

Attenzione scrupolosa per la teoria non significa tuttavia distacco dall'azione politica, che Calogero svolge con passione a partire dal '44, alla liberazione della capitale, alla fase costituente, spendendosi senza risparmio nella pubblicistica e nell'attivismo politico di base, da intellettuale prestato alla politica per la realizzazione di un progetto che rispecchi quanto maturato nella riflessione di quegli anni, pagata anche con il carcere. Calogero ha, in effetti, tutte le carte in regola per ambire ad un ruolo politico riconosciuto, appartiene inoltre a quella generazione che si accinge a sostituire rapidamente gli anziani epigoni del pre-fascismo, anche se, inopinatamente, viene collocato fra costoro per il tenore della sua proposta.

Come ricorda Gennaro Sasso (nel capitolo dedicato a Calogero nel III volume di *Filosofia e idealismo*), la "precocità" di Calogero si converte rapidamente in passatezza, il giovane e brillante allievo di Gentile, che si era distaccato dal maestro e aveva garbatamente polemizzato con Croce e che si crede regolarmente allineato ai blocchi di partenza per dare il suo contributo alla costruzione della nuova Italia, è in realtà confuso con le generazioni precedenti. Nel succitato "I dilemmi del liberalsocialismo", Giovanni De Luna individua nello speciale socialismo di Calogero il motivo di questo singolare declassamento: il socialismo maggioritario nel Partito d'Azione non ha compiuto alcuna traversata del deserto in epoca fascista, non ha, pertanto, attraversato il regime, né ha mai sentito il bisogno di recuperare il liberalismo per poi emendarlo con il socialismo, ma si pone in un'ottica di rottura e rinnovamento con l'epoca pre-fascista.

Da qui deriva il sospetto se non la condanna (di un gruppo dirigente spesso indurito dall'esperienza resistenziale e non particolarmente incline alla tolleranza, oltre che talora venato da tratti settari) da parte dei socialisti del Partito d'Azione per il *liberalsocialismo* accomunato al socialismo pre-fascista, colpevole di non aver fatto né riforme né rivoluzione e corresponsabile, per un malinteso liberalismo, della dittatura.

Sostanzialmente "chiuso" nel Partito d'Azione (che avrà peraltro vita breve), il *liberalsocialismo* appare del tutto fuori strada anche se solo prende atto della netta opposizione, del profondo distacco che corre tra liberali (PLI) e socialisti (PSIUP): saldamente collocati alla destra della Costituente, i liberali, che riconoscono in Croce il loro nume tutelare, rivendicano una sostanziale continuità con l'epoca pre-fascista (sostenendo la tesi del fascismo come parentesi incidentale in un unico percorso dall'unità nazionale in poi) e subiscono l'istituzione della repubblica, essendo in larga misura monarchici; simmetricamente distanti da qualsivoglia ipotesi di *liberalsocialismo* appaiono i socialisti, che si definiscono in larga maggioranza marxisti e che coltivano in buon numero il mito di Stalin, vincitore del nazi-fascismo, come alleati/concorrenti dei compagni comunisti.

L'elemento coagulante della rottura con il passato fascista e pre-fascista, che cementava la quasi totalità dei costituenti ad eccezione della destra conservatrice, doveva risultare letale per il *liberalsocialismo* e per le ambizioni di Calogero, che si trovava nelle mani uno strumento spuntato per la temperie politica di quegli anni, del tutto inadatto a raccogliere interesse e consenso, giudicato al più un fervecchio del passato, se non un'opzione sostanzialmente conservatrice.

D'altra parte, se è opinione condivisa che la Costituzione è il risultato della cultura politica cattolica e marxista che si incontrano su un terreno predisposto dal liberalismo, non esistevano spazi oggettivi di manovra per un progetto così contro corrente. L'antifascismo di Calogero, benché rispettato, appariva algido e intellettualistico rispetto a quello della maggioranza, l'antifascismo di un professore che pure aveva fatto tutta la carriera all'ombra del regime e che solo tardivamente e per motivi suoi era passato dall'altra parte.

Duramente sconfitto con il suo *liberalsocialismo*, Calogero continuava tuttavia la sua battaglia personale, rivendicando negli anni la bontà del suo progetto e la centralità delle sue riflessioni

rispetto al dibattito inerente i rapporti tra libertà e democrazia. Dopo alcuni anni da addetto culturale all'estero, riprendeva il suo posto all'università, dando veste definitiva alla sua produzione filosofica e sviluppando quella *filosofia del dialogo* che presentava insieme come il filo conduttore dell'intera avventura filosofica dalle sue origini socratiche e come conseguenza naturale della sua personale riflessione etica. L'attenzione per le vicende politiche del paese non venivano comunque mai meno, tanto da lasciarsi coinvolgere nello sfortunato tentativo unitario fra socialisti e socialdemocratici (1966-69) e candidarsi alle elezioni del 1968.

Quanto al *liberalsocialismo*, sempre strenuamente difeso e rivendicato come propria creatura da Calogero, i tempi furono a lungo avversi, poiché doveva consumarsi per intero l'esperienza politica della DC e del PCI, i principali coeredi dalla Costituzione e soci comprimari della barca italiana nelle acque agitate della politica internazionale, dominata dai blocchi contrapposti di Stati Uniti e Unione Sovietica. Per la verità, fallito il "compromesso storico" e mai decollati i governi di unità democratica, il PSI di Craxi tentava, in tempi prematuri, di rompere il plumbeo conformismo politico con delle proposte che riecheggiavano da lontano temi non dissimili da quelli un tempo proposti dal progetto liberalsocialista.

Calogero si era però ritirato da tempo e solo il dibattito culturale, che prese avvio negli anni '80 e che doveva poi proseguire dopo i fatti traumatici dei primi anni '90, riconoscendo la centralità dei problemi fondamentali sollevati dalla riflessione comune sulle basi liberali e sociali della politica, in una fase in cui le necessità di rifondazione si confondevano con quelle di una revisione costituzionale, riconosceva al *liberalsocialismo* la sua indispensabile funzione di crocevia, anche in un'indagine che uscisse doverosamente dai confini nazionali.

La storia ha i suoi tempi e le sue esigenze mentre la riflessione teorica può vantare un'alea di relativa a-temporalità, che le consente di venir riutilizzata per la considerazione che merita quando appunto la storia abbia fatto il suo corso. Può darsi dunque che il *liberalsocialismo* calogeriano possa ancora risultare un riferimento utile, nel suo impianto teorico generale, quando la Costituzione del '48 verrà riformata, dato che le questioni sollevate dalla riflessione del suo fondatore ha l'indubbio merito di porre in luce i problemi fondamentali della politica.

Introduzione

La questione etica della *libertà* venne posta con maggiore decisione quando l'universo della *polis* greca cominciò a tramontare e l'ellenismo prima e il cristianesimo poi posero l'individuo di fronte a se stesso, pur senza escluderlo dalla collettività; d'altra parte, in quanto dotato di ragione, l'uomo, a differenza degli altri esseri viventi, fu sempre ritenuto in grado di dirigere le proprie azioni, esercitando così la propria *libertà*.

Apparve tuttavia subito chiaro ai filosofi che l'esercizio della *libertà* poteva recare danni considerevoli (danni da cui gli esseri viventi privi di ragione erano esclusi), per cui la ragione, per via dell'indirizzo corretto delle azioni e della moderazione delle passioni, svolgeva il suo compito più eminente guidando il comportamento umano. Il problema del discernimento tra il *bene* e il *male* si pose quindi da bel principio come il luogo in cui si svolgeva l'esercizio della *libertà*, venendo abbinato al parallelo discernimento tra *vero* e *falso* (a partire dall'intellettualismo etico socratico), oppure miticamente derivato dall'infrazione di un comandamento (l'"albero della conoscenza del bene e del male" della Genesi), come simbolico rito di passaggio alla maggiore età dell'essere umano.

In entrambe le suddette ipotesi il nesso *virtù/conoscenza* appare strettissimo. In termini grossolanamente schematici si potrebbe vedere nell'*intellettualismo etico* la posizione originaria di qualsiasi illuminismo razionalistico, mentre la Genesi suggerirebbe piuttosto che solo l'esperienza del *male* apre la mente dell'uomo alla conoscenza, strappandolo dalla sua innocenza primigenia e "gettandolo" nel mondo (come amano dire gli esistenzialisti). Se nel primo scenario l'esercizio della *libertà*, qualora sia saldamente guidato dalla ragione, appare univocamente destinato al successo, nella seconda visione il quadro appare meno nitido, a causa di un esercizio della *libertà* propedeutico alla conoscenza e inteso come *aggiunta* originaria e qualificante dell'essere naturale; in altre parole si tratta di due concezioni antropologiche: la prima che prevede il primato (costitutivo, oltre che valoriale) dell'*intelligenza* sulla *volontà*, la seconda che pone la *volontà* come origine dell'*intelligenza*.

Volendo proseguire nella considerazione di queste due prospettive, si può notare piuttosto agevolmente che se l'*intelligenza* precede la *volontà* l'esercizio della *libertà* è una logica conseguenza del *bene* (dell'*intelligenza*) ed è quindi a sua volta *bene*, derubricando la scelta tra *bene* e *male* come un passo successivo, che non è assolutamente in grado di inficiare la *bontà* dell'*intelligenza* (tant'è che Socrate preferisce l'atto malvagio cosciente a quello incosciente, pur tendendo ad escluderlo), mentre, se è la *volontà* a precedere l'*intelligenza* e l'*intelligenza* è posta come conseguenza di un "peccato originale", appare evidente la precedenza del *bene* e la ragione, stimolata dalla conoscenza del *male*, è l'unica speranza che ci rimane per ricondurre la *volontà* al *bene*, che si configura come un ritorno, dopo la traversata del deserto. In questo caso tuttavia la *libertà* esercitata non è affatto *bene* e potrà tornare ad esserlo in futuro solo a condizione di ricondurci al *bene* perduto (tant'è che per Agostino la *volontà* non è sinonimo di *libertà* ma di *amore* [del *bene*]).

I riferimenti alla "Genesi" e ad Agostino non vogliono in nessun caso circoscrivere al pensiero religioso e cristiano la paternità di un ragionamento che offre infinite suggestioni in direzioni molto diverse tra loro: il fatto che la *libertà* esalti se stessa solo ed esclusivamente quando indichi il *bene*, annullandosi in caso contrario, è opinione di Agostino come degli stoici, come, più generalmente, il fatto che la conoscenza sia possibile solo per contrasto interessa una significativa linea di pensiero che discende da Eraclito ad Hegel.

La questione allora della *libertà* come *bene assoluto*, contrapposta alla *libertà* come *bene relativo* al *Bene* (assoluto) può essere posta come questione in grado di avviare una riflessione sul

rapporto tra *libertà* e *bene* (o tra *libertà* e *giustizia*), riflessione che ha impegnato numerosi autori e attraversato diverse filosofie.

Se su un piano teorico il confronto tra *libertà* e *bene* per l'esercizio di un eventuale primato ruota attorno alla concezione assoluta o meno della *libertà* (sono libero sempre oppure sono libero esclusivamente quando faccio il *bene*), sul piano pratico il confronto tra *libertà* e *giustizia* (intesa come *bene*) vede la contesa del territorio tra la prevalenza della *libertà*, con la conseguente limitazione (fino alla sua eclissi totale) della *giustizia* o, viceversa, il dominio della *giustizia*, che per attuarsi limita (fino a cancellare) la *libertà*. Già evidente in una prospettiva morale il confronto *libertà/giustizia* si fa particolarmente chiaro in ambito politico, dove i regimi e i sistemi in vigore nel secolo scorso si prestano ampiamente a delinearne la realtà: i regimi illiberali inneggianti alla *giustizia*, del tutto incuranti della *libertà*, i sistemi liberali paladini della *libertà*, relativamente preoccupati della *giustizia* e, infine, una sempre più decisa riflessione teorico-politica (oltre a numerosi tentativi nella pratica politica) volta a rendere via via più praticabile il terreno comune per una equilibrata compensazione tra *libertà* e *giustizia*.

Senza voler riandare ad epoche remote, una prima decisa contrapposizione sul valore assoluto o meno della *libertà* si può far risalire al pensiero politico di Locke e a quello etico-politico di Rousseau.

Considerato uno degli iniziatori del pensiero laico-liberale, John Locke fonda il diritto di proprietà sul lavoro (non tanto dell'attuale proprietario ma dei suoi antenati), smentendo la visione secondo cui chi possiede comanda e non lavora, a differenza di chi proprietario non è ed è costretto quindi a lavorare senza comandare. Derivata dal lavoro, la proprietà assume il carattere di un *merito* (degli avi) che il nullatenente non può vantare; da questo fatto derivano almeno due conseguenze, la prima una teorica uguaglianza, risalente alla notte dei tempi e non più riproponibile (dato che gli uomini sono diversi tra loro, come il fatto che non tutti siano proprietari dimostra), la seconda - a parziale correzione della prima - il fatto che, sulla carta ma non solo, chiunque non sia proprietario possa diventarlo tramite il lavoro, emendando così verso figli e nipoti le insufficienze di padri e nonni.

Pur potendo affermare di assistere ad una democratizzazione della proprietà, con Locke si attua anche una precisa connessione tra *proprietà* e *libertà*, non solo nel senso che la principale *libertà* a cui Locke allude è la *libertà di proprietà*, ma anche e soprattutto perché, a suo dire, solo il proprietario è libero e può quindi esercitare quei poteri che derivano dal suo status, come quello di eleggere i suoi rappresentanti al parlamento. Lavoratori dipendenti ma anche mogli e figli non hanno questi diritti, poiché, non essendo proprietari, non hanno interessi da difendere direttamente, mentre, votando, il proprietario pensa anche a loro.

Lo stato liberal-parlamentare è quindi al servizio di una società di liberi proprietari che, attraverso i loro rappresentanti, legiferano al fine di non danneggiarsi reciprocamente e di trovare invece, dove sia possibile, eventuali convergenze che promuovano l'interesse comune.

Com'è noto, il ragionamento di Jean Jaques Rousseau muove proprio dall'acquisizione della necessaria disuguaglianza, sostenuta da Locke, per contestarne la bontà e individuando nel diritto di proprietà il motivo fondamentale dell'ingiustizia tra gli uomini. All'atomismo sociale, proposto da Locke e dai liberali, Rousseau oppone la sua visione olistica della società, intesa come tutt'uno, e la conseguente distinzione della *volontà generale* (unica) dalla *volontà di tutti* (semplice sommatoria della volontà egoistica di ognuno), che è la massima unità raggiungibile (di solito solo teoricamente) da un parlamento in caso di unanimità.

Ne deriva come grave ancorché problematica (dato che Rousseau opera qualche distinguo e sviluppa qualche articolazione al riguardo) conseguenza, la preferenza per la democrazia diretta rispetto a quella rappresentativa, che sarebbe espressione di una *libertà* fittizia, con buona pace dei sostenitori del sistema parlamentare.

Identificandosi con l'eguaglianza, la *giustizia* in Rousseau assume carattere ideale e appare evidentemente inaffidabile alla volontà individuale, inficiata dall'egoismo, bensì ad un'entità superiore in grado di pensare e di volere per il bene generale (*volontà generale*). La forte valenza etica del discorso politico di Rousseau mette chiaramente la *libertà* in soggezione al *bene*, per cui il suo esercizio deve sicuramente rivolgersi contro la tirannide per cessare nel momento in cui il *bene* si sia affermato, affermazione che motiva e sussume lo stesso esercizio della *libertà*. Il germe del *giacobinismo* è già evidente e la sua parabola rivoluzionaria evidentissima: lotta contro la tirannide (*male*) in nome della *libertà*, istituzione della dittatura (*bene*) che cristallizza l'esercizio della *libertà* nel raggiungimento del suo fine e ne rende conseguentemente superflua se non dannosa la pratica.

Decisamente strumentale, la *libertà* ha ragione di essere cercata e procurata solo in presenza dell'ingiustizia (*male*), che va rimossa perché moralmente inaccettabile ma il suo esercizio è provvisorio dato che cessa nel momento in cui venga assicurato un regime giusto: continuare ad esercitare la *libertà* significherebbe, alla lunga, andare contro quello stesso regime per la cui istituzione si è combattuto.

In margine a questi ragionamenti sulle dottrine di Locke e Rousseau si potrebbe notare l'esistenza di opposte sensibilità filosofiche riguardo al contrasto tra movimento/mutamento e staticità/perfezione, che metterebbe in evidenza il retroterra empiristico di Locke e quello etico/dogmatico di Rousseau e gli spazi conseguenti di *libertà* che ne derivano. Mentre l'universo di Locke è dinamico e mutevole e solo l'esercizio della *libertà* consente il continuo adattamento, necessario al cambiamento delle situazioni (da cui ne viene che il *bene* è l'esito di una costruzione imperfetta e mai conclusa), quello di Rousseau è concepito staticamente come più o meno compatibile con la *giustizia*, tanto da richiedere il cambiamento (da operare tramite l'esercizio della *libertà*) nei casi di incompatibilità e da ricondurre rapidamente al consolidamento, questa volta ispirato alla *giustizia*, riponendo cautamente lo strumento della *libertà* in luogo sicuro.

La mancata accettazione del *divenire storico/naturale*, da governare e non da sopprimere illusoriamente, potrebbe risultare il sintomo di un approccio dirimente in ordine alla differenza tra sistemi e regimi che privilegiano ora la *libertà* ora la *giustizia*.

Uno sviluppo ulteriore delle riflessioni concernenti l'uso della *libertà* riguarda la nota distinzione tra *libertà da* e *libertà di*. Si tratta, in realtà, di una prospettiva diversa per affrontare la medesima questione: concepire la *libertà* come *libertà da* significa attribuire un'ampia discrezione all'esercizio della *libertà* che deve affermarsi garantendosi spazi di espressione nei confronti di qualsivoglia autorità, istituzionalmente volta a limitarne le mosse; di contro far propria la concezione della *libertà* come *libertà di* comporta delimitare precisamente gli ambiti dell'esercizio della *libertà* al fine preciso dell'affermazione del *bene*, nel senso che *libertà* non significa fare (quasi) qualsiasi cosa ma solo alcune cose, debitamente finalizzate.

Risulta indubbiamente piuttosto facile arruolare rispettivamente Locke e Rousseau tra i sostenitori delle due diverse concezioni ma è sicuramente più interessante fare un passo avanti, nell'800, per confrontarsi con Hegel e con Mill.

La collocazione di G. F. G. Hegel a fianco della *libertà* come *libertà di* è facilmente intuibile per la decisa impronta etica della sua visione politica; pur connotata da forte dinamismo la filosofia hegeliana tende a circoscrivere a livello accidentale le variabili del mutamento (e ad escludere il

caso), per cui tutto quanto remi contro l'affermazione necessaria dello *spirito assoluto* è destinato alla condanna morale e all'emarginazione. La *libertà* è quindi un processo che coincide col farsi dell'*assoluto* e che non riguarda la singola particolarità, che può solo sintonizzarsi con l'andamento necessario dello *spirito* ed esserne parte (infinitesima e imperfetta).

Posizione diametralmente opposta quella espressa da John S. Mill che, protestando la *libertà* solo come individuale, fa sua la concezione della *libertà* come *libertà da*, in perfetto accordo con la tradizione empiristico-nominalistica del suo paese, diffidando di qualsiasi supposto interesse generale da proteggere, usato spesso come espediente per conculcare la *libertà* dell'individuo, che, per essere considerato come soggetto della sua esistenza, deve essere in grado di esprimerla completamente.

La funzione paradigmatica che può avere una breve analisi del pensiero politico di Hegel e Mill suggerisce allora l'opportunità di una sommaria disamina della loro riflessione sulla *libertà*, prima di convergere sugli sviluppi neo-idealistici del '900 italiano, che sono all'origine del *liberalsocialismo* di Guido Calogero.

IL PROBLEMA DELLA LIBERTA' IN HEGEL E IN MILL

L'introduzione ai "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel recita come segue, "Concetto della filosofia del diritto, della volontà e della libertà" e affronta in rapida successione, nel segno della coerenza interna e della coesione ideale, le definizioni e i rapporti interni tra *volontà*, *libertà* e *diritto*.

Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale* e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura. (1)

L'identificazione di *volontà* e *libertà* (intesa come semplice attributo) trova nell'ambito del *diritto* il suo luogo naturale di espressione, per cui la *libertà* non è una possibile espressione tra le altre della *volontà* ma è sussunta dalla *volontà* stessa che, in quanto è, è libera. Ne viene che il soggetto della *volontà* non può essere libero come non esserlo (si tratterebbe di una concezione estrinseca della *libertà*) ma, in quanto soggetto di *volontà*, dà voce alla sua *libertà*; naturalmente occorre convergere sul concetto di soggetto che, prima di essere un ente subordinato individuale, ha i tratti ideali e universali della *volontà in sé*, vale a dire dello *spirito assoluto*. D'altra parte,

La volontà contiene l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro pensare se stesso. (2)

appartiene quindi alla *volontà*, nella sua originale indeterminatezza, la possibilità di *pensare se stessi* (e della *volontà stessa* di essere cosciente di sé), poiché, del pari, concepire l'atto della volontà come qualcosa di altro e di successivo al pensiero (che lo determina) significa cadere in un vuoto intellettualismo, peccare di astrazione, tenendo artatamente separati momenti concomitanti nell'identità di volontà e pensiero. Da questa separazione improvvida deriva poi una concezione stravolta della *libertà*...

...questo è la libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto. E' la libertà del vuoto, la quale viene innalzata a figura reale e a passione e, rimanendo meramente teoretica, diviene nella religione il fanatismo della pura contemplazione indù, ma, volgendosi alla realtà, nella politica come nella religione diviene il fanatismo della distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale [...] Soltanto distruggendo qualcosa, questa volontà negativa ha il sentimento dell'esserci suo [...] Così ciò ch'essa si figura di volere può certo esser per sé soltanto una rappresentazione astratta, e la realizzazione della medesima soltanto la furia del distruggere. (3)

Tutto l'influsso negativo della Rivoluzione è percepibile in Hegel, pensatore della Restaurazione (orrore peraltro diffuso tra numerosi intellettuali da Comte a Cousin, da De Maistre a Constant, tra loro diversi per formazione e produzione), che non si limita tuttavia ad esecrare gli eccessi di una libertà sfociata nella violenza e nell'anarchia ma che individua la necessità logica della distruzione nella radice intellettualistica di una concezione corriva della libertà.

Una sorta di maledizione, che impedisce di edificare sulle macerie del vecchio ordine abbattuto, consegna all'insuccesso i progetti figli di questo genere negativo di libertà, atto a distruggere ma negato alla costruzione: vanamente l'idea astratta di mondi migliori si configura nei programmi di questa volontà distorta, che si appaga esclusivamente nella "furia del distruggere". Ecco allora comparire il fantasma maligno e ingannatore che suggerisce nella sottrazione

all'autorità l'affermazione della libertà, una libertà estrinseca (e perciò *negativa*) e fallace che si scaglia inopinatamente “nella distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale”: questi sono gli esiti nefasti della *libertà da* che, frutto della mera somma aritmetica di volontà accidentali, è sufficiente per distruggere ma incapace di costruire.

La *volontà*, come insieme di *individualità* e *autodeterminazione*, vive la *libertà*

come mera *possibilità*, tramite la quale esso [Io, n.d.a.] non è legato, nella quale bensì esso è soltanto perché, nella medesima, esso si pone. – Ciò è la *libertà* della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo. (4)

Indistinguibile dalla volontà, la *libertà* le fornisce la consistenza stessa, mentre per l'individuo si risolve nella mera possibilità di una (possibile) autodeterminazione, non vincolata da nulla e, pertanto, libera: se quindi la *libertà* connatura profondamente di sé la volontà, universalmente intesa, retrocede a semplice possibilità, quando si esprime a livello individuale in un'autodeterminazione (possibile e non necessaria) indifferente e residuale sul piano assoluto.

Proprio perché tale (indifferente e residuale) la libertà individuale non è autosufficienza sostanziale (concettuale), può pretendere di esserlo solo per corrivo intellettualismo, magari associandosi ad altre libertà individuali che, tramite un'unione (che è semplice sommatoria) tra di loro (sempre problematica, equivoca e temporanea), si illudono di conquistare universalità. Si tratta della dinamica delle rivoluzioni, atte, appunto, ad abbattere ma non a sostituire, in cui l'unità fittizia delle libere volontà individuali si scaglia contro la *libertà* superiore insita nell'istituzione, di cui è la “gravità” e la “sostanzialità”.

Il cuore intimamente debole della libertà individuale è del resto dovuto alla dimensione stessa della *possibilità* (indifferente) che viene elevata erroneamente a realtà (se non a necessità), dimostrando così la sua intima inconsistenza e la sua inettitudine al compito, esorbitante le sue forze, che si attribuisce...

Il contenuto medesimo [dato dalle determinazioni della sua natura, n.d.a.] è pertanto per la riflessione dell'Io entro di sé soltanto un contenuto che può essere come il mio e anche no, e l'Io la *possibilità* di determinarmi a questo o ad altro, - di scegliere tra queste determinazioni, da questo lato per l'Io medesimo esterne. La libertà della volontà secondo tale determinazione è *arbitrio* – nel quale sono contenute queste due cose, la libera riflessione astratta da tutto e la dipendenza dal materiale e contenuto dato interiormente o esteriormente. [...] ne segue che l'arbitrio è l'*accidentalità* come volontà. (5)

Il fallimento di certe azioni anche collettive e coordinate poggia sul vizio di fondo dell'elevazione ad universalità di mere individualità, che si reggono sull'arbitrio della possibilità e sono appunto destinate a finir male; il fatto di poter procedere indifferentemente in qualsiasi direzione rende insignificante un processo e lo mantiene nella dimensione della possibilità, dove tutto è, appunto, possibile ma nulla necessario. Anche la volontà conosce dunque la regola della casualità arbitraria e accidentale quando la sua sostanzialità si riduca a libertà individuale, quando cioè faccia della mera licenza la regola del suo agire e quando ciò accada ecco che invoca universalità, seppure si tratti solo, ancora, di un'universalità formalmente intesa, un'esigenza astratta di compiutezza e di senso non ancora pienamente cosciente di sé.

Ma la verità di questa universalità formale [...] è l'*universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà*. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa, intesa come forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea. [...] L'autocoscienza, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante sé* nella volontà. Qui è il *punto nel quale divien chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà. (6)

“Il punto divien chiaro”, per esplicita ammissione di Hegel poiché, non riguardando la filosofia qualcosa di dato, ma essendo il ripensamento da parte della ragione del percorso compiuto da se stessa, non può esserci scarto tra “l’intelligenza pensante la volontà e [la] verace, libera volontà.” D’altra parte il percorso stesso della ragione è il frutto della mediazione della ragione con se stessa, generante mediazione (logica) e immediatezza (natura), che la scienza filosofica coglie nel dispiegarsi del suo sviluppo dialettico.

La *libertà* quindi o muove nella logica interna dello *spirito assoluto* o non muove affatto, o s’intona alla direzione e alla volontà universale o si disperde velleitaria e dannosa nei mille rivoli dell’accidente, facendosi insensata e inefficace.

Appartiene tuttavia alla *Moralità* il momento in cui la volontà soggettiva, sorretta da una libertà meramente astratta, si fa volontà oggettiva, esprimendosi nella concreta *libertà* possibile solo attraverso il *bene*

Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto la volontà *riconosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il *suo* [...] La volontà soggettiva intesa come immediatamente per sé e distinta dalla volontà essente in sé è perciò astratta, limitata e formale.

Il *bene* è l’idea, come unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare* [...] la *libertà realizzata*, *l’assoluto scopo finale del mondo*.

Il bene ha col soggetto particolare il rapporto d’esser l’*essenziale* della sua volontà, la quale quindi vi ha senz’altro la sua *obbligazione*. Poiché la *particolarità* è distinta dal bene e rientra nella volontà soggettiva, ne segue che il bene ha dapprima soltanto la determinazione della *essenzialità universale astratta*, - del dovere; - a cagione di questa sua determinazione il *dovere* deve venir compiuto *per il dovere*. (7)

Nel momento in cui il soggetto si fa soggetto morale, sentendo in sé la contrapposizione fra bene e male e superando il momento meramente estrinseco del *Diritto*, come forza che gli impone il rispetto della legge, il problema della *libertà* assume i suoi connotati corretti, in stretta relazione con il problema del *bene*. In questa luce si risolve anche il problema del rapporto tra libertà individuale e universalità poiché, appartenendo il *bene* all’universalità, ne viene che la *libertà* può aspirare all’universalità solo quando si faccia carico del *bene*. Dacché solo l’universalità è in grado di valorizzare e interpretare degnamente la *libertà*, qualsiasi altra malintesa forma di espressione particolare della volontà non può che essere male.

In piena coerenza con la sua visione immanentistica, Hegel coglie una totale consonanza tra *libertà* e *bene*, che procedono compatti, tramite la dialettica dello spirito assoluto verso il suo completo dispiegamento nella realtà: tutto quanto ostacoli, distolga, devii da tale procedimento non può che essere errore e male in una riproposta e stringente versione di intellettualismo etico. La volontà che si esercita *prima* della scelta necessaria del *bene* si riduce dunque ad un momento propedeutico solo teoricamente (astrattamente) concepibile e non è espressione di *libertà*, la quale si configura solo nel riconoscimento e nell’opzione per il *bene*; chiamare poi libertà l’eventuale deprecabile e dissennata opzione per il male equivale muovere volutamente nella direzione sbagliata e quindi usare contraddittoriamente della *libertà*.

L’intrinseca contraddizione di una scelta del genere e di un concetto improprio di libertà non risale soltanto al legame suddetto tra *bene* e *libertà* ma ha una sua più profonda ragione nell’annullamento stesso della *libertà* una volta optato per il male. Non si tratta, naturalmente, di cadere nel manicheismo, Hegel è ben d’accordo con Agostino (e con Parmenide) nell’identificazione del male con il nulla, per cui non optare per il *bene* (piuttosto che optare per il male) comporta la nullificazione della *libertà*, sconfitta dall’assunzione del particolare al posto dell’universale. Cade appunto in questo errore grave e insensato chi pretenda di esercitare la *libertà* nella scelta tra bene e male, come se fosse effettivamente dato alla *libertà* di scegliere tra due opposti (che si scompongono immediatamente in un’infinità di casi intermedi); alla base di questo errore c’è (come sempre) un approccio scorretto alla realtà come data ed estrinseca dal soggetto,

approccio che comporta la (risibile) centralità del soggetto stesso (come soggetto di libertà) che giudica di un mondo in cui regna sovrana assoluta l'accidentalità e in cui vanamente (per induzione) si tentano raggruppamenti improbabili di aspetti buoni da opporre ad aspetti cattivi, vagando senza fine nella confusione dell'opinabilità e del soggettivismo brado.

Appare allora evidente l'inconsistenza di una concezione della *libertà* come *libertà da*, che si esprime corvivamente contro un'autorità estrinseca ed inesistente in nome e in difesa di una supposta autonomia. Hegel non si muove in un mondo di pure forme, d'altra parte ritiene che un'autorità particolare (e pertanto ingiusta) non possa semplicemente sussistere, per cui considera le autorità istituite come portatrici (imperfette) di volontà e libertà universali e quindi consonanti (sebbene incompiutamente) con l'assoluto. Il fatto allora di opporsi all'autorità (rivendicando così la propria *libertà da*) mantiene nella dimensione particolare/accidentale del *nulla* e dell'indistinto in cui qualunque battaglia è inevitabilmente insieme giusta e sbagliata, in cui ogni progresso è anche un regresso e in cui, in definitiva, la libertà sconfinata nella schiavitù.

La volontà libera trova dunque la sua ragione di essere solo ed esclusivamente nella piena identificazione con il *bene*, valorizzando e ottimizzando così le sue potenzialità che concorrono nell'edificazione dell'assoluto: si tratta patentemente di un'univoca *libertà di* (concorrere), monisticamente intesa, tanto da smascherare il "famigerato" detto che "il fine santifica (giustifica) i mezzi"...

in tanto è un'espressione tautologica, in quanto il mezzo è appunto ciò che non è niente per sé bensì è a cagione di altro, e quivi, nel fine, ha la sua determinazione e il suo valore [...] Ora, ciò che a tale determinazione viene contrapposto nel fine che dovrebbe levare al diritto la sua natura, il fine santo, non è nient'altro che l'*opinione soggettiva* su quel che sia buono e migliore. Ciò che ivi accade, è la stessa cosa di quando il volere si ferma a ciò che è buono astrattamente, di quando cioè ogni determinatezza, essente in sé e per sé e valida, del bene e del male, del diritto e dell'illecito, vien tolta, e questa determinazione viene ascritta al sentimento, al rappresentare e al libito dell'individuo. – L'*opinione soggettiva* viene infine espressamente enunciata come la regola del diritto e del dovere allorché *la convinzione che tiene qualcosa per giusto* dev'essere ciò da cui venga determinata la natura etica di un'azione. (8)

Può essere interessante chiosare questo passo che commenta e boccia il "famigerato" assunto attribuito a Machiavelli, interessante perché, come noto, Machiavelli non si sogna di consentire a chiunque tale libertà ma al solo principe (stato), cos'è allora che irrita profondamente Hegel? non potrebbe convenire anche lui sul fatto che all'individuo particolare non è permesso quanto invece è lecito a chi opera per il bene generale dello stato?

Machiavelli ha l'indubbio merito di individuare tra i primi la dimensione generale (dello stato) senza dedurla dal trascendente, ma il suo naturalismo non gli nasconde che lo stato non è un'entità mistica e coincide con il principe. Ora Hegel recalcitra di fronte alla brutale realtà della cosa e quindi si mantiene volutamente sul piano del particolare per il particolare, avendo facilmente ragione, ma evita di affrontare la questione concernente il modo in cui lo stato si esprime nella sua universalità. Ciò che Rousseau aveva in parte intuito e che il giacobinismo aveva chiaramente manifestato - vale a dire che la *volontà generale* finiva col coincidere con una dittatura personale - viene ignorato da Hegel che mantiene il suo discorso sul piano logico/ontologico.

Si potrebbe replicare che è l'*astuzia della ragione* a servirsi temporaneamente di singoli uomini (che vedono coincidere il loro volere, per un breve tratto di strada, con quello dell'assoluto) per poi disfarsene e, naturalmente, solo a processo avvenuto si potrà capire dove, come e quando lo spirito sia intervenuto; anche in questo caso tuttavia Machiavelli resiste valorosamente poiché è la *fortuna* a stabilire la bontà di un'azione e lo si può appurare solo in conclusione. L'orrore di Hegel, la sua forte stroncatura può allora assumere i caratteri della vertigine, quella che ci coglie quando, per una sorta di circolarità della ragione, sospettiamo l'idealismo più puro mascherare il naturalismo più bieco.

Chiarito allora che la distinzione insussistente tra fini e mezzi non va posta e collocato il *bene* (a cui va riferita rigorosamente la *libertà*) in una dimensione recuperabile nel passato, ancorché immanentemente presente, possiamo pervenire alla definizione secondo cui “L’eticità è l’idea della *libertà*, idea intesa come il *bene vivente*” (9) e alla conclusione che “l’idea della *libertà*” si esprime nella dottrina dei doveri e trova la sua estensione nello stato poiché...

Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o *libertà astratta*, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l’individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva... (10)

Ecco spiegato come *fare il bene* (dovere) coincida con la *libertà* e come la difesa insensata di una presunta (e inesistente) *libertà* individuale ci lasci schiavi della nostra misera natura o insoddisfatti (e depressi) per i modesti risultati raggiunti a fronte di un forte impegno morale (individuale): nell’adempimento dei propri doveri l’individuo raggiunge la sua “*libertà sostanziale*” che si esplica nello stato che è “*realtà dell’idea etica*” (11).

Libertà di dunque, *libertà di fare* il proprio dovere nell’ambito ristretto della nostra individualità e nella coscienza di fare l’unica cosa sensata al mondo, esercitando pienamente e razionalmente la nostra *libertà* e, nello stesso tempo, la *libertà di* costituire lo stato, come entità confluyente di individualità ben intese e indirizzate.

Lo stato come risultato, come deduzione intellettualistica di famiglia e società civile, ha il carattere dell’immediatezza (e della visibilità) ma, al di là di quanto appare, lo stato è il fondamento che ci rivela la sua mediazione sottostante, rivelandosi nella sua pienezza etica, di modo che solo la *libertà* compiuta e realizzata dello stato ci consente di vedere la *libertà* astratta e iniziale del diritto. Allo stesso modo l’eticità elementare e chiusa in se stessa della famiglia è comunque resa possibile dall’eticità compiuta dello stato, in quanto è la pervasività dello stato che consente l’immediatezza delle “sfere ideali” di famiglia e società civile.

Se la famiglia è l’eticità chiusa nel suo concetto” ed espressa nello spontaneismo sentimentale, la società civile è il luogo della *libertà soggettiva*, espressa dallo stato di diritto (tant’è che Croce individua nella società civile lo stato liberale), che non può tuttavia risolversi nella *libertà* dei singoli, dato che lo stato moderno nasce dalla compenetrazione di soggettivo e oggettivo. Dopo il cristianesimo l’oggettività antica non è più pensabile ma il soggettivismo, che sfocia nella cattiva infinità, va ugualmente rifiutato in favore di un esercizio della *libertà* inteso come mediazione tra l’opera della ragione e l’arbitrio.

Se la famiglia allora ci mostra la *libertà* immediata del sentimento, lo stato manifesta la *libertà* mediata della ragione, attraverso la *libertà* dimidiata della società civile, che è tuttavia formale a differenza delle prime due (sostanziali); qui si dividono il filone liberale, derivante da Hegel, da quello totalitario: il primo, ancorato alla società civile, volto a preservare la sfera individuale, il secondo intento ad indicare le insufficienze le negatività della società civile, rifiutata come condizione finale.

Dalla società civile può emergere allora uno “stato dell’intelletto”, uno stato che con la sua “dura infinità” risulti inconciliabile con la materia vivente; vi è nel “filone liberale” la convinzione che la *libertà* formale o soggettiva non raggiunga l’universale, dato che l’universalità che conosce è esterna alla particolarità (da cui non può staccarsi); ma, per i sostenitori del totalitarismo, quando non si colga lo stato come “unicum” ma si intenda come somma di parti (cosa da cui guardarsi) si regredisce alla plebe e alla concentrazione della ricchezza in poche mani: a quel punto la razionalità della società civile, che doveva condurre allo stato, è definitivamente compromessa poiché il potere di uno stato atomizzato viene disperso in particolarità che ne fanno uso per limitarsi reciprocamente.

Preoccupazioni, come si vede, opposte che tuttavia ripropongono puntualmente la prevalenza della *libertà* sulla *giustizia* o della *giustizia* sulla *libertà* e che ruotano entrambe attorno all'individuo, da preservare nella sua individualità (libera) o da superare (annullare) per il comune interesse, presente in un fine superiore (e giusto): da una parte l'insuperabilità (etica) dell'individuo, dall'altra la tensione (etica) verso una meta superiore per il raggiungimento della quale l'individuo deve essere disposto a sacrificarsi per il bene generale e, quindi, suo proprio.

L'argomento di questo saggio non è la cosiddetta libertà della volontà, così inopportuna contrapposta a quella che in modo improprio viene definita dottrina della necessità filosofica, ma la libertà civile o sociale, ossia la natura e i limiti del potere che può essere esercitato legittimamente dalla società sull'individuo (12)

L'incipit dall'introduzione dell'opera di Mill "Sulla libertà" non può essere più tranchant rispetto a quanto letto finora in Hegel. Il quadro di riferimento generale è rifiutato come presupposto utile ad una riflessione utile: la libertà non va intesa come concetto metafisico, attorno al quale strologare, e non va collegata con la volontà o con la necessità (a cui, solitamente ma non sempre [vedi Spinoza] viene contrapposta) ed è semplicemente ciò che comunemente noi indichiamo come libertà, vale a dire quello che possiamo o non possiamo fare, ma in una prospettiva immediatamente ribaltata, dato che premia la centralità dell'individuo sulla società e si prefigge di delucidare i limiti d'intervento della società (autorità) sull'individuo stesso (libertà).

Se Mill invita a leggere la storia intera tramite il binomio *autorità/libertà*, è, del pari, lesto a metterci sull'avviso "*al pari delle altre tirannie, [della] tirannia della maggioranza*" (13), ben più sofisticata e moderna, rispetto agli altri generi di tirannia, che germina nel conformismo violento e democratico, già denunciato da Toqueville. Detto ciò, Mill non tarda ad indicare la liceità "*dell'interferenza degli uomini sulla libertà di azione di ciascuno*" (14) nell'*autoprotezione* che è "*l'unico motivo per cui il potere può essere legittimamente esercitato su qualsiasi membro della comunità*" (14).

Può essere interessante notare al riguardo come Mill, in ossequio ad una sorta di nominalismo particolaristico primigenio, parli semplicemente di uomini abilitati o meno ad intervenire su altri uomini e rifugga da termini come società e, tanto meno, stato. Non dobbiamo tuttavia pensare ad una realtà atomizzata (che tanto preoccupa Hegel) ma ad una società di individui in libera associazione, che si aggregano e si disgregano per fini temporanei e particolari, che danno origine ad una collettività dinamica e mai totalizzante. Storicamente derivanti della tolleranza religiosa muovono dunque in Inghilterra le libertà (al plurale, come ogni cosa) religiosa e di coscienza, di espressione, di azione, di ricerca, di associazione, di stampa, ecc.

In un mondo così strutturato l'errore è accettato serenamente (pur nell'impegno di renderlo sempre meno incidente), nella consapevolezza di quanto sia paralizzante la paura di sbagliare; risulta quindi normale che determinate iniziative vengano abbandonate per poi riprenderle, in un continuo adattamento alla situazione, che non depona a sfavore di quanto elaborato teoricamente ma che corregge, strada facendo, ciò che va corretto, senza presunzione e senza demotivazione, nella convinzione di non poter chiudere mai, una volta per tutte, il discorso. Pretendere di farlo poggerebbe su una presunzione di infallibilità, che è il modo in cui solitamente si esorcizza la paura di sbagliare...

All'umanità non si ricorderà mai abbastanza che c'è stato un uomo di nome Socrate che è entrato in un memorabile contrasto con le autorità legali e l'opinione pubblica del suo tempo[...] Questo maestro [...] fu mandato a morte da i suoi concittadini dopo una condanna per empietà e per immoralità [...] C'è da credere che il tribunale lo ritenne

colpevole di queste accuse in perfetta buona fede, condannò a morte come un criminale l'uomo che, probabilmente, più di ogni altro fino ad allora aveva meritato la gratitudine dell'umanità.

Da qui passiamo all'unico altro esempio di iniquità giudiziaria la cui menzione, dopo la condanna di Socrate, non costituisce una banalità: l'evento che si svolse sul Calvario più di diciotto secoli fa. [...] Gli uomini non solo non riconobbero il loro benefattore, ma lo scambiarono per l'esatto contrario di quello che era, e lo trattarono come quel fenomeno di empietà che oggi essi stessi rappresentano a causa del trattamento riservatogli. [...] Costoro, stando alle apparenze, non erano malvagi né peggiori di quanto gli uomini lo siano in generale, caso mai è vero il contrario; erano uomini che possedevano pienamente o addirittura in misura eccessiva i sentimenti religiosi, morali e patriottici del loro tempo e del loro popolo... (15)

Sono passi in cui Mill dà un tipico esempio di *understatement* come arte della minimizzazione filosofica di scuola inglese, non tanto nell'associazione Socrate/Cristo, ampiamente usata se non abusata, quanto nella capacità di ridurre una vicenda alle sue componenti essenziali, senza farsi minimamente carico di eventuali conseguenze del suo ragionamento, perché non concernenti il suo discorso: se Cristo avesse potuto godere della libertà di cui aveva diritto (come ne ha diritto ogni uomo), se uomini timorati della legge non avessero ecceduto nel loro zelo per il bene presunto della comunità e si fossero limitati ad agire, com'è giusto, solo in caso di violenze o cattive azioni o tentativi di privazione della libertà altrui da parte di Gesù, quel deprecabile "evento che si svolse sul Calvario più di diciotto secoli fa" non ci sarebbe stato, sostiene Mill (che non faticiamo a immaginare mentre sorseggia il suo tè al club), assieme al cristianesimo e a tutto il resto, aggiungiamo noi.

La conoscenza (e il rispetto) dell'opinione altrui, in una specie di socratismo rovesciato, è per Mill l'unico antidoto in nostro possesso contro la tentazione di infallibilità in cui incorriamo continuamente in modo peraltro sciocco, dato che chi conosce esclusivamente la propria opinione su un argomento ne sa ben poco. E ancora una volta Mill tuttavia avverte che il vero problema risale alla pretesa di chiudere, di concludere, di finirla con qualche cosa una buona volta, come se ciò fosse possibile, mentre non lo è "*La tendenza fatale degli uomini di smettere di pensare a una cosa non appena non sia più dubbia, è la causa della metà dei loro errori*" (16).

Ci sono poi eminenti esempi di tendenze collettive ad abbracciare pressoché unanimemente un'opinione comune ed è allora che il pensiero divergente diventa prezioso per una società...

Così nel diciottesimo secolo – quando la quasi totalità delle persone istruite, e tutte quelle che da costoro venivano guidate, erano perse nell'ammirazione di ciò che è chiamata civiltà e delle meraviglie della scienza, della letteratura e della filosofia moderne e sopravvalutavano di molto l'insieme delle differenze tra gli uomini moderni e quelli antichi, con la convinzione che tutte queste differenze andassero a loro favore -, ebbero l'effetto di uno shock salutare i paradossi di Rousseau... (17)

nella consapevolezza che nell'idea più strampalata è custodita parte della verità, alla cui costruzione non si può mai finire di lavorare nel serrato confronto con gli altri. Se allora la *verità* è questa realtà multiforme scaturente dal confronto di opinioni, appare evidente in che modo la *libertà individuale* si metta al servizio di tutti e quanto sia preziosa per il bene di tutti. Ne viene così che la libertà dell'individuo consiste nel poter avere opinioni, nel poterle esprimere e nel poter far seguire atti alle sue opinioni: si tratta poi di disciplinare armonicamente tutto ciò senza impedirlo e senza che diventi di impedimento o di pericolo agli altri

L'opinione secondo cui i commercianti di grano sono degli affamatori dei poveri, o secondo cui la proprietà privata è un furto, dovrebbe rimanere indisturbata finché viene diffusa attraverso la stampa; ma può incorrere giustamente in sanzioni se viene indirizzata, verbalmente o con dei cartelli, a una folla esasperata che si trova radunata davanti alla casa di un commerciante di grano. (18)

Uno stato etico è quindi un'organizzazione che regola la libertà di opinione e di azione degli individui senza interferire se non per garantire la correttezza di comunicazioni e iniziative ma Mill non parla né di stato né, tanto meno, di stato etico, mantenendo l'aplomb del nominalista di fronte agli universali; lo stato liberale è semplicemente quello che si preoccupa di garantire la libertà, l'alternativa è fornita esclusivamente da stati autoritari in cui la libertà viene esercitata solo da alcuni: il rapporto tra individuo e collettività muta a seconda dei casi e nello stato liberale sicuramente più complesso e articolato.

Considerare il rispetto della libertà individuale come causa di disordine collettivo è un modo sbrigativo per motivare la necessità dello stato illiberale a cui viene delegata la pratica della verità e del bene, sottratta agli individui per incompetenza ma per Mill la verità (sempre *in fieri*) e le azioni (più o meno giuste) che alle diverse opinioni si ispirano o sono frutto di individui (magari organizzati ma sempre individui) o non sono. La raffinazione di una volontà migliore, perché collettiva e dovuta al sacrificio di interessi particolari (*volontà generale*), che può leggere in Rousseau, o l'ottimizzazione delle libertà affermative individuali nello stato, come vuole Hegel, sono semplici fantasie o, al più, visioni mistiche a cui difficilmente si può affidare una riflessione riguardante la società.

Tutto quanto porti alla limitazione dell'individuo e alla sua massificazione preoccupa Mill, saldamente convinto che solo dallo sviluppo libero dell'individualità la collettività possa trarre beneficio, così come l'eccentricità può sfociare nella genialità (di cui la comunità approfitta) mentre il conformismo è sicuro viatico per la mediocrità...

Un movimento del genere ha preso forma ai nostri giorni: si è fatto molto per rendere più regolare la condotta e scoraggiare gli eccessi, e dappertutto si propaga uno spirito filantropico che nello sviluppo della moralità e della moderazione dei nostri simili trova il suo principale campo di applicazione.

Questa tendenza del nostro tempo spinge la popolazione ad essere più disposta di quanto non fosse in passato a prescrivere regole generali di condotta, e a far sì che ognuno si conformi al modello accettato. (19)

e tutto perché la maggioranza tende a cautelarsi di fronte a fantomatici pericoli provenienti dalle minoranze o da singoli, imponendo i propri costumi per il solo motivo che le sono propri. Numerosi e subdoli sono i modi in cui, in nome del bene presunto, si tende alla limitazione impropria della libertà, dallo stato totalitario alla società vittoriana, tanto preoccupata per la pubblica moralità. Il pensiero di Mill si fa radicale di fronte a qualsiasi attacco all'individuo, ricorda i pericoli dell'omologazione e chiarisce che i cosiddetti "doveri verso se stessi", attraverso il rispetto dei quali un individuo si renderebbe accetto alla società, non sono obblighi, per cui

Se un individuo non ci piace, possiamo esprimergli la nostra avversione, e stargli lontani come da qualcosa che ci ripugna, ma non per questo dobbiamo sentirci in diritto di rendergli la vita difficile. (20)

parole in cui emerge chiara la distinzione tra un comportamento individuale lecito o illecito, assieme al rifiuto di provvedimenti collettivi, sempre illeciti se l'individuo che ci ripugna non ci danneggia. La società si occupa doverosamente degli individui nella prima parte della loro vita (tramite l'educazione) con un intervento severo e rigoroso ma con il fine di formare individui liberi, emancipandoli quindi, a fine curriculum, dagli obblighi fin lì sopportati: il rispetto temporaneo di quegli obblighi è funzionale alla formazione di una coscienza libera, mentre il loro mantenimento risulterebbe contraddittorio e genererebbe una società di sudditi.

La società che Mill considera è già in buona misura conformata in questo modo ma le insidie non mancano perché persiste un *sistema di controllo morale* contro la libertà individuale

... Costoro insegnano che una cosa è giusta perché è giusta; perché sentiamo che è così. Ci dicono di cercare nelle nostre menti e nei nostri cuori le norme di condotta che rappresentano un obbligo per noi e per tutti gli altri [...] una

delle tendenze umane più universali è quella di allargare i confini di quello che può essere chiamato sistema di controllo morale fino ad intaccare la libertà indubbiamente più legittima dell'individuo. (21)

Priva di universalità, la morale cessa di essere collettiva, se non nei limiti del rispetto dell'individuo, limiti che vanno, appunto, collettivamente condivisi, eppure Mill nota, in singolare sintonia con Nietzsche, la presenza di questa tendenza universale (questa sì) di darsi e di imporre regole costrittive, dovuta forse al timore dell'individuo per il suo simile, timore peraltro ampiamente indagato da Hobbes. Questa particolare fobia colpisce le società quanto più liberi vedono gli individui nel loro seno e sono quindi presumibilmente destinate a crescere in modo direttamente proporzionale all'emancipazione degli individui nelle società moderne. Puritani e proibizionisti di ogni genere vengono pertanto duramente criticati da Mill che formalizza in due massime i suoi intendimenti

Le massime affermano, in primo luogo: l'individuo non è responsabile presso la società per le proprie azioni, fin quando queste non riguardano gli interessi di nessun altro eccetto lui stesso. Le sole misure attraverso cui la società può esprimere legittimamente la propria avversione o disapprovazione per la condotta di un individuo, sono quelle di consigliare, informare, persuadere e fare in modo che gli altri lo evitino, qualora ritengano ciò necessario per il loro bene. In secondo luogo: l'individuo è responsabile per quelle azioni che pregiudicano gli interessi degli altri, e può essere soggetto a pene sociali e legali qualora la società ritenga che l'una o l'altra misura sia necessaria per la propria protezione. (22)

Prostituzione, alcolismo, gioco d'azzardo e altre forme di autolesionismo vanno scoraggiate ma non perseguite e la persuasione (istigazione) o dissuasione vanno colpite solo quando mosse per interesse, mentre resta chiaro che non si è costretti ad essere liberi (lecito legarsi, ad esempio, nel vincolo matrimoniale come scioglierlo) con l'eccezione della schiavitù volontaria, poiché, in questo caso, non si è liberi di non essere liberi.

Concernente alla libertà individuale il senso della giustizia, svanisce il concetto secondo cui la libertà è tale solo nel perseguimento del bene, come evapora l'idea stessa di una *libertà di*, in quanto naturale conseguenza della *libertà da* e da questa non separabile ma ridotta a semplice suo prolungamento e applicazione.

Fin qui "*On liberty*", l'esempio forse più radicale di riflessione sull'individuo e i suoi diritti che l'800 ci presenti, Mill, tuttavia, non si sottrae alla necessità di pensare all'individuo nella concretezza dei suoi bisogni, né tralascia una prospettiva collettiva (intesa non olisticamente ma sempre come insieme di individualità), quando gli appaia più consona ai temi affrontati.

Ciò avviene in alcuni scritti milliani ma, forse in modo più sistematico e completo, si trova soprattutto nei ponderosi "*Principi di economia politica*", scritti tra il 1845 e il 1847 e pubblicati nel 1848, undici anni prima di "*On liberty*".

Nel secondo dei cinque libri che compongono i "*Principi*", dedicato alla "Distribuzione", Mill ragiona a lungo sulle cause dei bassi salari, che ritiene in ogni caso vincolati ai profitti, e le collega alla sovrappopolazione, mettendole in rapporto alla demografia e facendo propri i principi del malthusianesimo. Quindi con un atteggiamento che risente del paternalismo assistenzialistico britannico, asserisce con crudezza pedagogica: "*Ognuno ha diritto all'esistenza [...] Ma nessuno ha diritto di mettere alla luce creature, perché vengano mantenute da altri*" (23), anche se poi sembra configurare i tratti di una possibile sanatoria

Al fine di mutare le abitudini dei lavoratori è quindi necessaria una duplice azione (rivolta simultaneamente alla loro intelligenza e alla loro povertà). La prima cosa necessaria è un'efficace istruzione, su base nazionale, dei figli delle classi lavoratrici; e insieme a questa, una serie di provvedimenti che eliminino l'estrema povertà per un'intera generazione" (24)

Appare allora evidente che la libertà individuale, lungi dall'essere un moloch a cui tutto sacrificare, viene decisamente circoscritta a coloro che, lockianamente, non sono indipendenti (proprietari), anche se, a ben guardare questa limitazione, è l'unica condizione per far sì che un giorno possano esserlo. "Mettere alla luce creature, perché vengano mantenute da altri" non è affatto, per Mill, espressione di libertà ma solo un atto irrazionale che condanna l'individuo all'indigenza (sua e dei suoi figli) e costringe la società a soccorrerlo, una situazione che non può perpetuarsi e che va risolta.

La libertà individuale corrisponde all'indipendenza economica, uno stato a cui tutti hanno diritto di ambire e per l'ottenimento del quale devono essere messi nelle condizioni di perseguirlo; concedere libertà agli indigenti significa fare l'esatto contrario, condannandoli alla loro condizione di dipendenza e preparando ai loro figli un destino identico.

Riconosciuta la logica incontrovertibile del profitto, Mill, sulla scia del padre e di David Ricardo, disegna una stringata *teoria del plus-valore*, sostenendo che il profitto non deriva, come può apparire superficialmente, dalla differenza tra la produzione/acquisto e la vendita ma "*La causa del profitto è che il lavoro produce più di quanto richiede per il proprio mantenimento*" (25), se non che restituire al lavoratore questa differenza significa bloccare un processo virtuoso, poiché solo il profitto del capitalista si traduce nel benessere di una società, posizione questa che potrebbe mettere seriamente in dubbio la visione di Mill come proto-liberalsocialista (26).

Opporre Mill a Marx in quel medesimo 1848, che è anche l'anno del "*Manifesto del partito comunista*", facendone un economista di scuola liberale sarebbe facile ma anche semplicistico: la teoria del plus-valore è, d'altronde, successiva ma per Mill (in cui non si affaccia nemmeno la possibilità di tornare ai lavoratori il frutto del moltiplo) distribuire sotto forma di salario la ricchezza prodotta dal lavoro sarebbe un'operazione a somma zero e quindi neanche socialmente giustificabile, soprattutto se si tenga conto che è sbagliato per Mill equiparare i salari al costo del lavoro (che non si riduce ai salari) e, tanto più, la produttività alla produzione (che non è, in quanto tale, sempre conveniente).

Nel quarto libro dei "*Principi*", che si occupa dell'"Influenza del progresso della società sulla produzione e sulla distribuzione", si prefigura una situazione di economia stazionario/matura e si mette in guardia rispetto ad un'ottica limitata basata sulla

sproporzionata importanza attribuita al semplice aumento della produzione, e nel fissare invece l'attenzione sui due fini desiderabili di una migliore distribuzione, e di una più larga remunerazione del lavoro. [...] Che la produzione complessiva aumenti in senso assoluto o no, è una cosa alla quale, una volta raggiunto un certo ammontare, né il legislatore né il filantropo devono sentirsi molto interessati; ma che essa aumenti rispetto al numero di coloro che vi partecipano è invece di estrema importanza. (27)

Ecco allora che se una redistribuzione impropria e prematura rischia di bloccare la produzione di ricchezza, portando tutti (nelle debite proporzioni) ad una maggiore povertà, qualora sia stato "raggiunto un certo ammontare" diventa equo ed anche economico fare in modo che cresca il numero di coloro che possono partecipare del benessere. E' facile immaginare che non sentiremo mai Mill usare il termine *classe* (per lui avvilente l'individuo che ogni lavoratore è) ma è, d'altra parte, doveroso sostenere come alluda proprio ai lavoratori; il progressismo gradualista del vittorianesimo è tangibile, la crescita lenta ma inarrestabile del tenore di vita della popolazione facilmente intuibile come, del resto, la concezione imperiale delle colonie relegata a discorso puramente economico, completamente espunta da considerazioni etico-politiche.

Il miglioramento delle condizioni di vita, grazie ad una migliore distribuzione della ricchezza, non è inteso come banale aumento salariale ma visto in un contesto collettivo a cui può contribuire, nella prospettiva dell'associazionismo, come forma di unione (non hegeliana) di liberi individui, in

una sorta di “socialismo dolce” molto diversa da quello che sarà il “socialismo reale”, e tuttavia in grado di concorrere con il capitalismo privato, rendendo le classi lavoratrici indipendenti e sicure

Lo scopo del progresso dovrebbe essere non soltanto di porre gli esseri umani nelle condizioni nelle quali essi siano in grado di fare a meno gli uni degli altri, ma di consentire loro di lavorare con gli altri o per gli altri in rapporti che non implicino una dipendenza. (28)

Dal graduale progresso del movimento cooperativo ci si può attendere anche un forte aumento della produttività complessiva dell'industria. (29)

Nel quinto ed ultimo libro, che si sofferma “Sull'influenza del governo”, può essere interessante testare ancora la presenza di eventuali elementi di socialismo nel pensiero economico di Mill, anche se la ricerca di interventi sociali strutturali (permanenti) o di protagonismo economico governativo è destinata, abbastanza prevedibilmente, a rimanere delusa.

Mill si pronuncia sull'imposizione fiscale e sulla sua equità (“*uguaglianza della tassazione*”), avvertendo tuttavia come sia l'eccesso di tassazione come il suo contenimento sono indipendenti dalla giustizia, poiché si tratta di scelte di politica economica, mentre la giustizia riguarda semmai l'uso che viene fatto di introiti fiscali, a prescindere dalla loro entità. In generale il principio di una buona tassazione è tuttavia quello di essere la più bassa possibile, nell'ottica di uno stato leggero, che eviti appesantimenti burocratici (negativo, ad esempio, il fatto che attraverso la fiscalità si mantenga un numero eccessivo di dipendenti addetti alla riscossione fiscale).

E' bene inoltre che il governo non applichi il protezionismo, non emani leggi anti-sindacali e, in genere, contrarie alle associazioni di lavoratori, in una visione che tende ad incoraggiare tutto quanto si muove nella società civile in quanto produttivo di cooperazione e collaborazione; niente di dispersivo (come direbbe Hegel) in tutto ciò ma solo la possibilità di ottimizzare energie libere altrimenti destinate a languire individualmente, che non vanno assolutamente canalizzate (dallo stato, come vorrebbe ancora Hegel) ma che devono trovare spontaneamente la loro strada, per essere utili a se stesse e alla società intera.

Ci sono, d'altronde, ambiti in cui solo lo stato può intervenire (educazione, assistenza, colonie, ecc.), ambiti in cui il carattere generale e unificato dello stato trova necessaria applicazione tramite una politica sostanzialmente costante nei governi che si succedono.

Questi i modi di dar vita alla giustizia sociale nei “*Principi*”, anche se non mancano accenni importanti alla discriminazione delle donne (soprattutto nel trattamento salariale), che porteranno Mill a riflessioni approfondite sulla questione, destinate a venir trattate sistematicamente ne “*La soggezione delle donne*” (1869); si tratta di una concezione della *giustizia* assolutamente non destinata ad entrare in rotta di collisione con la *libertà*, bensì derivante dal rispetto della libertà (che è la prima giustizia), per il fatto che il *bene* non è individuato in modo ontologico e aprioristico ma scaturisce, imperfettamente e nell'unico modo possibile, dal libero flusso delle azioni umane.

Note

- 1) G.G.F.Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto, Bari, Laterza, 2004; p.27
- 2) idem p.28
- 3) idem pp. 28-29
- 4) idem p. 30
- 5) idem p. 35
- 6) idem p. 38
- 7) idem pp. 96/111/114
- 8) idem pp. 124/125
- 9) idem p. 133
- 10) idem p. 135
- 11) idem p. 195
- 12) J.S.Mill, On liberty. Milano, Bompiani, 2003; p.3
- 13) idem p. 41
- 14) idem p. 55
- 15) idem pp.94-95
- 16) idem p. 145
- 17) idem p. 155
- 18) idem p. 181
- 19) idem p. 221
- 20) idem p. 247
- 21) idem p. 263
- 22) idem p. 289
- 23) J.S.Mill, Principi di economia politica. Torino, UTET, 1983; p.533
- 24) idem p. 553
- 25) idem p. 595
- 26) come sostenuto, ad esempio, da Monique Canto-Sperber in Liberal-socialismo. Il futuro di una tradizione, Venezia, Marsilio, 2003
- 27) J. S. Mill, Principi, p. 1004
- 28) idem p. 1015
- 29) idem p. 1042

II

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ' IN CROCE E GENTILE

Uno dei possibili accessi al problema della *libertà* nel pensiero di Benedetto Croce può riguardare la riduzione del concetto di *necessità storica* a quello di *necessità logica* (di ordine aristotelico) sull'identità e non contraddizione fra un giudizio e un fatto (sulla base della filologia vichiana): muovendo in un contesto da capo latamente hegeliano, la *libertà* riassume il suo carattere comprensivo la realtà, al cui solo interno trova spazio l'aspetto individuale. Un quadro indeterminato che non ammette alcuna previsione possibile funge così da premessa alla *libertà* che pure è il "farsi" dello spirito verso una direzione infinita e non codificabile.

La *libertà* va quindi immediatamente concepita come immanente la realtà a dispetto di qualsiasi coercizione (pensabile) e di qualsiasi limitazione (individuale o collettiva): come tutto quanto concerne la realtà, la *libertà* appare come elemento consustanziale la realtà stessa o nello svolgimento della storia, che rappresenta (quando diventi storiografia) la narrazione della realtà e, quindi, la condizione per la sua comprensione logica.

Autonomia reciproca e stretta conseguenza di *pensiero* e *azione*, momenti distinti dello spirito, riguardano anche storiografia e storia, poiché solo la *libertà* della prima dalla seconda permette il giudizio, nella concatenazione istantanea intuitivo-espressiva; il giudizio storico, proprio perché "libero" dalla storia, non la condanna mai (né può condannarla) poiché, se lo facesse, denuncerebbe il suo condizionamento, frutto di un indebito recupero del passato. La piena comprensione esula dalla condanna (come dall'assoluzione) e consegna al passato la storia passata che graverebbe altrimenti su quella presente, non consentendole il dispiegamento della *libertà* come principio di ogni svolgimento morale.

E' quindi nella storia che, tramite la *libertà*, può muovere l'azione morale, nella storia che è vita, per cui la storia (presente) si presenta come azione all'insegna della *libertà* che è creazione di vita: ne viene che la storia non può che essere *storia della libertà* anche se non nel senso hegeliano, di una *libertà* che si fa, che prima non c'era e un giorno sarà, ma semplicemente in quanto la *libertà* è soggetto di storia... *Come tale, essa [la libertà] è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità.* (1).

Ecco allora, nell'immanenza dello spirito nella realtà, la *libertà* essere insieme filo rosso della storia, necessaria griglia interpretativa, criterio unico di giudizio, attraverso cui scrutare il senso degli avvenimenti, e "ideale morale" cui attenersi, libera intuizione e libera espressione, attraverso cui l'umanità interagisce con lo spirito, cogliendone il senso e facendo la sua parte.

Ecco allora che...

Ciò posto, che cosa sono le angosce per la perdita *libertà*, le invocazioni, le deserte speranze, le parole di amore e di furore che escono dal petto degli uomini in certi momenti e in certe età della storia? E' stato già detto di sopra in un caso analogo: non verità filosofiche né verità storiche, ma neppure errori o sogni: sono moti della coscienza morale, storia che si fa. (2)

da cui la coerenza logica di un atteggiamento giudicante e distaccato che si coniuga con l'impegno morale, il fatto cioè di non gridare allo scandalo o all'assurdo, pur non rinunciando alla militanza etica per la *libertà*. D'altra parte solo una visione trascendente, inevitabilmente dualistica, potrebbe ammettere il lamento e l'invocazione ad una ragione altra, dimentica del male nel mondo o ingenerosa con l'umanità: *Può darsi, dunque, che la storiografia, rispetto all'azione pratica, sia preparante ma indeterminante.* (3), proprio perché legata al passato e quindi capace di predisporre un piano di giudizio e di comprensione ma insufficiente a suggerire il da farsi che deve ispirarsi alla *libertà* non come ad un'entità comunque presente e provvidente, bensì alla *libertà* come indirizzo di

azione etica e come criterio ineludibile per l'edificazione dell'umanità integrale. Dunque la storia, che si fa tramite la coscienza morale come *libertà*, non distingue l'azione politica (concernente l'utile e l'economico) da quella morale, separabili solo per via di un dualismo esteriore, dato che è della coscienza morale stabilire il modo necessario (al fine generale e non particolare) di agire e quindi anche il modo più opportuno.

La dimensione generale (universale) per antonomasia è quella dello stato ed è nello stato che autorità e *libertà* risultano inscindibili, se non, da capo, per mezzo di esteriorizzazioni che confondono le cose: alla forza dell'autorità corrisponde la spontaneità e il consenso della *libertà* che non possono divergere e che vanno oculatamente promossi come esorta il celebre invito di de Maistre, secondo cui ai popoli vanno predicati i benefici dell'autorità, agli stati quelli della *libertà*.

La citazione dell'autore del "Du Pape", autore dell'età della Restaurazione (come, del resto, Hegel), svela il carattere del liberalismo crociano che prende a riferimento uno dei periodi storici maggiormente equilibrati, per Croce, in cui la *libertà* sembra ricondotta alla ragione; un giudizio del pari positivo riguarderà Cavour, il processo unitario moderato e gli intendimenti della Destra storica: il fatto che la Restaurazione restituisse l'Italia agli antichi sovrani e l'unificazione del paese gliela togliesse non produce contraddizione, se non estrinsecamente, ma dimostra, semmai, come la storia proceda assieme alla *libertà*, quando non sia scissa dall'autorità necessaria a corroborarla.

Esistono eccessi libertari anarchiceggianti in ogni rivoluzione che generano regolarmente regressioni giacobine, che in nome della *libertà* ne fanno strame imponendo l'*eguaglianza* (che comprime la *libertà*) per "costringere gli uomini ad essere liberi" (come invita a fare Rousseau).

Non c'è dubbio quindi per Croce che l'imposizione della giustizia sia illiberale e che l'ipotetica "tirannia della maggioranza" non si distingua affatto dalla tirannia tout court. Croce non concepisce il mancato godimento della *libertà* come una condizione sociale ma come un'insufficienza individuale che nessun intervento esterno può rimediare e gli ripugna l'ossimoro che impone la *libertà* come una difficoltà insuperabile prima logica che morale.

Non c'è in tutto ciò un eccesso di astratto spiritualismo, poiché Croce sostiene la precedenza di economia e politica rispetto alla morale (prima vivere, poi "ben vivere"), una precedenza di carattere procedurale che definisce la politica anteriore e a-morale proprio perché premessa della morale: d'altra parte l'uomo morale è "vir bonus [morale] agendi peritus [politico]", colui che è artefice del maggior bene possibile, in un singolare accordo con l'utilitarismo, anche se tutto pensato sul versante del giusto piuttosto che su quello dell'utile. La giustizia non si risolve affatto nella sua utilità, mentre è l'utilità che rende possibile la giustizia, altrimenti inesistente.

A monte, tuttavia, di utilità e giustizia *Nessuna azione può essere mai costretta...* (4) da cui viene che l'azione libera è presupposto necessario per qualsiasi opera di utilità e giustizia e che la *libertà* è presupposto per qualsiasi azione, essendo l'azione coatta realizzazione della volontà altrui e quindi priva di spirito.

Di nuovo allora la *libertà* si afferma e dispiega i suoi tre aspetti (o gradi) costitutivi: come creatrice e forza motrice di storia e di vita; come ideale pratico, volto ad incrementare la *libertà* nella società; come concetto filosofico che necessita di una concezione generale della realtà che lo giustifichi (giustificazione che può venire esclusivamente dall'immanentismo).

Che cosa era necessario perché questo ideale trovasse rispondenza e sostegno in una filosofia? Che la negazione del trascendente, che esso faceva praticamente, fosse fatta logicamente e la filosofia concepita come un assoluto immanentismo: un immanentismo dello spirito e perciò non naturalismo e materialismo, e neppure dualismo di spirito e natura, ma spiritualismo assoluto; e, poiché lo spirito è dialettica di distinzioni e opposizioni e perpetuo crescere su se stesso e perpetuo progresso, uno spiritualismo che sia storicismo assoluto.

Ma consimile concezione filosofica stava ben lontana dalle menti nel paese nel quale l'ideale di *libertà* ebbe la prima e più nobile affermazione e dove fu tradotto in istituti e costumi e donde ne venne l'esempio più efficace agli altri popoli, l'Inghilterra; perché la filosofia vi era allora, e vi rimase ancora per circa due secoli, empirismo sensistico e utilitario, con congiunto agnosticismo e possibilismo religioso; cosicché la figlia primogenita del liberalismo fu per lungo tempo

la meno adatta a dimostrare filosoficamente il suo proprio ideale e il suo proprio fare. Intenderà la giustezza di questa osservazione chi riapra, per esempio, il famoso trattato dello Stuart Mill sulla libertà, nel quale gli sarà dato osservare la sincera fede liberale dell'autore meschinamente e bassamente ragionata mercé dei concetti di benessere e di felicità e di prudenza e di opportunità, e dell'imperfezione umana che consiglia, finché questa duri, a lasciar libero campo alle tendenze più diverse, alle opinioni contrastanti, ai caratteri individuali, sempre che la cosa non sia di danno a terzi e così via. A questi poveri e fallaci teorizzamenti si deve l'origine dell'erronea credenza che liberalismo sia individualismo utilitaristico (o, come lo si definisce, riecheggiando Hegel, "atomismo"), e che abbassi lo Stato a strumento dell'edonismo dei singoli; laddove è da dire, se mai, individualismo morale, che tratta lo Stato come mezzo o strumento di più alta vita, e, in quanto così lo pone, vuole che il cittadino gli sia devoto e lo serva e per esso all'occorrenza sacrifichi la propria vita.

Il concetto stesso di individuo non è, in quel modo di teorizzare, elaborato criticamente, continuandosi a sostanzializzarlo quale monade o a naturalizzarlo quale persona fisica da rispettare e da garantire in quanto tale, invece di risolverlo nell'individualità del fare o dell'atto, ossia nella concretezza dell'universalità. Inoltre, la poca severità dell'idea morale, e la superficialità dei correnti concetti storici indussero a cullarsi nelle credenze di un roseo progressismo... (5)

passo oltremodo illuminante per quanto chiarisce del crocianesimo, nel suo complesso, e, soprattutto, ai nostri fini, per come compita il concetto di *libertà* e quindi illustra il carattere del liberalismo crociano, esplicitamente disgiunto da quello britannico e milliano. Passo, allora, che merita un'attenta disamina che, se ben condotta, può risultare esaustiva di molte questioni altrimenti destinate a languire all'ombra dell'equivoco.

Il primo aspetto che balza agli occhi è la necessità ineludibile, non la semplice possibilità, che l'ideale della *libertà* trovi *rispondenza e sostegno in una filosofia*, dove "sostegno" sta per fondamento, senza il quale un qualsiasi ragionamento, che abbia ragione di essere, cade. Nel modo antiquato di procedere di Croce la filosofia non è il frutto di un ragionamento attorno a qualcosa ma funge da fondamento per poter parlare razionalmente di qualcosa, ha quindi una funzione aprioristica e strutturale che precede e consente il procedimento razionale, mantenendo così la sua veste metafisico-aristotelica, tanto profondamente incistata da non essere nemmeno avvertita.

Ha senso allora disquisire di *libertà* e del suo ideale, come di politica, morale ed economia o di qualsiasi altra cosa trattata scientificamente, solo ed esclusivamente con la "copertura" di una filosofia, che Croce indica nel suo storicismo assoluto. Mosso questo passo semplicemente propedeutico e obbligato nella sua ovvietà, Croce non può non deplorare l'assenza preoccupante di tutto ciò *dalle menti nel paese nel quale l'ideale di libertà ebbe la prima e più nobile affermazione*.

La deplorazione esclude naturalmente la possibilità stessa del dubbio che potrebbe opportunamente sorgere a fronte di un modo di procedere tanto diverso eppur valido e si limita a registrare una debolezza costitutiva, che non mancherà di causare conseguenze gravi. A differenza di Rousseau e di Hegel, che deploravano l'Inghilterra tout court, Croce è disposto ad ammettere generosamente l'affermazione originale e primitiva della *libertà* proprio nel paese del deprecabile empirismo, ma anche questa ammissione non sposta minimamente l'asse del suo ragionamento.

Nel corso dell'800, il secolo amato da Croce, l'Inghilterra si è imposta come paese leader nel mondo intero in forza del suo liberalismo (e del suo colonialismo) e ha patrocinato con discrezione ma con fermezza il processo unitario italiano, avvenuto nell'alveo del liberalismo parlamentare, tuttavia Croce, radicato fortemente nel suo orizzonte provinciale (nazionale), notando il gap esistente tra i due liberalismi non è nemmeno sfiorato dal dubbio riguardante, al proposito, il ritardo italiano, ma lo motiva con la debolezza filosofica inglese.

Con questi presupposti Mill e il suo *On liberty* non possono che uscirne con le ossa rotte ed è a questo punto che si evidenziano i tratti costitutivi della cultura liberale crociana e la sua opposizione sdegnata per *questi poveri e fallaci teorizzamenti* che sono l'esito del vizio primitivo determinato dall'insufficienza, se non dall'assenza, di spessore filosofico di un'intera cultura e società sopra denunciata.

Quali sono allora i tratti del liberalismo crociano, così come emergono da questo passo?

La citazione di Hegel è sintomatica, anche priva di particolari accentuazioni, e immediatamente impegnativa in quanto, subito dopo, quasi per riflesso condizionato appare, ripetutamente, lo stato, con esse maiuscola: lo stato non va abbassato a *strumento dell'edonismo* ma va inteso come *mezzo e strumento di più alta vita*, che contempra anche l'eventuale sacrificio supremo, insomma non lo stato per il cittadino (edonismo) ma il cittadino per lo stato.

Bocciata come atomistica ed edonistica (in una sorta di condanna dal sapore platonico), la società inglese emerge come un insieme di individui mal assemblati, tenuti insieme dal mero interesse spicciolo e incapaci di immaginare mete ulteriori e più nobili. Da capo si fatica a spiegare come una società così profondamente minata dal germe della dissoluzione abbia potuto governare per un paio di secoli l'India, mentre gli italiani, sorretti da ben altri principi, erano stati messi alla frusta dal negus, ma, non essendoci speranza di avere risposte al riguardo, risulta più utile soffermarsi ancora su quanto emerge e traspaia attorno a quello che più ci interessa, vale a dire il liberalismo crociano, che, naturalmente, si avrà ben cura di presentare come l'unica versione pensabile di liberalismo.

Croce procede con definizioni dal sapore gentiliano, orripilando all'idea che l'individuo possa essere ridotto alla sua persona fisica *da rispettare e da garantire in quanto tale* invece di risolverlo *nella concretezza dell'universalità*. La garanzia e il rispetto della persona fisica in quanto tale ripugna al liberale Croce come una scorciatoia speculativamente erronea e moralmente disonorevole, quando l'individuo può riscattare se stesso dalla sua pochezza immolandosi nel sacrificio per la patria; la libertà individuale come male tendenziale (atomistico ed edonistico) emendabile nel suo superamento-sacrificio per la superiore libertà dello Stato.

Non ci vuole molto per cogliere dietro le formulazioni filosofiche, anche senza voler disporre dell'armamentario del classismo, la persistenza di un concetto elitario di libertà (forse addirittura residuo della libertà aristocratica) per cui ogni associazione della *libertà* all'eguaglianza è per forza di cose disdicevole; cosa pensare di questo stato crociano se non di una realtà in cui pochi esercitano la *libertà* a discapito di una massa indistinta di individui a cui è richiesto di far corpo unico, identificandosi in un concetto di stato che è strumento della libertà di pochi? In buona o cattiva fede le fumisterie filosofiche coprono la realtà di una società arretrata in cui le classi dirigenti intendono difendere i loro privilegi e si dispongono alla guida perpetua del paese, frenandone la democratizzazione.

Da qui deriva, infine, la conseguenza della *poca severità dell'idea morale* nel fatto di *cullarsi nelle credenze di un roseo progressismo*, che Croce denuncia come falso e illusorio mentre aborre come nemico e pervertitore.

Non si scopre nulla di nuovo indicando Croce, agrario meridionale, come conservatore (se non reazionario) ma diventa imbarazzante farne lo scudiero del liberalismo e della stessa *libertà*, nella sua veste di voce critica del fascismo: quanto di antimoderno nelle posizioni crociane e quanto di confusamente moderno alberga contraddittoriamente e illiberalmente nel fascismo? Croce interpreta il XX secolo come il proseguimento del secolo precedente e vede nel liberalismo italiano, arretrato e conservatore dell'800, l'indirizzo da seguire. La sovranità dello Stato serve a mantenere il concetto di sovranità, non a sostituirla e la *libertà* va meritata e vissuta tra pari accanto alla sovranità, seppure in forma parlamentare; è il parlamento il luogo la nuova aristocrazia dirigente, un parlamento conseguentemente snaturato dal suffragio universale perché ridotto a cassa di risonanza delle turbolenze di una società che va governata autoritariamente.

Lo stesso Calogero, seppure filosofeggiando ancora da gentiliano ortodosso nel 1930, ragiona sul concetto di individuo in Croce rinvenendo più di qualche difficoltà

C'è però, nella concezione crociana di questa universalità, un aspetto assai più particolare e concreto, che non di rado traspare come il più vero motivo dell'intera dottrina. La volontà dell'individuale, economica, è quella dell'individuo in quanto persegue il suo fine particolare; la volontà dell'universale, etica, è quella dell'individuo in quanto si pone come

totalità spirituale, il cui interesse non appartiene più soltanto a lui, bensì riassume e rappresenta quello di tutti gli individui, che con lui vivono nell'universale atmosfera dello spirito. Il problema vien trasferito, così, sul terreno di quella famosa questione della distinguibilità del soggetto universale, o trascendentale, da quello singolo, o empirico, che ha sempre formato uno dei più angosciosi quesiti di tutti gli idealismi. A considerarlo con il dovuto rigore, il problema non può evidentemente essere risolto che nel senso dell'assoluta esclusione di qualsiasi Soggetto o Spirito, che non coincida totalmente col soggetto o spirito che in atto si realizza [...] Ma, allora, [...] il valore del principio crociano ha un senso e un significato? (6)

...difficoltà che vengono superate nella consueta giubilazione di qualsiasi persistente residuo dualistico prodotta dall'attualismo, ma che, esaminate al di fuori degli schemi neo-idealistic, rimangono tali.

Croce, d'altra parte, rimane fedele allo stato monarchico-parlamentare ottocentesco che è per lui il luogo deputato della *libertà*, in cui l'equilibrio fra tradizione dinastica e progresso sociale, autorità del sovrano e fervente risposta popolare trovano la loro realizzazione, tant'è che critica le due opposte modernizzazioni che tale insuperata armonia ha subito per via dell'individualismo britannico e della concezione tedesca dello stato. A fronte delle due filosofie politiche preminenti della liberal-democrazia britannica e del totalitarismo tedesco, Croce non teme di regredire al conservatorismo liberale del secolo precedente, bocciandole entrambe come eresie.

E' quindi per lui necessario rimeditare e ricostruire quanto è stato malamente messo da parte, rivendicando innanzitutto la supremazia della *libertà* sullo stato economico (liberistico o egualitario che sia) per cui *La diade delle "dee superstiti, Giustizia e Libertà", di cui cantava il nostro Carducci, si può ben risolvere nell'unicità della Dea, che in quanto è libertà, ossia coscienza morale, è regolatrice di giustizia* (7), anche se ciò non significa appiattirsi su di un algido "non-intervento" amorale che

suol ricingersi di un tal qual alone liberale, rispettosa, come si dichiara, della libertà dei singoli popoli che debbono dibattere e risolvere da sé, magari in guerra civile, i loro interni dissidi. Sotto quel motto e questa ideologia c'è, senza dubbio, una cosa ben seria, che è il dovere prossimi dei governi di tutelare del singolo stato a ciascuno di loro affidato, e trattare le cose degli altri stati unicamente secondo le speranze e le minacce, i vantaggi o i danni che possono arrecargli. [...] Ma, se questo è vero, importa tuttavia fermare ben chiaro che il non-intervento ha carattere di espediente e di necessità politica e non già di metodi liberale, perché gli stati in quanto tali non sono in grado di promuovere la libertà di altri stati se non quando questa torni a loro utile, e sia perciò, rispetto ad essi, non un fatto morale ma accrescimento o mantenimento della propria potenza. E' senza dubbio da augurare che sempre più i reggitori dei vari stati sentano come loro interesse politico la maggior estensione della libertà nei popoli e ne favoriscano la nascita...(8)

Non potendoci essere conflitto fra *libertà* e *bene*, Croce invita a considerare provvidenza e grazia nel momento in cui pensiamo la storia, mantenendo il libero arbitrio nell'atto di farla, ritenendo di dare soluzione così con l'immanentismo ad un dualismo altrimenti insuperabile. Ecco allora messa in pratica tale procedura nella "Storia d'Europa del secolo XIX" attraverso ulteriori riflessioni sulla *libertà* nel contesto morale di bene e male

Così, per esempio, quando si obiettava che l'ideale morale della libertà non permetteva e non prometteva di scacciare il male dal mondo, e perciò non era veramente morale; e in ciò dire non si considerava che, se la moralità distruggesse il male nella sua idea, dissolverebbe se medesima, che solo nella lotta contro il male ha realtà e vita, e solo mercè di essa si estolle. [...]

...un continuo riacquisto [della libertà] e una continua liberazione, una continua battaglia, in cui è impossibile la vittoria ultima e terminale, perché significherebbe la morte di tutti i combattenti, ossia di tutti i viventi. (9)

e nella riproposizione della monarchia costituzionale come punto di equilibrio in cui tutto si rinnova, mentre va mantenuto tutto quanto va mantenuto, considerando che

Le forze [...] non stanno come fattori, non sono una molteplicità, ma compongono un'unità: un unico processo, nel quale quella che abbiamo definita la religione della libertà si afferma lottando con le proprie e necessarie opposizioni, e crescendo e atteggiandosi in nuovi modi con gli elementi che dalle opposizioni assimila o con le forme che crea in questa lotta ai fini della vittoria. [...]

E si esaurisce, siffatto processo, nel corso del secolo decimonono? Ed è oggi, nel ventesimo secolo, esaurito? [...] Rispondere a questa domanda è il sommo compito di una narrazione della storia europea nel tempo indicato (10)

Come noto, in una fase ancora relativamente interlocutoria, Croce risponde con il *Manifesto degli intellettuali antifascisti (1° maggio 1925)* al manifesto che chiamava a raccolta, dieci giorni prima, gli intellettuali italiani attorno al fascismo per rivolgersi agli studiosi di tutto il mondo, scritto dall'ex sodale e amico Giovanni Gentile. Sono passi in cui Croce delinea la funzione dell'intellettuale e descrive la sua propria libertà, passi in cui, pur parlando della libertà dell'intellettuale, parla ancora della *libertà*, chiarendo ulteriormente la sua personale visione.

E, veramente, gli intellettuali, ossia i cultori della scienza e dell'arte, se, come cittadini, esercitano il loro diritto e adempiono il loro dovere con l'ascrivere a un partito e fedelmente servirlo, come intellettuali hanno il solo dovere di attendere, con l'opera dell'indagine e della critica, e con le creazioni dell'arte, a innalzare parimenti tutti gli uomini e tutti i partiti a più alta sfera spirituale, affinché, con effetti sempre più benefici, combattano le lotte necessarie. Varcare questi limiti dell'ufficio loro assegnato, contaminare politica e letteratura, politica e scienza, è un errore, che, quando poi si faccia, come in questo caso, [del Manifesto gentiliano] per patrocinare deplorevoli violente prepotenze e la soppressione della libertà di stampa, non può dirsi neppure un errore generoso.

Ma il maltrattamento della dottrina e della storia è cosa di poco conto, in quella scrittura, a paragone dell'abuso che si fa della parola "religione"; perché a senso dei signori intellettuali fascistici, noi ora in Italia saremmo allietati da una guerra di religione, dalle gesta di un nuovo evangelo e di un nuovo apostolato contro una vecchia superstizione, che rilutta alla morte, la quale le sta sopra e alla quale dovrà pur acconciarsi. [...]

Per questa caotica e inafferrabile "religione" noi non ci sentiamo dunque di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l'anima dell'Italia che risorgeva [...], la fede nella libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento.

Perfino il favore, col quale venne accolto da molti liberali, nei primi tempi, il movimento fascistico, ebbe la speranza che...[...] Ma non fu mai nei loro pensieri di mantenere nell'inerzia e nell'indifferenza il grosso della nazione, appagandone taluni bisogni materiali, perché sapevano che, a questo modo, avrebbero tradito le ragioni del Risorgimento italiano e ripigliato le male arti dei governi assolutistici quietistici. Anche oggi, né quell'asserita indifferenza e inerzia, né gli impedimenti che si frappongono alla libertà, ci inducono a disperare o a rassegnarci. [...] La presente lotta politica in Italia varrà, per ragione di contrasto, a ravvisare e a fare intendere in modo più profondo e più concreto al nostro popolo il pregio degli ordinamenti e dei metodi liberali, e a farli amare con più consapevole affetto. (11)

Riflessioni e affermazioni che chiariscono una posizione datata, ottocentesca appunto, dell'intellettuale, in parte sorprendenti in un filosofo immanentista, come Croce pretende di essere, dato che ripristinano classiche distinzioni e non sembrano sospettare della valenza politica che, comunque, assumono. Allo straparlare fascista di religione, Croce opporrà poi, com'è noto, la sua "religione della libertà" che ora si limita a definire *vecchia superstizione*, rivendicando la difesa di una posizione precisa anche se la considera implicitamente vecchia, almeno nel suo modo di porsi, e di cui non sembra ribadire l'eternità, quasi evitando di avventurarsi su un terreno che potrebbe risultargli ostico e richiamandosi puntualmente al paradigma liberal-conservatore del secolo prima. Curiosa infine quella specie di *excusatio non petita* in cui Croce denuncia i fascisti della colpa storica dei liberali italiani, quella cioè di non aver voluto coinvolgere la nazione, rinvenendo forse nel fascismo un imprinting elitarista di matrice paretiana.

Come si sa fu invece proprio il fascismo a "parlare" agli italiani e a traghettarli nella società di massa, tanto che il nostro paese sta forse ancora pagando il fatto di essere entrato nella sua prima

modernità, condotto da un regime dittatoriale e populista, anziché da una democrazia debitamente aggiornata.

In chiusura alcune parole in risposta ad un questionario del giornale americano “New republic”, nel numero del 7 agosto 1937, su questioni concernenti libertà e totalitarismo...

Venendo ai tempi nostri, io vedo sempre luminoso l'avvenire che la libertà promette: non vedo luce alcuna in quello che promette l'autoritarismo. In passato, l'autorità, sotto forma sia di teocrazia, sia di monarchia, sia di oligarchia, aveva un fondo di religioso mistero, che il pensiero moderno e umanistico ha dissipato, sostituendolo coi chiari ideali dell'umanità. Ma l'autoritarismo dei giorni nostri, o quello che si profila nell'avvenire è irreligioso e materialistico [...] e si riduce a un brutale dominio di violenza sui popoli, costretti a non vedere e a non sapere, e a lasciarsi condurre e a obbedire (12)

...che si potrebbe chiosare: neanche l'autoritarismo è più quello di una volta.

Se il liberalismo crociano modera e storicizza la visione politica di Hegel, Gentile, com'è noto, l'accentua, per cui, volendo tenere Hegel come riferimento, possiamo idealmente vedere divergere Croce e Gentile proprio procedendo in direzioni opposte a partire da Hegel. Il fatto che questi due intellettuali, diversissimi per formazione e sensibilità filosofica, abbiano potuto collaborare così a lungo è argomento di sicuro interesse, anche se esula dai compiti di questo scritto.

Se il problema della libertà individuale viene affrontato e liquidato da Croce come si è visto sopra, in Gentile tale problema non sussiste affatto e quindi occorre subito attrezzarsi nei confronti di un abito mentale che considera l'individualità in termini esclusivamente residuali e negativi. D'altro canto occorre prepararsi a sentir parlare di *libertà* non più in (singolare) associazione con *autorità*, come faceva ancora Croce (per un insopprimibile dualismo di fondo), bensì come espressione pura e inscindibile dell'*atto*, come forma tipica dell'immanentismo assoluto di Gentile.

Nelle prime sequenze di *Genesi e struttura della società*, Gentile dà un saggio immediato al riguardo (del resto come di cosa risaputa da almeno una trentina d'anni)

Affinché l'atto sia libero, e la legge lo conservi nel suo significato di principio produttivo del valore dell'atto, la legge non può essere nulla di esterno all'atto, quasi un'imposizione estrinseca e coattiva. La legge dev'essere nell'atto e coincidere con questo. (13)

dove appare come pura ipotesi di scuola o come corrivo naturalismo la fase aurorale del Diritto, esaminata da Hegel. Quello che tuttavia subito si capisce (e più ci interessa) è il fatto che la *libertà* riguarda l'atto come, del resto, la legge, per la stessa absolutezza dell'atto che non tralascia nulla all'infuori di sé. La coincidenza intrinseca di *libertà*, legge (giustizia) e razionalità nell'atto impone la loro inscindibilità e concepisce una dimensione altra (falsamente libera, giusta e razionale) solo come fattuale e trascurabile

Se si vuol contrapporre la brutalità del fatto irrazionale alla libertà della coscienza, non c'è che un modo: opporre il fatto all'atto, che è logicità concreta (consapevolezza) e quindi libertà: ossia atto che ha in sé la sua legge, e perciò ha valore. (14)

Chiariti questi presupposti di massima, Gentile passa ad esaminare il rapporto tra individuo (storicamente assunto prima realisticamente [da Aristotele], poi idealisticamente [a partire dall'800], come soggetto di esperienza e non più semplice oggetto) e società, intesa quale *comunità immanente all'individuo come sua legge*. E' dalla comunità che l'individuo trae la sua legge interiore quando si ribella lo fa perché ritiene che altri, non lui, abbiano tradito la legge (pur se la

società lo condanna e punisce): frutto della comunità, l'individuo semplicemente non esiste fuori da essa, anche se può volerne uscire (ma solo dopo esserne stato parte). E' quindi evidente come, per Gentile, fare della comunità la semplice somma degli individui appaia sommamente fuorviante, un rovesciamento di fatto carico di gravi conseguenze.

La cosiddetta "vox populi" altro non è che la *ratio essendi* della verità, che fa tutt'uno con l'anima dell'individuo, che parla per sé ma è certo di parlare per tutti e che fa riferimento ad un patrimonio (sociale, senza cui non potrebbe parlare) che non è a monte ma già a valle di quello che diremo... l'individuo, quindi, come massima particolarità e massima universalità: più è lui, più corrisponde a tutti. Nella ferrea immanenza di individuo e comunità non vi è dunque spazio, gli individui non sono atomi separati dal vuoto, una riedizione dell'*horror vacui* impedisce movimento autonomo, così come vita ed espressione all'individuo se non come ripulsa e distacco per un vulnus creatosi, per un incidente, un'incomprensione, un errore...

L'individuo-autocoscienza non è nello spazio né nel tempo né in natura, perché contiene in sé spazio, tempo e natura. Solo a questo patto egli può essere, com'è, incondizionato, libero. [...] Non la comunità contiene l'individuo; ma al contrario, l'individuo contiene o piuttosto realizza, nell'atto dell'autocoscienza, la comunità. (15)

Trattasi, ovviamene, di una comunità spiritualmente intesa della quale e con la quale l'individuo vive, anzi è possibile (pensabile), una comunità che non è mai *altro da sé*, se non si vuol scendere nel materialmente inteso, nella visione naturalistica e corriva che tutto stravolge e impedisce qualunque comprensione. Naturalmente tutto il procedere del ragionamento gentiliano poggia, com'è noto, sull'assunto di partenza dell'*atto* come unica realtà da cui si muove per deduzioni logicamente dovute, per cui non fa specie che la *concretezza dell'individuo* a cui Gentile allude sconfini piuttosto in un esasperato solipsismo che nella compresenza (attuale) del tutto dentro di noi, solipsismo che potrebbe risultare una cifra interpretativa non banale per l'intera esperienza del filosofo.

L'attenzione approfondita che Gentile dedica all'individuo in un'opera come "Genesi e struttura della società" (che potrebbe, per i suoi intenti, risolvere rapidamente l'argomento) ci dice quanta cura dedichi l'autore all'eliminazione di persistenti e resistenti equivoci sull'individuo, eliminazione da cui non si può prescindere se si intende ottenere la costruzione di una società intimamente totalitaria, tutt'altra cosa dagli unanimismi di facciata generati dal ventennio.

Questa "battaglia" culturale non riguarda solo la consueta ripulsa della lettura dell'individuo come frutto della visione atomistico/naturalistico/materialistica ma prosegue in ulteriori riflessioni, suggerite, probabilmente, dalla militanza politico-culturale e connotate da una specifica eticità in cui la ricerca e la definizione del *vero* coincide con quella del *giusto*

Dunque, non c'è volere molteplice che non si concentri e non si unifichi in quanto volere; volere di un giorno che a sera induce al raccoglimento, al riepilogo ed esame di coscienza; volere di tutta una vita, di cui i superstiti traggono le somme e fanno il consuntivo; volere di un popolo attraverso molte generazioni; ma volere d'un istante; che è quello in atto, vivo, eterno. A questo volere compete il carattere, come unità della sintesi in cui si conchiude l'atto dello spirito. E che meglio si apprezza e s'intende quando manca, o scende a tal debolezza che par venga meno tutta la sua energia. [...] L'uomo senza carattere perciò non conta. Non è uomo, e quindi non vale come uno degli uomini che l'esperienza ad uno ad uno registra. O che si guardi nell'atto del suo presente operare, o che si traguardi nel complesso dei suoi atti, non si riesce a vedere che cosa voglia e se davvero voglia. [...] E poiché ogni volere è volere se stesso, egli guarda con gli occhi nel vuoto, perché non vede quel se stesso, che soltanto la fermezza e decisione della sua volontà gli potrebbe mettere innanzi come l'oggetto a cui mirare. (16)

Non si tratta, per Gentile, della costruzione dell'uomo nuovo di regime, ma del proseguimento dell'autentica umanizzazione dell'uomo che solo dalla profonda conoscenza di se stesso può trarre

una piena realizzazione etica: siamo di fronte al cammino di sempre, alla battaglia sempiterna che vede l'individuo impegnato con se stesso per il conseguimento compiuto del suo essere.

Partendo, allora, dalla consapevolezza del suo essere, l'individuo può concepire correttamente la società che solo apparentemente gli sta di fronte, mentre è parte di lui stesso poiché *Immanente al concetto di individuo è il concetto di società* (17), essendo contenuto nell'Io quell'*alter* che è anche *socius* nello stesso atto costitutivo dell'Io, all'esterno del quale rimane il *nulla* che corrisponde simmetricamente a noi senza il mondo e al mondo senza di noi.

L'acquisizione di tutto ciò non avviene naturalmente ma è frutto faticoso di un processo continuo (*la materia che lo spirito smaterializza in eterno nel processo della sua formazione* [18]), un compito che Gentile vede attribuito all'uomo (non al filosofo) e che può essere una "battaglia interiore annichilente", come ammette comprensivo, testimoniandoci, forse inavvertitamente, come il "superamento" di Platone parta esclusivamente dalla sua non frequentazione (cosa che Gentile, evidentemente, non fa). Una volta inteso tutto ciò non si può che amarlo e non come ci invita a fare il cristianesimo (ancora consegnato ad un concetto di alterità tra fratelli) ma nei termini di una più profonda e intima comunione, che continua a martellarci con un'unica categoria etica eterna: "Pensare!" Il male allora è, da capo, il frutto di un pensiero distorto e come tale va spiegato e non condannato, mentre si manifesta come negatore di *libertà*.

Concepita allora la società come realtà immanente a noi stessi, è possibile, su falsariga hegeliana ma anche solo intuitivamente, pervenire allo stato (*Il volere come volere comune e universale è Stato* [19]), che ripropone, accentuandoli immanentisticamente, i caratteri etici dello stato hegeliano, quanto al liberalismo non è affatto una dottrina filosofica (né il luogo teorico deputato a trattare della *libertà*) ma un semplice processo interno al passaggio dallo stato feudale allo stato moderno, tant'è che cercarne le origini nel Medioevo (ad esempio nella Magna Charta) sarebbe del tutto fuorviante.

Contrario alla categorizzazione politica *sub specie aeternitatis* (per cui non esiste il feudalesimo o il liberalismo ma stati feudali o liberali [e lo stato non è una categorizzazione, ovviamente, ma una realtà immanente]), Gentile rifugge quindi dal consegnare ad una dottrina politica il monopolio concettuale e storico della *libertà*, operazione che risentirebbe dell'antico connaturato vizio dell'astrazione, conseguenza di una visione trascendente e dualistica della realtà.

Profondamente connaturata all'atto, la *libertà* coincide con la sua esistenza, mentre scema nella concrezione fattuale dell'atto stesso, una volta staccata dalla sua origine vitale, per cessare del tutto quando sia consegnata ad un oggetto o ad un'azione passata; per quanto problematica, ancora possibile in Croce la classica distinzione fra *libertà da* e *libertà di*, smette di avere significato alcuno in Gentile, poiché la sua eventuale insufficienza ricade completamente nella responsabilità del soggetto, carente di volontà o privo di carattere. Interiore e immanente all'atto, la *libertà* non può essere minacciata dall'esterno, ammetterlo significherebbe farne un'entità oggettivata acquisibile o meno e dovuta a casuali elargizioni. Del pari illusorio appropriarsi della *libertà* altrui (o vederci sottrarre la *libertà* da qualcuno), tirannia e sudditanza appartengono all'apparenza realistico-naturalistica e alla dialettica delle forze in campo ma, una volta abbattuta la tirannia, è del tutto sbagliato attendersi la *libertà* (che ci parrà nuovamente sottratta) se non è già in nostro possesso dai tempi della tirannia.

Una volta distinti i destini indipendenti della *libertà* e del liberalismo, Gentile considera il liberalismo storicamente superato per via di una crisi di rappresentanza, manifestatasi da tempo e del tutto incongruente con la società attuale

Il problema dello Stato oggi non è più quello di assicurare il valore politico del Terzo Stato [...] ma di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico [...] che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato (20)

per cui solo uno stato libero di individui liberi è il luogo della *libertà*, libertà concreta come lo stato e gli individui, garantita e ottimizzata dall'identità degli intenti e dalla sistematica soppressione di ogni pluralismo, occasione di divergenze e dispersioni. Nel momento in cui lo stato è l'individuo universale, il dissenso tra individuo e stato è concepibile solo astrattamente, tramite un'operazione mentale che separi ciò che è originalmente e inscindibilmente unito.

Luogo della *libertà* e dell'individuo, lo stato è etico per definizione per cui, di nuovo, le distinzioni tra morale e politica rimandano ad una prospettiva naturalistica (qualora ci si applichi alla semplice casistica), oppure ad una visione astratta di ambiti separati artificialmente. Separazioni che si moltiplicano in ulteriori categorie (utilitarismo, edonismo, ecc.) che, qualora vengano ben interpretate e autenticamente improntate alla *libertà*, non sfuggono alla "reductio ad unum" gentiliana

E credere che l'interesse bene inteso possa essere soltanto il risultato di un calcolo utilitario che prescindendo da ogni considerazione morale, può solamente chi si lasci sfuggire la differenza essenziale tra l'utile e il dovere, che conferisce all'agente quella dignità di cui ha bisogno se voglia provvedere al suo bene inteso interesse. La quale differenza consiste sempre nella libertà che è nell'azione etica, e non nell'azione utile in quanto utile, e in quanto tale necessaria come l'istinto. E insomma l'utilitarismo superiore e fondato sulla libertà, non è più sistema dell'utile ma dell'etico. E altrettanto si dica dell'edonismo... (21)

come si evidenzia nel procedere assertivo di Gentile in cui tutto coincide senza scarti tra moralità ed eudemonia, giustizia e felicità e dove non ha senso la stessa scienza economica se non illuminata dalla politica, che gode di maggiore universalità. Posto che ogni oggetto autonomo nella realtà è tale solo in apparenza (in quanto fatto successivo all'atto e suo residuo) non c'è ostacolo all'incedere vittorioso dell'immanenza assoluta che convoglia nello stato religione, scienza, filosofia e ciò avviene non per fusioni fredde (che risulterebbero estrinseche e mal assortite) ma per profonda connaturazione che, solo dopo essere agita, si lascia vedere distinta e contornata in forme che possiamo erroneamente scambiare per reali (originali) mentre sono derivate. Ecco allora l'immanenza della filosofia nello stato, che gli dona azione e vita.

L'esistenza di una pluralità di stati non fa che riproporre la questione della pluralità degli individui senza nulla togliere alla libertà e infinità dello stato che non conosce limitazione per l'esistenza di altri stati (così come l'individuo non è limitato dagli altri individui) poiché lo stato è vivo, non conosce stasi ma processi, altrimenti muore. Nella sua "vita" lo stato esprime la sua *libertà* che comporta la sua affermazione (anche violenta, con la guerra) e l'estensione della sua volontà su quella altrui o l'accettazione di quella altrui sulla propria (in caso di sconfitta), poiché la vittoria è frutto di superiorità (universalità).

Il processo di questi avvenimenti riguarda la storia, che è (hegelianamente) storia di stati e che ci permette di cogliere il senso del processo stesso che per Gentile, come per molta parte della riflessione filosofica contemporanea, ruota attorno al lavoro, se non più miratamente alla tecnica

All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. [...] Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. [...]

Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al *lavoratore* l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. [...]

Nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo. In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è,

quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. [...]

Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro [...] l'uomo vale quel che vale. (22)

Da capo Gentile scinde la *libertà* dal liberalismo, circoscritto ad un determinato periodo storico ormai alle spalle o sul punto di finire: il liberalismo degli stati moderni rappresenta una fase di attuazione della *libertà* che tuttavia procede allargandosi ad un numero crescente di uomini; si tratta di un processo immanente gli stessi uomini che progressivamente si scoprono liberi in numero sempre maggiore grazie al cammino inarrestabile dello spirito. Alla *libertà* necessariamente elitaria data dall'arte e dalla cultura si somma quella offerta dal lavoro, che Gentile concepisce, socialisticamente, emancipante.

A differenza di chi vede nella tecnica la nemesi dell'umanesimo, la giusta condanna del ribelle, o, comunque, regressivamente la crisi finale dell'occidente, ma a differenza anche di chi continua, aristocraticamente, a vedere nel lavoro la condanna dell'uomo cacciato dal paradiso terrestre, Gentile coglie nell'*homo faber* la traccia della modernità e del cammino dello spirito che comporta un'ulteriore affermazione della *libertà*. Cultura e arte sono modi mediati (oziosi) di rapportarsi alla realtà, il lavoro (non inteso baconianamente come "espugnazione della natura", visione evidentemente estrinseca) è il modo più diretto e ampio in cui l'atto dello spirito può trasfondersi nella realtà, mutandola attraverso un'azione trasformativa che porta in sé il senso compiuto dell'atto stesso. La democrazia del lavoro è autentica democrazia e il lavoratore è l'*homo novus* del XX secolo in grado di trasferire la *libertà* in termini assoluti poiché il lavoro è finalmente universalizzante e riguarda tutti gli uomini.

Privo di fobie o resistenze di carattere conservatore, Gentile abbraccia quindi senza esitazioni l'ideologia del lavoro come forma espressivo-emancipante e vede in uno stato di lavoratori l'esito necessariamente totalitario del parlamentarismo liberale ottocentesco, attraverso una concezione di società che il fascismo fa propria, non senza eccezioni, ma che trova indubbiamente migliore attuazione nel nazionalsocialismo o, pur scontando oggettive arretratezze, nel bolscevismo: se nel mondo liberal-capitalista le masse al lavoro sono indirizzate al consumo e alla realizzazione individuale (dissipando e disperdendo in questo modo un'enorme potenzialità), in quello totalitario le masse al lavoro collaborano disciplinatamente al raggiungimento di un fine comune che si esplicita nell'affermazione dello stato, della razza o della classe.

Lo stato corporativo (che comporta la fusione, non la soppressione, delle classi e delle categorie di lavoratori) garantisce la giustizia distributiva, mentre il liberalismo è una forma di truffa legalizzata che difende i privilegi e defrauda i lavoratori. Il destino dello stato moderno liberale che non proceda in senso etico-totalitaristico è l'anarchismo, la dispersione finale delle volontà e dei poteri e lo sfilacciamento della società fino alla sua virtuale scomparsa: in una visione aristotelica (o empedoclea) della storia, se non si procede verso l'unità, o se si sospende questo processo, non si può che recedere verso la polverizzazione di ogni ragione sociale e verso il dissolvimento della comunità.

La concezione della *libertà* è, per Gentile, dirimente perché è attraverso tale concezione che passa il proseguimento dell'opera unificante dello spirito o il suo abbandono con la conseguente polverizzazione individualistica: una volta accettato il carattere dinamico e processuale della realtà (restando il concetto di stasi e di eternità un'astrazione derivata dal dualismo platonico), si può procedere in un senso o nell'altro, abbracciando, nel primo caso, una concezione progressiva della *libertà*, coincidente con lo stato etico, oppure difendendo, nel caso contrario, un'area individuale, che comporta una concezione della *libertà* come difesa del privilegio e innesca un processo uguale e contrario di regressione anarchica fino al dissolvimento della società.

Questa dottrina pare che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi come suo limite. Il regime conforme a tale dottrina si dice totalitario e autoritario e si contrappone alla democrazia, come sistema della libertà. Ma si può dire anche l'opposto: che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato; e che l'autorità (la legittima autorità) non potendo essere espressa d'altronde che dall'attualità del volere individuale, si risolve essa senza residuo nella libertà. [...] Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità.

Anarchismo e liberalismo negano parimenti lo Stato come qualcosa di originario (23)

Si può concludere allora confermando la constatazione della diversa risposta dei due principali esponenti del neo-idealismo italiano al problema della *libertà*: in termini schematici potremmo dire che, pur schierandosi entrambi dalla parte di Hegel (piuttosto che da quella di Mill), Croce non avoca allo stato la libertà come fa invece Gentile.

A partire almeno dal '25 Croce si dissocia dal fascismo che giudica un regime liberticida, mentre Gentile prosegue nella direzione del superamento del liberalismo ed individua nel fascismo una forma, sicuramente parziale e perfettibile, di stato post-liberale. Concettualmente inassociabile la *libertà* in Croce, diventa invece concreta in Gentile solo nello stato (uno stato più libero di quello liberale), condannandosi altrimenti all'astrattezza.

La comune distanza da Mill (che Gentile nemmeno tratta in *Genesi e struttura della società*) si manifesta nell'allergia condivisa per la libertà, intesa come libertà individuale, ma, mentre per Croce la confutazione di Mill è dovuta al presentimento di uno sviluppo democratico che viene paventato, in Gentile la ragione è opposta proprio perché dalla valutazione erronea della libertà individuale la società prende la strada dell'anarchismo e del suo dissolvimento anziché dell'autentica democrazia, cui può portare solo lo stato etico.

L'atteggiamento nei confronti del fascismo si spiega allora in Croce nella fedeltà al liberalismo parlamentare ottocentesco (che sembra rimanere per il filosofo abruzzese una soglia non superabile di libertà politica), mentre assume in Gentile l'adesione al progetto di una democrazia progressiva volta a superare il liberalismo, inteso come regime di libertà limitata e dei conseguenti privilegi.

E' a questo punto che si innesta in Gentile (non certo in Croce) la questione del socialismo, cui perviene per così dire spontaneamente, dopo la precoce confutazione del marxismo

Al materialismo storico e al socialismo Gentile si accosta infatti con un *habitus* univoco, nel quale non è possibile distinguere la parziale "simpatia" per la dottrina dal disprezzo per il movimento politico. La "nuova filosofia", afferma, "non è già intesa a preparare lentamente e per via di progressione e lente trasmutazioni del contenuto e dell'indole della cultura d'una nazione o d'un tempo, nuovi modi di civiltà nella vita pratica", come egli auspica indicandone la via nell'idealismo filtrato da Spaventa. (24)

in un contesto *fin de siècle*, nel confronto con Croce e Antonio Labriola e nella piena ripulsa per il positivismo democraticista di Turati. A voler poi prescindere dal momento attraversato dal giovane intellettuale poco più che ventenne, ostava e sempre osterà il materialismo marxiano che rappresentava filosoficamente il germe di qualsiasi nefasto sviluppo di pensiero.

La questione (ammesso e non concesso che si possa parlare di una questione) non riguarda tuttavia questa ricerca, né il liberalsocialismo (se vale quanto sopra sostenuto riguardo al concetto gentiliano di *libertà*) ma va tenuta presente in merito a Calogero e alla sua riflessione politica, nonché al tasso di gentilismo rinvenibile o meno nel suo percorso personale anche successivo all'avvenuta rottura con il maestro.

Note

- 1) Croce, Benedetto, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938, pp. 46-47
- 2) idem, p.50
- 3) idem, p. 184
- 4) Croce, Benedetto, *Filosofia della pratica, economica ed etica*, Bari, 1909, p. 311
- 5) Croce, Benedetto, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1941, pp. 111-112
- 6) Calogero, Guido, *Economia ed etica in Calogero- Petrini*, Studi crociani, Rieti, 1930, pp. 44-45
- 7) Croce, Benedetto, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1941, p. 118
- 8) idem, p. 119
- 9) Croce, Benedetto, *Storia d'Europa del secolo XIX*, Bari, 1932, p. 17
- 10) Idem, p. 63
- 11) Croce, Benedetto, dal *Manifesto degli intellettuali antifascisti*
- 12) Croce, Benedetto, *Pagine sparse*, vol. II, p. 406
- 13) Gentile, Giovanni, *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946, p. 2
- 14) idem, p. 3
- 15) idem, p. 20
- 16) idem, pp. 28-29
- 17) idem, p. 33
- 18) idem, p. 40
- 19) idem, p. 57
- 20) idem, p. 64
- 21) idem, p. 83
- 22) idem, pp. 111-112
- 23) idem, pp. 121-122
- 24) Turi, Gabriele, Giovanni, *Gentile*, Torino, 2006. p. 61

III

GUIDO CALOGERO TRA REVISIONE FILOSOFICA E LIBERALSOCIALISMO

La frattura

Sul “Mercurio” del 1° ottobre 1944 Guido Calogero ricostruisce le origini del movimento liberalsocialista. Si tratta di un’analisi circostanziata volta a cogliere gli autentici elementi costitutivi di una riflessione generazionale che conduce alla luce un nuovo antifascismo (postfascista), generatosi dal seno del fascismo stesso

Sino allora, l’opposizione alla dittatura, e a tutto ciò che essa significava, era stata essenzialmente impersonata da uomini che avevano già formato la loro fede politica in età anteriore al fascismo, o per lo meno sotto l’influsso di maestri, per così dire, prefascisti. [...] Ora, invece, l’antifascismo cominciava ad affermarsi in seno ad una nuova generazione, di giovani fra i venti e trent’anni, i quali [...] avevano avuto la loro prima formazione mentale in un ambiente politico e scolastico, che per lo meno in molti suoi aspetti, non sempre soltanto esterni, era fascista. (1)

Considerazioni analoghe sugli stessi giovani possono esser ritenute quelle svolte da Bottai nei suoi *Quaderni*, anche se suggerite da preoccupazioni opposte

17 agosto 1938 Conosciuto un giovane, già direttore di un foglio provinciale di partito.[...] E’ il tipo della generazione di mezzo, degli uomini dopo la trentina, che vien subito dopo i quarantenni della guerra e della marcia. Una generazione che ha ereditato dalla nostra il tormento e il dramma del dissidio tra pensiero e azione. [...] Generazione delusa. In gran parte inutilizzata o utilizzata male, a casaccio. Soprattutto, preoccupata della moralità e conseguenzarietà della rivoluzione. (2)

Il malessere che avverte Giuseppe Bottai (1895-1959, “quarantenne della guerra e della marcia”) in un funzionario di partito riguarda in prima persona il trentenne Guido Calogero (1904-1986) che insiste nel presentare la frattura alla base del liberalsocialismo come un fenomeno dapprima interno e quindi, per passi successivi, come espressione di esplicito dissenso

Non è un caso che più di uno dei suoi primi animatori [del liberalsocialismo, n.d.a.] si sia inizialmente formato, in maggiore o minor misura, in un ambiente dominato dal “filosofo del fascismo”, Giovanni Gentile. Non è un caso che uno dei maggiori centri del liberalsocialismo sia stato proprio quella Scuola Normale Superiore di Pisa di cui Gentile rimase direttore fino alla caduta del fascismo. Lo stesso Aldo Capitini, che del movimento liberalsocialista può considerarsi come il primo ispiratore in Italia, era stato “normalista”, si era laureato a Pisa. (3)

In che cosa consisteva tuttavia e da che cosa era generato il malessere della parte più pensosa e critica di un’intera generazione? Ancora singolarmente parallele le testimonianze di Calogero e di Bottai

Quando è nato il movimento liberalsocialista? Non è facile indicare una data precisa. All’incirca, esso cominciò a prender forma nel 1936, durante e dopo l’avventura etiopica. Quel periodo di crisi, che aveva acceso grandi speranze di liberazione dal fascismo e poi sembrò deprimere gli animi di fronte all’inaspettato suo trionfo, pose per la prima volta di fronte alla coscienza di larghi gruppi di giovani il problema dell’avvenire politico dell’Italia e del mondo. (4)

Col declino del nazionalismo e dell’idealismo, il movimento culturale fascista s’è orientato, poi, in senso sempre più corporativistico sviluppando il lato più propriamente rivoluzionario della nuova concezione sociale. [...] Ma, sopravvenuta la guerra d’Etiopia, la cultura italiana ha taciuto, rinunciando ad ogni ulteriore collaborazione. Sul piano speculativo la critica sempre più rigorosa condotta contro l’idealismo l’ha estraniata definitivamente dal processo rivoluzionario. Sul piano sociale la fine della discussione intorno ai principi del corporativismo ha arrestato l’elaborazione della nuova scienza politica ed economica. Messa a tacere la minoranza rivoluzionaria, la vecchia

cultura conservatrice si è trovata senza avversari, e s'è rafforzata sulle sue posizioni, mascherandosi in gran parte con un ossequio estrinseco e adulatorio nei confronti del regime. (5)

Questione generazionale, guerra d'Etiopia, né manca il corporativismo come tratto di comune riflessione, benché in Calogero di tutt'altro tenore

Agli occhi di questi giovani, la soluzione corporativa [...] svelava presto il suo carattere ridicolo, per non dire truffaldino. Ma quegli elementi di critica restavano e segnavano un'esigenza. D'altra parte, essi cominciavano a comprendere che il problema della società, il problema dell'umana convivenza, non era soltanto economico, era anche politico. Non c'era soltanto il liberismo, c'era anche il liberalismo. E la questione più grossa non era quella del rapporto fra socialismo e liberismo, bensì quella del rapporto fra socialismo e liberalismo. (6)

Da fronti opposti, dunque, e, comunque, da posizioni diverse pur se schierate fin lì una accanto all'altra, alla metà degli anni '30, dopo la "conquista dell'impero", si registra una frattura, una crisi rispetto al decennio precedente per una svolta del regime che non consente più equivoci; nel momento in cui gli storici collocano l'acme del consenso al regime (destinato a calare di lì a poco in seguito all'alleanza con la Germania, alle leggi razziali [intese come atto di sudditanza all'alleato] e, infine, all'entrata in guerra), alcune qualificate adesioni vengono meno o (nel caso di Bottai) prendono la strada della militanza critica.

Tra coloro che decidono di rompere con il fascismo esistono, naturalmente, differenze sostanziali e Calogero fa della lettura di Croce l'elemento dirimente fra delusi e dissenzienti

Essi [i lettori di Croce, n.d.a.] si contrapponevano, in tal modo, a coloro che andavano, sì, al di là della "soluzione corporativa", ma, per non aver assorbito o compreso il più profondo insegnamento crociano, continuavano a prospettare il problema della conciliazione di libertà individuali ed esigenze sociali sull'esclusivo piano dell'economia. Questi restavano fascisti o semifascisti, in quella pia illusione che fu il cosiddetto "corporativismo di sinistra" (e, di questi, molti sono ovviamente passati e molti passeranno al vecchio marxismo, del socialismo e del comunismo tradizionali). Quelli, invece, che avevano studiato e capito Croce, erano vaccinati contro simili contagi. Ma, nello stesso tempo, non potevano non sentire manchevoli talune delle sue concezioni e dei suoi atteggiamenti. (7)

Passo in sé sicuramente illuminante, nella fresca riflessione critica di Calogero, e certamente corretto in quanto pone la *libertà* (politicamente intesa) come spartiacque insuperabile a fronte di coloro che, considerandola un orpello ottocentesco, intendono risolvere sul mero piano economico "la conciliazione di libertà individuali ed esigenze sociali", fascisti di sinistra o comunisti che siano.

Snodo importante che segnerebbe il confine tra la concezione liberale e retrò di Croce poi confluyente nel blocco liberal-capitalistico anglosassone, cui Yalta affidava l'Italia, e la parallela, per quanto limitata, confluenza di fascisti corporativisti e comunisti in un'area comune, dichiaratamente illiberale, dominata dai comunisti. Non manca, naturalmente, l'esigenza di porre rimedio ad alcune lamentate "manchevolezze" di Croce (da parte sua assolutamente deciso a tenere il punto), volte a tentare un contatto (impossibile?) con il campo illiberale.

Ecco allora come, dal definitivo sprofondare del regime nella dittatura personale di Mussolini, si liberino energie diverse volte, ora a recuperare la perduta libertà politica, ora a rivendicare il carattere rivoluzionario del fascismo e la sua spiccata vocazione sociale. Nella ristretta area a disposizione appare plausibile che "La storia d'Europa" di Croce sia stato il "livre de chevet", *la lettura segreta della migliore gioventù italiana* (8), apparendo, a chi non ne considerasse la lettura un ritorno al passato, l'opportunità più appropriata per trovare il modo di guardare al futuro.

Questo il contesto in cui nasceva il liberalsocialismo, che si impegnava, una volta definita la *libertà*, a non abbandonare ad un oscuro avvenire l'alba della giustizia. Il termine nacque spontaneamente, usato per primo da Capitini e da Calogero o da "Giustizia e Libertà" (su ispirazione dell'opera di Carlo Rosselli, "Socialismo liberale", 1930), ricorda sempre Calogero e quindi già cassato da Croce, e trattasi di doppio sostantivo non di un sostantivo aggettivato.

Il movimento liberalsocialista assolse così un compito di chiarimento e di approfondimento ideologico-politico, che ebbe la sua convalida storica dal progressivo orientamento delle migliori mentalità politiche italiane nella sua direzione o dal loro spontaneo incontro sul suo stesso terreno problematico. Preferivamo parlare di liberalsocialismo, piuttosto che di socialismo liberale, per sottolineare anche nel termine il fatto che la nuova sintesi rappresentava il riconoscimento della complementarietà indissolubile di due aspetti della stessa idea, e non già la postuma ed ibrida unificazione di due concetti, che se fossero già stati due non sarebbero mai potuti diventare uno. Né il liberalismo era sostantivo, né il socialismo era aggettivo, né viceversa: non c'era diade di sostantivo e aggettivo, ma un sostantivo unico, che si riferiva etimologicamente ai due vecchi nomi per dare una prima indicazione all'ascoltante, ma in realtà designava un solo e nuovo concetto. (9)

Risalenti al 1944 queste riflessioni di Calogero sembrano recuperare e rivendicare insieme la giustizia e l'originalità di una proposta che, se non aveva smosso né, tanto meno, convinto Croce, cominciava ad incontrare difficoltà nell'ambito stesso del Partito d'Azione; un piccolo gruppo di intellettuali e i loro allievi che, in una sorta di dichiarazione d'intenti, credono che onestà intellettuale e nitore teorico siano garanzie sufficienti per inaugurare un percorso che mantiene invece intatte e intere le difficoltà di conciliazioni e precedenze (oltre che di patenti contraddizioni) in cui ci si imbatte nel momento di concepire una società in cui libertà e giustizia possano godere dello stesso peso.

Immediatamente però, accanto a considerazioni disincantate, la sorpresa e l'ammirazione per l'ispirazione genuina e il generoso impegno di giovani che, giunti a determinate conclusioni, prendono con decisione la strada, altamente morale, della riflessione e della proposta per l'Italia che amano e che vedono, altrimenti, perduta. Un percorso finora rapido e lineare si interrompe non per un accidente sopravvenuto ma per la coscienza che continuare opportunisticamente la strada che hanno davanti significherebbe tradire irrimediabilmente quanto hanno appreso e quanto è stato loro insegnato da maestri che non possono più seguire se vogliono rimanere coerenti alla loro lezione.

Inizia così la fase di formazione del liberalsocialismo, i primi incontri semi-clandestini prima in luoghi appartati della Toscana e dell'Umbria e poi a Roma; luoghi sempre diversi anche se spesso la cella campanaria del palazzo Comunale di Perugia, *aereo nido delle meditazioni religiose e politiche di Aldo Capitini* (10). La rete degli intellettuali antifascisti si estende, tocca Bari e la Puglia, Firenze (per opera di Tristano Codignola, Enzo Enriques Agnoletti, Ranuccio Bianchi-Bandinelli, Piero Calamandrei, Mario Delle Piane), l'Emilia (Carlo Ragghianti) fino alla redazione definitiva del Manifesto del Liberalsocialismo che venne perfezionata a Pratica di Mare il 21 aprile 1940.

In capo a qualche anno quindi quel diffuso malessere, quell'ansia condivisa che spingeva all'azione e al dissenso erano giunti ad una prima problematica sintesi che, tramite un manifesto, intendeva dare veste unitaria e programmatica a riflessioni ed esigenze non sempre affini e omogenee. L'adesione al movimento era intesa in modo diverso, talora come un semplice passaggio, un momento in un percorso che doveva poi articolarsi in modo originale: lo stesso Capitini, che pure Calogero indica come l'autentico iniziatore, doveva sviluppare successivamente posizioni autonome e piuttosto lontane dallo spirito liberalsocialista che pure, inizialmente, aveva giudicato come il più appropriato.

Per Calogero, invece, la cose andranno diversamente e il liberalsocialismo sarà per lui oggetto di una passione fedele lunga quanto la sua vita; a differenza di tanti dissidenti, antifascisti, corporativisti di sinistra e via dicendo, Calogero riteneva fondamentale ricondurre alle fonti del liberalismo e del socialismo l'analisi e la riflessione politica, mentre sosteneva la necessità che solo dalla fusione delle due dottrine potesse emergere una via praticabile di progresso e di giustizia. La lunga fedeltà a queste idee può essere dovuta ad aspetti caratteriali ma deriva, quasi sicuramente, anche dall'impostazione filosofica e teorica di Calogero che detta un modo di procedere parallelo e, in qualche modo a se stante, dalle vicende e dalle pratiche politiche.

Non sarà oggetto di questo studio la disamina dell'intera opera di Calogero, cui si accennerà appena, né della sua brillante e rapida carriera accademica come allievo di Gentile ma sembra necessario fermarsi invece su quella che potremo definire la "svolta etica" di Calogero, vale a dire la maturazione del suo pensiero, apparsa ad un certo punto, che lo portava a negare portata teoretica alla filosofia.

Questa svolta o crisi, che dir si voglia, si presenta pressoché contemporaneamente con il passaggio all'antifascismo, rappresentando l'altra faccia della medesima frattura, che interviene, come abbiamo visto, nella seconda metà degli anni '30. Il passo, poi, dall'etica alla politica, che appare senza soluzione di continuità, risulta naturale in Calogero data la temperie del momento e la conseguenza teorica che lo suggerisce. L'analisi dunque della suddetta svolta si impone in qualche modo per cogliere più autenticamente le motivazioni di un pensiero che non cessa di credere nella conseguenza di nessi e passaggi e nella loro necessaria traduzione pratica.

La svolta etica

Appena venticinquenne, Guido Calogero fiancheggia Gentile durante i lavori del VII Congresso nazionale di filosofia, che si tiene a Roma nel maggio del 1929, a ridosso del Concordato. La posizione anticoncordataria di Gentile è nota, né il lungo percorso parallelo con padre Agostino Gemelli può modificarla in alcun modo, ciononostante tra le file gentiliane si può assistere ad una diaspora piuttosto consistente verso il campo cattolico.

Questo fenomeno può avere qualche ragione nelle persistenti ambiguità misticheggianti in cui indolge a volte il pensiero di Gentile, tuttavia in quell'occasione viene palesemente alla ribalta lo scontro sottotraccia che continua da tempo fra attualisti e cattolici poiché il gioco della reciproca strumentalizzazione non può essere portato oltre: la deriva neo-tomista in ambito cattolico e la difesa della laicità dello stato in campo attualista segnano i nuovi confini di un confronto che ha dato i frutti che poteva dare. La relazione introduttiva al Congresso, tenuta da Gentile su "La filosofia e lo Stato", scatena la reazione dei congressisti cattolici e decreta la consumata rottura che viene raccolta e ribadita su "Educazione fascista" dalla stessa cronaca del Congresso stesa da Calogero.

Seppur giudicato con sussiego da Croce e comunque debole e tardivo perché frutto di imperdonabili compiacenze antiche, lo strappo voluto da Gentile (e appoggiato da Mussolini) evita il progressivo scivolamento del regime verso il clerico-fascismo e chiarisce i limiti della funzione pedagogica dell'insegnamento religioso nelle scuole, tanto da provocare la definitiva condanna cattolica dell'idealismo nelle parole dello stesso Gemelli che sostiene come *Nessun sistema filosofico è tanto negatore del fondamento cristiano della vita quanto l'idealismo, anche se esso usa le nostre parole* (11) e che rinuncia a qualsiasi tentativo di naturalizzazione religiosa.

Sempre in perfetta sintonia con il maestro, Calogero si vede affidare la voce *positivismo* e (assieme a Carlo Antoni) la voce *storia* per l'Enciclopedia Italiana, insegna, prima di passare a Firenze, alla Scuola di filosofia presso la Facoltà di Lettere di Roma e, dal 1934, alla Normale di Pisa, nonostante il suo avvicinamento a Croce e la speranza di ricondurre i due filosofi all'antica collaborazione. Ancora a Gentile si rivolge Calogero nello stesso anno di ritorno dalla Germania, dove ha avuto esperienza diretta dell'antisemitismo pregandolo di pubblicare sul "Giornale critico della filosofia italiana" un articolo di Heinrich Levy su Cassirer.

Sono gli anni successivi a vedere crescere l'irrequietezza nelle file gentiliane a partire da "La vita come ricerca" (1937) di Ugo Spirito, il prediletto allievo di Gentile ("un libro fondamentalmente sbagliato" secondo il giudizio lapidario dello stesso Gentile), fino ad approdi esistenzialistici o storicistici, com'è appunto il caso di Calogero.

Ma c'è un'accusa, dalla quale io non posso tardare a difendermi: E' quella secondo cui la dimostrazione dell'inesistenza di un "organo logico" della verità, di una "forma" del pensiero che, distinguendosi dal suo empirico contenuto, ne garantisca il valore conoscitivo, manifesterebbe e favorirebbe ad un tempo quella tendenza dello spirito contemporaneo, che tante volte è stata deplorata coi nomi di "irrazionalismo", "attivismo" o simili. Essa aiuterebbe le cieche forze della prassi nella loro rivolta contro la lucida ragione, e sarebbe perciò – secondo l'accusa di un maestro – un "discoperto decadentismo".

Ora, "decadente" o no, sta il fatto che io condivido senza riserve la preoccupazione e l'intenzione morale che determinano quella condanna dell'"attivismo". Solo, non credo al rimedio prescritto: la logica e la gnoseologia! Anche ammessa, infatti, l'esistenza di leggi logiche e gnoseologiche, due sono i casi. O esse sono forme trascendentali del pensiero, condizioni universali e necessarie di ogni realizzarsi della conoscenza: e allora non c'è mala volontà di uomini che posa infirmarne il dominio. Può cascare il mondo: esse sono rispettate. Oppure sono soltanto imperativi ipotetici, suggerimenti a cui il pensiero deve obbedire se e quando voglia capire ed apprendere la verità: e allora quel che decide non è il sapere che ci sono, ma il volerle osservare. I teorici della logica e della gnoseologia potranno elaborare le più sagaci regole di ricerca e di controllo del vero, per chi crede ancora che sia dato isolarle ed apprenderele per sé: ma se gli uomini non avranno la buona volontà di servirsene, esse resteranno scritte nei libri dei professori, e l'"attivismo" continuerà indisturbato a celebrare i suoi saturnali. Come sempre la lotta non è tra la prassi e la teoria, ma tra una prassi e una prassi. Da un lato c'è l'ideale pratico di chi si abbandona all'ebbrezza dell'azione, e nel suo tumulto oblia la storia, o la scambia coi miti del suo desiderio, o addirittura la deforma consapevolmente in vista dei suoi fini. Dall'altro c'è il superiore ideale etico di chi possiede difende e promuove il gusto e il rispetto della verità; di chi combatte l'incultura e la disattenzione e il vagheggiamento della spontaneità ignorante; di chi, pure affrancato da ogni fede teologica in una trascendente dignità del vero, odia le sue deformazioni, ben sapendo che l'opera dell'uomo sarà tanto più duratura e feconda quanto meglio egli avrà compreso la sua situazione storica, quanto meno avrà avuto bisogno di essere ingannato circa di essa.

Questo ideale di vita è superiore all'altro: ma quale principio logico o gnoseologico stabilisce tale superiorità? La sua giustificazione non è nella filosofia del conoscere, ma nella filosofia dell'agire: nella consapevolezza pratica e nella fede morale. Anche in ordine a quella particolare esperienza etica, che è il rispetto per la verità e per il suo apprendimento, potrebbe quindi essere accusato di decadentismo solo chi respingesse, oltre al conoscere del conoscere, anche il conoscere dell'agire e della sua legge, e infirmasse così quell'unico fondamento del mondo che è la coscienza morale. (12)

Seppure con lo scopo contingente di sottrarsi a quella che ritiene un'ingiusta critica, Calogero delinea in queste righe un abbozzo programmatico che chiarisce i motivi di una revisione filosofica che ha radici profonde nella sua formazione e nella sua precocissima produzione. Attento studioso di logica (dall'antichità all'idealismo) e, nello stesso tempo, partecipe della visione etica militante dell'attualismo, Calogero trova nella storia l'approdo necessario per dare senso ad una ricerca filosofica che possa coniugarsi con l'impegno civile.

La lezione dell'immanentismo attualista trova nella storia quel giacimento di verità necessarie che le forme logiche del trascendentalismo platonico eternizzano, rendendole oggetto di contemplazione e quindi strumenti inutili nella prassi. Ma allora se è alla storia che si deve guardare per immunizzarsi dall'attivismo becero e irrazionale (palesamente invocato, in una corriva versione del pragmatismo, dai fascisti) e acquisire le verità necessarie per illuminare la nostra coscienza morale, la filosofia stessa, in un rinnovato "intellettualismo etico", viene ricondotta alla sua primigenia missione di guidare le azioni umane.

Resta tuttavia aperto il problema del giudizio storico (che non può essere affidato alla nostra coscienza morale se ha, nello stesso tempo, il compito di indirizzarla, pena un corto circuito logico), l'atteggiamento che dobbiamo assumere, profondamente compromessi nell'immanenza esistenziale come siamo, se vogliamo contribuire eticamente alla nostra e altrui esistenza. Nello stesso '38 Croce pubblica, come è noto, *La storia come pensiero e come azione* in cui tenta un difficile equilibrio, non tanto nella ormai annosa questione del rapporto tra storia e storiografia, quanto piuttosto nel tipo di conseguenze da trarre da una storia che non si dimostra sempre portatrice di progresso e *libertà*. L'orizzonte immanentistico non consente la scappatoia dell'imperfezione sublunare rispetto alle forme perfette per spiegare lo iato insuperabile tra teoria e prassi e, d'altronde, Calogero rifiuta questa vieta opposizione sottolineando come, nell'unicità dell'atto, non

vi sia spazio per livelli diversi ma solo per diversità nello stesso livello, essendo sempre la lotta tra una prassi e una prassi, restando la teoria un'astrazione, un fermo-immagine della prassi o, se si vuole, un suo mascheramento paludato e falso.

Mandando alle stampe *La conclusione della filosofia del conoscere* (1938), Calogero raccoglie alcuni scritti degli anni precedenti: si tratta di articoli, talora inediti, a partire da "Coscienza e volontà" (1925), steso ancora da studente. Calogero recupera questo breve scritto di professione attualistica poiché gli pare di riconoscere agli albori una tesi che poi si definirà più compiutamente, nell'identità di coscienza e volontà (nella coscienza di sé come volontà) e quindi nella inscindibilità di pensiero e azione come condizione per vivere la contingenza.

Il passo successivo in questo percorso, ricostruito a posteriori da Calogero stesso, riguarda invece una comunicazione (dal titolo "Gnoseologia e idealismo") al VII Congresso nazionale di filosofia del '29 (che abbiamo già ricordato sopra), in cui ci si chiede se l'identificazione logica/etica, sostenuta dall'attualismo preveda ancora l'esistenza di una teoria del conoscere o se, piuttosto, la logica non si risolva nell'etica. In quanto rappresentante la forma più matura del soggettivismo, l'attualismo concepisce la realtà come una determinazione del mondo soggettivo (l'unico mondo possibile per l'uomo) e quindi offre l'occasione della più potente esperienza conoscitiva, proprio perché nega qualsiasi gnoseologia che pretenda di mettersi al di là del pensiero in atto. Una posizione del genere scatena reazioni parallele in ambito conoscitivo (pragmatismo, irrazionalismo) e in ambito morale (solipsismo, immoralismo) che risospingono negativamente in braccio ora alla logica aristotelica (logica della determinazione) ora alla logica hegeliana (logica dell'alterità), mentre può essere augurabile un confronto tra attualismo e crocianesimo, le cui dottrine particolari (non il sistema generale) interrogano l'attualismo stesso.

Proposito che Calogero onora già l'anno dopo in un volumetto ("Studi crociani", Rieti, '30), testimone dell'autentica necessità di riaprire un confronto che i protagonisti hanno definitivamente lasciato alle spalle. Manca in Croce la sussunzione della gnoseologia nell'etica pur nella comune battaglia per l'immanenza e per il laicismo, inteso come massima espressione dell'occidente.

Quando ragiona di economia ed etica Croce paga pegno ad Aristotele, concependo l'atto economico, se egoistico, morale, se coincidente con l'interesse generale, dando una versione estrinseca dell'etica sconfinante nella casistica, quando invece Calogero individua lo specifico etico nella considerazione dell'altro come portatore di *volontà cosciente*

Volontà cosciente che, s'intende, io non posso concepire se non come affatto identificarsi, nella sua forma, a quell'unica che conosco e che è la mia: ma che tuttavia *pongo come altra* per poter in tal modo arricchire infinitamente dell'altrui soddisfazione la mia soddisfazione, e cioè mediare nell'eticità la mia pratica immediatezza. (13)

attraverso cioè un atto di volontà che solo mi consente di valermi dell'altro in modo pieno e, insieme, rispettoso.

Il quarto contributo proposto da Calogero riguarda uno scritto ("Filosofia della filosofia nel pensiero italiano contemporaneo") risalente al '33 e stampato in Germania l'anno dopo. Ponendosi la questione cardine di ogni sistema riguardante il fondamento (e quindi la filosofia della filosofia), Calogero procede lungo il sentiero segnato dell'immanentismo attualista, ricordando come il pensiero oggetto di conoscenza non è quello che vien definito (pensato) bensì quello definiente (pensante) per poi sostenere come "*Il problema del conoscere non ha più ragion d'essere proprio perché il conoscere ha una tanto assoluta e incondizionata ragion d'essere da non tollerare sopra di sé alcuna norma che comunque pretenda di determinare e limitare la sua ragion d'essere.*"(14).

La questione appare quindi da capo circoscritta nell'ambito del problema della conoscenza senza ricadute sull'etica e viene risolta canonicamente attraverso i dettami dall'attualismo, che ripropongono il passaggio stretto tra il logicismo delle forme eterne e il pragmatismo irrazionalistico.

Del pari prodotto all'estero un articolo dell'anno successivo "Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia" che riprende da altro versante la questione dell'immanenza, decretando come alla filosofia non sia possibile vivere fuori dalla storia, poiché, come l'intera realtà, facente parte del presente esteso. Passato e futuro vengono assorbiti nel presente non come risultato di una semplice esperienza ma per giustificazione trascendentale, come verità filosofica, pertanto universale e necessaria, che dà anche ragione del confluire fra l'astratto piano del conoscere e quello concreto del fare. Per Calogero, insomma, se l'idealismo ha definitivamente archiviato ogni dualismo metafisico, deve coerentemente procedere all'archiviazione della logica e della gnoseologia separate dall'atto, se non vuole ricadere nel dualismo che ha già sconfitto.

Il presente mantiene così la sua unità sulla base del suo passato e, soprattutto, nell'aspirazione del suo futuro, rispetto a quanto può e deve essere fatto, un'unità che pregiudica gravemente la possibilità di un "futuro aperto" e quindi della *libertà*. A ben vedere, sostiene Calogero (in questo corroborato da Croce), negare il peso del precedente rispetto a qualsiasi azione ci porta a difendere un concetto astratto di *libertà*, "da cui nessuna volontà e azione si potrebbe mai generare" (15).

Se la realtà è immanente allo spirito senza scarti o eccezioni è sul piano pratico che si distinguono precedenti e cose da fare ed per l'esigenza trascendentale dell'azione che l'universo subisce una diversa curvatura nella consapevolezza di una percezione del reale e di una rappresentazione del possibile. In questi termini la storia coincide con la filosofia, vale a dire con la possibilità stessa di giudicare la realtà ed è sempre storia contemporanea in quanto qualsiasi sguardo, anche al passato più remoto, avviene e non può che avvenire nel presente, mentre estraneo alla storia rimane il futuro: il futuro, in quanto ignoto, è il luogo della *libertà*, una libertà che è altra cosa dalla "libertà del volere"...

Questa intrinseca oscurità del futuro, che è definito come libero proprio in quanto è definito come ignoto, sembra bensì contraddire all'infinità gnoseologica dello spirito, di cui il futuro è pure un momento dialettico. Ma la contraddizione sussisterebbe solo se quell'infinità fosse un'assurda infinità attuale, e non, come già si è detto, un'infinità potenziale, nel suo atto sempre concretamente definita. E sussiste, di fatto, nel Dio della teologia medievale, che per la sua eredità greca dovrebbe essere infinita attualità di sapere e per la sua eredità cristiana infinita potenza d'azione, mentre tali attributi sono reciprocamente affatto incompatibili, e in forza della stessa assolutezza adialettica onde riescono inconcepibili anche nella loro singolarità. Quando egli fosse infatti infinita attualità di sapere, e conoscesse perciò tutto il passato e il presente e il futuro sullo stesso piano dell'eterno, non potrebbe più fare assolutamente nulla; mentre per essere affatto onnipotente, cioè per non essere limitato da alcuna condizione, bisognerebbe che la sua consapevolezza fosse completamente vuota di qualsiasi contenuto di verità. (16)

Da qui viene anche la modestia predittiva della filosofia, che risolve in sé ogni passato (esercitando il suo dominio sulla storia) ma ignora il futuro, che rimane uno spazio vuoto conoscibile e agibile, regno o luogo della *libertà* che, tuttavia, non può coincidere con la "libertà del volere", pur ammettendo l'esercizio delle volontà coscienti, perché trattasi evidentemente di libertà dello spirito, che ha nella storia (passato) la sua ragione.

Ma allora se l'io può avvalersi della filosofia per informare le sue azioni, dando spazio alla sua volontà cosciente che interagisce con quelle degli altri, altra è la *libertà*, sembra sottintendere Calogero, che plasma il futuro in coerenza con il passato assumendo consapevolezza (conoscenza attraverso l'azione), una libertà in qualche modo necessaria di matrice spinoziana. Solo così le cose possono avere una ragione (che poi la filosofia riconosce nella storia) nel loro farsi e la libertà del singolo assume significato in quanto, cosciente del passato al quale attinge, ispira la sua azione alla moralità, senza cadere nell'attivismo fine a se stesso.

La conclusione della filosofia del conoscere termina quindi con un sesto e ultimo scritto. "Misologia?", pubblicato nel '35 sul Giornale critico della filosofia italiana, uno degli organi, se non il principale, del pensiero gentiliano. Per sua stessa ammissione Calogero sostiene di aver tentato in quell'occasione un'apologia delle sue posizioni filosofiche, che non trovavano conforto

né fra gli attualisti né in Croce, resistenti all'idea di ridurre logica e gnoseologia alla filosofia della pratica e contrari al ragionamento che fa della coscienza una realtà né dubitabile né ricercabile – in quanto soggetto presente di ogni tentativo di ricerca – e delle leggi logiche le leggi della prassi.

Conseguenza e coerenza idealistiche dovrebbero condurre alle conclusioni abbracciate da Calogero, riconoscendo che la filosofia del conoscere, quando abbia contenuti concreti, è filosofia dell'agire, quanto all'accusa di misologia è ben accettata se deriva dal rifiuto di ammettere la tendenza a fare filosofia della filosofia o teoria della teoria, in un rimando infinito senza costrutto o via d'uscita. Attardarsi nella classica distinzione tra teoria e prassi favorirebbe per Calogero il mantenimento di una visione non più sostenibile e quindi nociva per la filosofia: nella promozione della filosofia della pratica non vi è, d'altra parte, nulla di riduttivistico né di irrazionalistico ma solo l'affermazione di un procedere unico della coscienza consapevole nell'azione cosciente, un procedimento che può essere solo astrattamente separato e la cui separazione ha già dato i frutti che storicamente poteva dare.

I sei scritti de *La conclusione della filosofia del conoscere*, risalenti al decennio 1925/35 rispondono all'esigenza di fornire, in forme e occasioni diverse, una sorta di aggiornamento sui lavori in corso e, insieme, un resoconto e una divulgazione delle riflessioni sviluppate in quel torno di tempo. Calogero, che si avvia alla trentina, lavora ormai ad un suo contributo originale all'attualismo e guarda a Croce come ad un preciso riferimento, pur continuando a giudicare la filosofia di Gentile la punta più avanzata dell'idealismo. Come quasi sempre succede, l'emancipazione dello scolaro porterà all'allontanamento, per quanto amichevole, da Gentile senza segnare un apprezzabile avvicinamento a Croce, pur tentato per via del rinato apprezzamento dello storicismo, ritenuto un approdo adeguato per un programma di filosofia della pratica.

Parallelamente a questi contributi, Calogero, nella prima metà degli anni '30, produce una serie di articoli e comunicazioni congressuali dedicati alla logica e alla sua storia, gravitanti sostanzialmente attorno alla logica aristotelica e alla dialettica hegeliana. Il problema logico, naturalmente, contempla e trascina con sé anche quello ontologico, che, del pari, conosce tre grandi snodi nella sua storia, quello aristotelico, quello del primo idealismo e quello in cui Calogero si colloca con la sua filosofia.

Il punto centrale e convergente del ragionamento di Calogero ruota tuttavia costantemente attorno alla pretesa a-storicità della logica antica con la conseguente illusoria pretesa di poter contare su forme eterne, illusione a cui peraltro concorrono sia Kant che Hegel, nell'ennesimo tentativo (storico) di riposizionarsi nei confronti di Aristotele e di guadagnare alla logica moderna altrettanta a-storicità (nella speranza di preservarla così dal logorio del tempo).

In "Storia ed eternità della logica classica", redazione di una conferenza tenuta nel 1934 presso la Società filosofica di Varsavia, Calogero considera, appunto, questi aspetti

Per quanto suoni paradossale, la logica di Aristotele non risulta ancora appartenente alla storia della logica classica. Questa è infatti, nel migliore dei casi, prima storia delle anticipazioni della logica aristotelica, poi esposizione di questa stessa logica, poi ancora storia dei modi in cui essa fu fraintesa e corrotta, oppure riconosciuta e approfondita nelle sue eterne verità. [...] Viva o morta, la storia della logica è la storia della logica aristotelica: e appunto perciò la logica aristotelica, considerata almeno nelle sue linee fondamentali, non si presenta come un fatto storico, inserito e inquadrato in un certo punto della storia della logica. Non le appartiene, proprio in quanto la sovrasta, come l'eterno criterio di valore che si presuppone per giudicare le realtà svolgentesi nel tempo, e che per ciò stesso non rientra nel dominio del tempo. (17)

Il dilemma della metastoria, la necessità del punto fermo attorno a cui tutto far muovere, l'illusione della sua esistenza e l'arbitrarietà della sua scelta, nonché l'acquisizione del vizio antico proprio da colui (Aristotele) che, come primo storico della filosofia, si tiene fuori dalla stessa,

riservandosi il posto di parametro universale. E, d'altra parte, la necessità, nella storia, di coglierne gli aspetti salienti e il fatto di ricadere nella metastoria nel momento in cui, necessariamente, individuiamo i criteri per vagliare ciò che conta rispetto a ciò che conta meno, oppure la rinuncia ad un procedimento del genere che comporta la rinuncia ad attribuire significato alla storia, a cui avevamo attribuito il compito di illuminare la nostra azione morale.

Tutto questo si agita provocato da riflessioni del genere, destinato a riproporsi a millenni di distanza...

Ma ancora più tipica è la situazione che si manifesta quando, nell'età della dialettica e dello storicismo, la logica classica par decadere dal suo trono millenario. Già Kant respinge, con dispregio la "rapsodia" delle categorie aristoteliche: ma le sue categorie non sono poi che le forme aristoteliche dei giudizi, deformate dalla tradizione scolastica. I grandi postkantiani, da Fichte a Hegel, combattono apertamente l'antica logica del pensiero che si svolge contraddicendosi. Ma il motivo di questo divenire dialettico si manifesta a volta a volta come principio dell'alterità o come principio della contraddizione [...] Né d'altronde l'influsso della logica classica sui suoi negatori dialettici si manifesta soltanto in questa forma riflessa [...] essi continuano a valersi di numerosi termini e concetti, categorie derivanti dalla tradizione logica, sia senza discuterle, come se quelle forme mentali fossero tanto eterne da escludere persino il problema della possibilità di uscirne, sia procurando loro un posto nello stesso sistema dialettico, come nemici che bisogna pur fare amici, perché sconfiggerli non si può (e nulla è in questo senso più tipico di quelle pagine della *Scienza della logica*, in cui Hegel tenta di dedurre dialetticamente perfino le figure della sillogistica aristotelica, confessando con ciò come esse siano per lui non formazioni storiche, di cui si possa intendere la ragione e scoprire il limite, bensì valori eterni che occorre senz'altro accogliere nell'edificio della verità perché questo non abbia a restarne privo per sempre) (18)

La forza di questo archetipo filosofico non risparmia naturalmente Croce, né Gentile che nella *Logica come teoria del conoscere* si applica diligentemente al compito, consueto per ogni filosofo sistematico, di conciliare la logica nuova a quella antica. Solo la definitiva storicizzazione di Aristotele consentirebbe di liberarsi dall'incantesimo che tiene prigionieri filosofi e storici della filosofia. Una volta fatto ciò le conseguenze non sarebbero tuttavia di poco momento...

A questo punto si chiederà, peraltro, quale potrà mai essere il criterio direttivo e discriminante di una storia della logica classica, per cui non solo la logica aristotelica non è supremo modello e termine di evoluzione, ma addirittura ogni logica è condannata all'incoerenza in forza dell'universale destino di ogni teoria della attività teoretica, in cui il pensiero che teorizza trasgredisca e informa con il suo atto la stessa legge che teorizza. O l'intera storia della logica vien perciò a vanificarsi in una malinconica sequenza d'errori, che il pensiero dello storico può soltanto segnalare e compiangere? In realtà, di poche cose chi scrive è tanto fermamente persuaso quanto del fatto che, dal punto di vista raggiunto dall'immanentismo italiano contemporaneo, lo stesso problema del conoscere risulti definitivamente eliminato, così come eliminato per sempre fu il problema dell'essere dopo la critica inglese e tedesca del Settecento. Nel secolo decimottavo morì la metafisica, nel ventesimo muore la gnoseologia: del che la filosofia non prende, come non prese, il lutto, se morte significa in questo caso, non già definitivo riconoscimento dell'impossibilità di risolvere il problema, ma anzi sua soluzione assoluta, dopo la quale risulta esclusa persino la possibilità di riproporlo. (...) Sul piano della filosofia, cioè dell'assoluta presenza dello spirito, il conoscere non è un problema, perché è una realtà. Non sussiste il problema della conoscenza, perché già sussiste la conoscenza del problema. La gnoseologia muore ma non perché non sappia assolvere il proprio compito, ma perché non ha nessun compito da assolvere (19)

Ecco allora che la storicizzazione assoluta della realtà, assieme alla sua assoluta immanentizzazione, porta all'assolutizzazione della filosofia come pratica: fatti e pensati hanno senso in veste diacronica, come narrazione di uno svolgimento, come un tappeto che srotoliamo e che si mostra nella sua finitezza e imperfezione e sulla base del quale noi informiamo la nostra azione che, mentre lo sviluppa, lo nega. Anche la crescente consapevolezza attraverso cui la filosofia si è liberata, nel suo sviluppo, dei suoi errori contribuisce, assieme agli stessi errori, alla storia stessa: una volta emancipatasi dalla metafisica, la filosofia si è liberata anche dalla gnoseologia, vale a dire dalla pretesa corriva di separare la conoscenza dall'azione, di fare della teoria un momento intatto e distinto dalla prassi. Calogero (un po' come Wittgenstein?) non pensa

di agire, così facendo, in modo riduttivo, non crede di depauperare la filosofia e di indebolirla mortalmente (come paventano ancora Croce e Gentile), ma ritiene di darle invece la possibilità di spiegare finalmente tutte le sue potenzialità, una volta che sia alleggerita da insopportabili zavorre.

Può essere interessante spulciare ancora nel prologo e nell'epilogo del *Compendio di storia della filosofia*, che appaiono poi editi a parte in un volumetto, stampato a Firenze nel '36, sotto il titolo de *La filosofia e la vita*. Rivolgendosi allo studente liceale rispettivamente prima e dopo di aver studiato il corso stesso, Calogero gli dedica un'ottantina di pagine attraverso le quali motiva il senso dello studio della filosofia.

Fatti propri, nel prologo, gli intendimenti didattici dei nuovi programmi - che invitano a limitare se non ad eliminare qualsivoglia iato tra filosofia e vita -, Calogero passa a tentare una definizione di filosofia che rende artatamente problematica per giungere alla conclusione che per parlare di qualche cosa occorra farne la storia: da qui (in pieno canone hegeliano ma con diversi intenti) l'ineludibilità della storia della filosofia anche solo per sapere ciò di cui si parla. Quindi una disamina dei rapporti tra realtà, verità e conoscenza con le conseguenti logica e gnoseologia che fanno tuttavia parte naturale del corredo mentale degli uomini, che, nel momento stesso in cui si soffermano a riflettere, già sono filosofi, senza necessità di possedere dottrine particolari. Per concludere con la distinzione tra la figura del filosofo vecchio tipo, stigmatizzata da mille apologhi e riguardante il suo essere fuori dal mondo tutto preso da riflessioni astratte e generalizzanti, poco a contatto con il mondo della vita e quella invece più attuale, verso cui Calogero invita il giovane neofita liceale...

C'è dunque un secondo, e più concreto e solido, tipo di filosofia, il quale si distingue dal primo così come l'uomo esperto, che vuol sempre meglio comprendere le sue assolute capacità d'azione per meglio agire, si distingue dall'astratto contemplatore, che guarda le stelle e cade nel fosso. E si intende allora in che senso possa dirsi che la filosofia non è qualcosa di distaccato dalla vita, ma è la vita stessa nella sua presenza più necessaria e radicale. (...)

Ma con ciò vedo anche, infine, che questa seconda e migliore filosofia non è scienza di cui si possa essere assolutamente profani, perché chiunque rifletta su sé medesimo per intendere qualche aspetto radicale della sua esperienza e trarne orientamento per la sua azione è già, in qualche misura, filosofo di tale filosofia. (20)

parole quanto mai opportune, ancorché non prive di una certa evanescenza e singolarmente elusive rispetto al viaggio periglioso e sovrabbondante, da Talete a Gentile, che aspetta l'ignaro discente.

Quando poi, qualche anno dopo, il viaggio sarà terminato si potranno tirare le fila del discorso iniziato e disporsi a concludere. In piena sintonia con il secolo, Calogero propende per un deciso soggettivismo che non lo porta però a conclusioni scettiche o a malinconie esistenzialistiche, quanto piuttosto ad una specie di soggettivismo assoluto, che fattosi consapevole, non si scoraggia o disunisce; naturalmente tale situazione comporta l'archiviazione del problema della conoscenza (poiché non c'è oggetto al di fuori di me e della mia memoria)...

In parole povere: io non conosco me stesso come conoscere, da un lato perché non ne ho nessun bisogno e dall'altro perché comunque non ci riuscirei. Non salto dietro me stesso, sia perché non saprei perché dovessi farlo, sia perché comunque non saprei farlo in quanto sarei sempre il saltante e non il saltato. Quel che conosco è sempre un me conosciuto, un contenuto della mia consapevolezza, una cosa. (21)

Compreso allora come la conoscenza non possa andar oltre la mia vita ecco che la filosofia non si consuma in questo sforzo inane ma fornisce la struttura stessa della mia vita (che non è una qualsiasi vita), la ragione e la condizione della mia consapevolezza; se, dunque, non mi è possibile (ma neanche necessario o auspicabile) oltrepassarmi in senso conoscitivo, lo posso e lo devo fare in senso pratico, soddisfacendo così i miei desideri, tant'è che, humanamente, Calogero sostiene:

Posso ben pormi nella più aspra situazione che abbiano mai concepito lo stoicismo o il kantismo, immaginando di decidermi per il più penoso dei doveri contro la più attraente delle passioni: ma non riuscirò mai a pensare che tale decisione accada in me senza che quel reagire alla soddisfazione sia comunque da me sentito come più soddisfacente che il cedervi. (22)

Per quanto poi informi la mia condotta agli esempi preclari del passato (fermo restando che non esiste una lavagna dove segnare i nomi dei “cattivi” della storia), per quanto la storia mi supporti, se filosoficamente intesa, nel momento della decisione da prendere, incontro tuttavia un criterio superiore che mi porta a fuoriuscire dal mio egocentrismo costitutivo e che consiste nella coscienza degli “altri”: il problema morale coincide, infatti, con il problema dell’esistenza degli altri di fronte a me, che è il problema della loro *libertà* di fronte a me, per cui Calogero conclude che...

...non esiste altro fine del mondo, cioè altro gusto mio, al’infuori di quello di secondare il più possibile il gusto degli altri (...) Qualunque cosa io faccia, essa mi ricorda che nel mondo l’ultimo scopo è sempre quello: far del bene alla gente, aiutare gli uomini nella lotta contro il dolore. (23)

dove nella coincidenza vertiginosa (e immanentisticamente perfetta) tra *fine del mondo* e *gusto mio* la centralità altrui motiva vita e filosofia. Seppure in pagine di corredo (anche se non per questo meno attente e scrupolose), Calogero ha ormai portato a termine la sua revisione filosofica e definito i caratteri della sua personale proposta che comporta una precisa scelta di campo, destinata a provocare radicali ripensamenti.

Chiariti i presupposti teorici che consentono di risolvere la filosofia nella filosofia della pratica, Calogero può, per così dire, passare alla “pars adstruens” della sua opera con *La scuola dell’uomo* (1939), l’opera che doveva portare all’avvicinamento con Capitini.

Scritto compatto, non brevissimo, che si presenta come un piccolo trattato, *La scuola dell’uomo* affronta di petto, fin dal primo capitolo (“Io e gli altri”), la questione sul tappeto senza rinnegare l’armamentario idealistico (concezione dell’io dialettica [possibile solo dal confronto con gli altri], distinzione tra mondo dello spirito e mondo naturale, non esiste un mondo fuori dal soggetto che vive il proprio mondo come unico mondo possibile, ecc.) dove lo spirito individuale può essere assolutizzato (una volta usciti dall’orizzonte metafisico) pur nel confronto con gli altri spiriti individuali (a meno di non credersi Dio). L’etica, dunque, non più schiacciata tra ontologia e nichilismo, ci dice che le cose sono così ma potrebbero anche essere diverse e migliori grazie alla libertà di cui godiamo, per cui non è il destino a governare il mondo ma il dovere.

Se la morale ci dà ragione dell’altro, è l’educazione che lo eleva a noi (facendo dell’educando un educatore), mentre il dovere verso me stesso non è che un mezzo finalizzato al dovere verso gli altri (da cui anche il “sacro egoismo” delle nazioni non può che essere il mezzo di un fine ulteriore rivolto alle altre nazioni), così come cade l’opposizione del tutto estrinseca rigorismo/utilitarismo, poiché la regola dell’interesse non va trascesa quando il mio interesse coincide con quello altrui.

La morale come educazione e limitazione della libertà anche se occorre distinguere, poiché la *libertà* coincidente con la *volontà* non può essere limitata e sul piano assoluto coincide con la *necessità*, in quanto non è mai arbitrio ma autogiustificazione; questa libertà, che è puro volere, è inestinguibile ma c’è una seconda libertà che può esserci come non esserci ed è questa, che ci interessa, questa, quella su cui possiamo intervenire e per cui lottiamo, questa, che non appartiene all’eterno e che la volontà può volere o non volere.

Di questa libertà, che interessa l’azione etico-pedagogica, non può dunque dirsi quel che una volta è stato detto della libertà: che essa ha per sé qualcosa di meglio dell’avvenire, perché ha l’eterno. Questa libertà non ha l’eterno, proprio perché deve avere l’eterno. Si deve volere che abbia l’eterno: se già l’avesse senza bisogno dell’intervento della

volontà, non occorrerebbe neppure darsi la pena di scrivere quella frase. La quale ha tanta bellezza ed efficacia appunto perché non suona quale accertamento di verità, ma quale suggestiva manifestazione di fiducia nella salute morale degli uomini: fiducia che è bene avere ed è bene esprimere, perché l'esprimerla aiuta altri ad averla. (24)

Parole di evidente presa di distanza da Croce che pure viene apprezzato per il significato moralmente nobile della sua concezione liberale: quanto in Croce viene preservato come carattere ontologizzante della *libertà*, tanto in Calogero la coincidenza hegeliana di *libertà/volontà* viene rapidamente derubricata come concernente l'assoluto e quindi inattuabile (e per ciò stesso trascurabile) , per spostare l'attenzione non su una "libertà minore" ma sull'unica dimensione in cui sia possibile dare seguito all'attività morale. Quasi subodorando il pericolo contemplativo anche nell'immanentismo, Calogero sprona all'azione e sembra ormai intenzionato a piegare a fini pratici l'intero patrimonio della filosofia, altrimenti destinato a giacere inutile e inutilizzato.

Definito allora l'ambito entro cui intende la *libertà*, si tratta di capire la funzione inibente o stimolante della morale/educazione sulla *libertà* stessa che, tuttavia di nuovo, non è escludente ma totalmente includente nel senso che, qualora io limiti la mia libertà per far posto alla tua (atto in cui si concentra l'essenza della civiltà), posso condividere con te la fruizione del mondo (fatto di per sé soddisfacente) e ciò è possibile in quanto il tuo viene inteso da me come mio, proprio perché tuo, permettendomi così di allargare il mio mondo. Il mio/tuo bene coincide con la mia/tua libertà e ciò è possibile solo tramite la repressione di una mia amoralità, repressione che mi dona prospettiva e che nessun consumo economico può pareggiare.

Se allora l'atteggiamento morale consiste nella volizione della libertà altrui, quanto e come devo limitare la mia libertà nei tuoi confronti, quanto e come devi limitare tu la tua libertà nei confronti di un terzo e così via, fino ad abbracciare idealmente l'umanità intera? Per Calogero non c'è una misura se non nel limite della possibilità ma, soprattutto, non c'è reciprocità, pratica che ridurrebbe la morale a spento utilitarismo e costituirebbe un'umanità morale non per donazione ma per contratto. Atto donativo fine a se stesso, dunque, fortemente assimilabile al messaggio cristiano, se non fosse per il rifiuto dell'impalcatura platonico-trascendente e la necessità di una divinità ontologica; scelta piena, estrema, totale, che risolve dialetticamente il soggetto morale nell'altro e lo realizza compiutamente, frutto di disponibilità incondizionata (Calogero evita il termine *amore*, che giudica forse futile o insuperabilmente venato di narcisismo o, ancora, semplicemente abusato ed equivoco). Atto tuttavia individuale (perché non può essere altrimenti) e, insieme, universale, perché estendibile ad un programma di educazione morale che renderebbe l'umanità di gran lunga migliore di quanto mai sia stata e di quanto possa essere: migliore moralmente e quindi migliore nell'unico e autentico modo in cui si possa effettivamente migliorare.

Vien quindi quasi da sé che la *libertà* di cui si discetta sia la "libertà giusta" (che rappresenta già in nuce la copula liberalsocialismo), di una giustizia che si atteggia senza timidezze all'uguaglianza, un'uguaglianza che non ha nulla da spartire con quella illuministica o russoviana di cui è, se possibile, più radicale ancora, poiché deriva dalla constatazione che gli uomini proprio perché non sono uguali per natura (come pretendeva Rousseau) debbono esserlo per via della volontà morale. Ragionamento che procede spedito, senza intralci con i tratti estremi del filosofo totalizzante di ultima generazione idealistica, che raccoglie le positive conseguenze di una scelta, a sua volta estrema e totalizzante, quale quella di ricondurre ogni diversione digressiva alla monoliticità della filosofia della pratica.

D'altra parte, qualora si cominci a discutere di giustizia/appiattimento e quindi negatrice di libertà si ricade inevitabilmente nell'equivoco di sempre, nel dualismo irrisolto che separa (e confonde) la libertà liberante dalla libertà liberata (in cui libertà e giustizia si contemperano): la *libertà* non è dunque quella di cui troppo a lungo si è occupata la filosofia, vale a dire la libertà di Dio, della Provvidenza o della Storia, su cui non abbiamo giurisdizione, né, tanto meno, la misera

libertà dell'io (per cui resta servito anche Mill), ma è la *libertà che si riconosce ad altri con la sovranità del proprio dono morale* (25).

Se, come sempre succede, alcuni nodi si sciolgono altri se ne creano e se quindi Calogero liquida brillantemente dottrine liberali tra loro contrastanti senza neanche troppa fatica, in grazia all'assolutismo della sua scelta etica, si stenta a ritenere anche praticabile quanto la sua filosofia della pratica propone. Fatte salve limpidezza e nobiltà della proposta appare problematico concepire come realizzabile l'effetto domino dell'opzione per la libertà dell'altro, un'opzione che se non contempla reciprocità (e la cosa non è priva di conseguenze) non contempla nemmeno rifiuto (quando basta un semplice diniego per bloccare un processo che si pone il compito formidabile di riformare [e redimere] l'umanità), ponendo nell'imbarazzante situazione di imporre una volontà (negando così la libertà che si vuole invece promuovere) o di accettare qualsiasi volontà altrui (rinunciando alla costruzione della giustizia), con cui siamo da capo.

In altre parole l'investimento totale sull'altro ci libera dell'egoismo ma non garantisce obiettivamente altro, per cui il processo invece di procedere all'infinito, come si auspica, è destinato ragionevolmente a cessare quasi subito. L'equivoco individuale/universale che tormenta l'intero idealismo non risparmia Calogero: se è vero che la dimensione umana è individuale le scelte etiche sono destinate a rimanere tali e l'accettazione totale dell'altro comporta l'annichilimento del soggetto senza nessuna speranza di superamento dialettico del sé e con la presenza di una deriva solipsistica che è l'esatto contrario di quanto Calogero si propone.

Non che Calogero non avverta tali difficoltà e si avvale dell'autoeducazione, come progresso imprescindibile dell'individuo/umanità, verso l'introduzione di quanto autorità e disciplina, per intanto, impongono dall'esterno; del resto, quando si preoccupa del fatto che l'intervento nella libertà dell'altro, per far spazio a quella di altri, imponga autorità e disciplina si limita a prestare attenzione che così facendo, per il bene di libertà remota, non abbassi quella più prossima a strumento del mio volere. Si tratta di una remora che Calogero da un lato risolve introspektivamente (restando quindi nell'area di pertinenza del soggetto), ma dall'altro supera sbrigativamente in modo alquanto sorprendente...

Questo volontario processo di limitazione, in quanto non concerne soltanto la mia libertà ma si estende anche alla libertà di chiunque io voglia indurre a riconoscere di fronte a sé la libertà di altri ancora, importa quella necessità di *intervento* nell'ambito della libertà altrui, che è stata tante volte sentita come angosciata dalla stessa coscienza morale, giustamente preoccupata di non recare pregiudizio a tale libertà. A rigore, se io considero la forma radicale della mia esperienza etica, non ha senso che io parli d'intervento nella personalità tua, perché questa stessa tua personalità è una creazione mia, la mia dedica al tuo nome di una parte della mia personalità; e quindi, se proprio dovessi adoperare la metafora dell'intervento, dovrei piuttosto dire di aver fatto intervenire la tua persona nel regno della mia libertà. (26)

con cui il cerchio si chiude inesorabilmente, denunciando la distanza incolmabile fra la concezione dell'individuo di matrice liberale anglosassone (secondo cui sostenere che la libertà dell'altro coincide con la mia è un'aberrazione) da quella di scuola idealistica. Superato il carattere rozzamente accidentale che gli assegnava Hegel, l'individuo per Calogero è parte di una totalità soggettivamente vissuta e quindi di fatto appartenente alla sfera del soggetto, insieme individuale e universale (perché non si dà l'universale fuori del soggetto, né alcuna altra realtà); ciò che viene sostenuto ontologicamente, una volta caduto il diaframma (artificialmente eretto dalla logica metafisicizzante) con la pratica, è tranquillamente travasato nella morale per cui la coscienza dell'altro è, in realtà, uno spazio che il soggetto gli attribuisce liberamente (e doverosamente) all'interno del suo proprio spazio. La vecchia solita "cattiva empiria" riappare minacciosa, la tendenza a stravolgere la realtà per piegarla alla dottrina si mostra con una punta di rara intensità.

Il passaggio alla sfera del diritto è oltremodo naturale, una dimensione non più arcaicamente separata dalla moralità (in un superato rapporto esteriore/interiore) ma, più semplicemente risolto

nell'uso alternato di coercizione/persuasione per ottenere il rispetto della legge, chiarendo come chi per non colpire si lascia colpire sia un martire, mentre chi per non colpire lascia colpire un altro è un debole. Del pari lineare il passaggio ulteriore alla politica (fondante un complesso di norme giuridiche) che si sintetizza in una volontà di legge e di legiferazione scaturente da una forza propositiva; sempre da un atto di volontà procede l'opportunità di separare la scienza del diritto (*ius conditum*) da quella della politica (*ius condendum*), avvertendo come, parlando di leggi, si tratti di strumenti della volontà e non di oggetti di teoria.

D'altra parte nella filosofia del diritto va ovviamente intrapresa una battaglia parallela a quella combattuta contro logica e gnoseologia filosofiche, vale a dire sradicare la tesi dura a morire del fondamento assoluto delle leggi, suggerendo banalmente come al mondo non c'è nessun diritto se nessuno vuole che ci sia: ancora una volta dunque non si tratta di difendere con la logica il razionale dall'irrazionale ma con l'azione il ragionevole dall'irragionevole. Affermazione del genere possono indurre a collocare Calogero in quell'area variopinta delle "filosofie deboli", finalmente sgravate da pretese superiori alle loro forze, ma si tratta, come abbiamo potuto constatare, di un'illusione ottica, data la persistenza di un nocciolo irriducibile di soggettivismo immanentista.

Una volta giubilato qualsivoglia empirico iperuranico, si tratta di alternare nel normale ambito storico-empirico momenti di attività etico-pedagogica (persuasione), con momenti di attività etico-giuridica (coercizione), fermo restando che le norme, per il rispetto delle quali si esercita la persuasione/coercizione, sono produzione soggettiva (degli individui? dello stato?), sostanzialmente non negoziabile...

Col che risulta, in conclusione, chiarito anche il fondamentale problema della cosiddetta *teoria generale dello stato*, senza che sia occorso teorizzare in particolare il concetto di quest'ultimo. In realtà, tanto le dottrine individualistiche, che deducono lo stato dall'individuo, quanto quelle opposte, che dissolvono l'individuo nello stato, quanto infine quelle che, coi consueti strumenti dialettici, danno ragione a tutti dichiarando che lo stato è l'individuo e che l'individuo è lo stato, si occupano – in tutto quell'ambito in cui parlano in generale, e non si riferiscono in concreto a quegli stessi problemi dell'educazione, del diritto e della politica che abbiamo testé considerati – di un'entità di cui il meno che si possa dire è che non si sa che cosa sia. O, infatti, quel che esse chiamano "stato" non è altro che un particolare aspetto del comportamento degli uomini, e precisamente quello che essi mettono in atto quando le loro azioni sono conformi a un certo complesso di norme giuridiche, di diritto pubblico in genere e di diritto costituzionale in particolare. E allora il problema è quello stesso della più opportuna fissazione di tali norme giuridiche, cioè della più conveniente delimitazione delle libertà tanto di coloro che sono investiti di quelle pubbliche funzioni, quanto di coloro che sono deputati ad investirli di esse. Oppure ciò di cui esse parlano è un'entità indipendente, diversa da tale oggetto di pratica considerazione giuridico-politica e appunto perciò teorizzabile con la trascendentale assolutezza della filosofia. E allora bisogna dire che è una di quelle realtà metafisiche, il cui studio può ritenersi utile solo finché si creda alla metafisica (27)

Certamente singolare risolvere come fa Calogero deduttivismo e induttivismo attraverso "consueti strumenti dialettici", che giudica evidentemente di accettazione ed uso universali, in una sorta di "terza via", di matrice gentiliana, in cui "lo stato è l'individuo e l'individuo è lo stato": sono queste scorciatoie (o queste scivolate) a lasciar perplessi, queste affermazioni disinvoltate che inficiano un ragionamento che, altrimenti, non potrebbe che dirsi obiettivamente empirista.

Quando tuttavia si tratterà di fissare "la più conveniente delimitazione delle libertà", occorrerà, giocoforza, individuare dei criteri e il problema si riproporrà. Detto quindi dell'eliminazione di metafisica, logica e gnoseologia l'attualismo di Calogero (perché sempre di attualismo si tratta) suggerisce una sottile impressione di evanescenza, quasi che il soggetto, una volta appropriatosi, senza residui e resistenze, della realtà, si dissolva in una vuota pienezza che dà ragione della sintesi assoluta con la propria polverizzazione annichilente.

Da capo Calogero, al momento di fondare diritto e politica, ripara sulla storia, affermando come la civiltà altro non sia che educazione alla *libertà* tramite persuasione/coercizione e, soprattutto, esempio; essendo tuttavia la *libertà* una "libertà giusta" sono le verità storiche a contare,

al di là di qualsiasi giustificazione, e ciò rende il compito dello storico fondamentale e altamente morale. Si tratta di un compito che va espletato attraverso un'umile disposizione all'intendimento, il rispetto dell'obiettività e con l'unico scopo dell'accertamento della verità (come si vede atteggiamenti e qualità che lo avvicinano alla professione del magistrato), verso uno storicismo che eviti la ripulsa del giudizio e l'indifferentismo quietistico.

I patemi crociani sono superati in ragione dell'etica attualistica...

Se riconoscerò che non c'è azione senza consapevolezza, né consapevolezza che non sia consapevolezza d'azione; se vedrò che l'azione è l'eterno presente di un passato già realizzato e di un futuro da realizzare [...] è in questo mio presente [che] anche quel criterio etico-pedagogico, che s'è mostrato costitutivo di ogni valutazione morale. Ecco dunque giustificato, accanto al dovere della piena comprensione storica, quello di simpatizzare moralmente, e di far moralmente simpatizzare, con la storia della civiltà contro la storia dell'inciviltà. (28)

La carica morale dispiegata assume caratura religiosa (particolarmente apprezzata da Capitini), una volta spazzati positivismo e teologismo, ancora presenti nello storicismo, di cui ha responsabilità Hegel, con la sua pretesa di platonizzare l'empirico, mentre non si tratta che dell'eterna antitesi del voler umano, che va lasciato alla sua libertà. Una libertà che vive l'eterna crisi presente di un passato e di un futuro e che mi vede come espressione di un "dover essere" per il bene contro il male (che non sono equipollenti), dato che sta a noi dare un senso al mondo.

Chiariti questi aspetti si trattava di passare ai fatti, di dare cioè la curvatura morale necessaria al processo pratico comunque in atto trovando il modo di lottare per la civiltà contro l'inciviltà.

Aldo Capitini

Un percorso per certi versi parallelo era quello che vedeva impegnato negli stessi anni Aldo Capitini (1899-1968). Normalista, laureatosi in Lettere con Luigi Russo, allontanato dalla Normale da Gentile perché politicamente non gradito, pubblica da Laterza, per i buoni uffici di Russo presso Croce, gli *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937).

L'aspetto fondamentale della convergenza delle distinte esperienze di Capitini e Calogero è sicuramente rappresentato dal carattere etico della loro riflessione, i cui passaggi e motivazioni in Calogero ci sono ormai noti, che trova in Capitini un'importante conferma nella lettura de *La scuola dell'uomo*, lettura a cui risale l'avvicinamento tra i due e il successivo impegno liberalsocialista dello stesso Capitini. Va subito chiarito che la "religione" a cui allude il titolo del libro di Capitini concerne l'uomo, non ha riferimenti teistici, né, tanto meno, metafisici: il carattere immanentistico che si respira nella cultura accademica italiana appartiene anche a Capitini, né, d'altra parte, sarebbe altrimenti immaginabile un rapporto costruttivo con Calogero.

Del resto Capitini ritiene che l'approccio religioso (ideologico?) permei il secolo intero e che sia impossibile (oltre che sbagliato) sottrarsi alle proprie responsabilità: il clima che Capitini percepisce è fortemente drammatico, si fronteggiano posizioni irriducibili (estremistiche?) ed è necessario schierarsi. Sono anni di vigilia bellica, anni di scontro ideologico durissimo, la riflessione libera deve trovare un coinvolgimento immediato nell'azione, qualsiasi astensione comporta una rinuncia moralmente inaccettabile. Ideologie opposte e mezzi adoperati per promuoverle: Capitini impegna immediatamente la morale, discettando sui mezzi con piglio antimachiavellico, a prescindere dalla bontà di una proposta è il modo di (im)porla che la qualifica.

Da qui il ripudio del metodo violento come un prerequisito non negoziabile per cominciare a discutere: la proposta migliore al mondo, se promossa violentemente, entra in contraddizione e nega se stessa. Con una premessa del genere guerre e nazionalismi si estinguono all'istante, poiché

l'ideologia nazionalista postula la guerra come metodo principale di affermazione di una nazione sull'altra, il rifiuto della violenza, invece, scopre l'orizzonte dell'altro e ci dona l'afflato religioso che ci dà contezza dell'altro, specie quando soffre ed è privato di tutto.

Se allora la pratica del metodo non-violento ci scopre l'orizzonte altrui anche l'economia, non solo la politica, viene illuminata dall'esigenza degli altri che tempera la ricerca della prosperità con l'obbligo morale della redistribuzione: solo un ragionamento extra economico (morale) può risolvere i problemi economici dell'umanità, altrimenti si permane in un universo materialistico in cui gli altri sono equiparati a cose; è per mancanza di spirito religioso che il liberalismo è scivolato dalla tolleranza all'indifferenza ed è contro l'indifferenza individualistica che sono sorti i culti dello stato, della razza, della tradizione e tuttavia...

Questo superindividuo non riesce a risolvere interamente il problema. Se io devo vincere le mie tendenze particolaristiche, non è per creare un particolarismo un po' più grande e quindi più violento; tanto è vero che non reggerò a lungo a ciò; e il particolarismo dell'organismo più grande di cui faccio parte, farà scuola di particolarismo al me più piccolo, e il mio egoismo si troverà confermato (29)

parole con cui Capitini profetizza la dissoluzione interna dei regimi falsamente totalitari per la loro intima insostenibilità. Se all'indifferenza nei confronti degli altri deve subentrare la sopraffazione allora è evidente che la soluzione del problema si allontana ancora; non è quindi all'ideologia (liberale o totalitaria) che si deve ricorrere, ma alla religione, che ci insegna da individui a guardare agli altri individui, da appartenenti ad una classe, all'altra classe, da componenti di una società e di uno stato alle altre società e agli altri stati. Ma è quando Capitini sostiene *Io voglio interiorizzare a me anche l'altro, gli altri* (30), denunciando l'insufficienza "inglese" del proprietario rispettoso della proprietà altrui, che sembra riecheggiare Calogero, per poi individuare l'improponibilità di una libertà senza aggettivi e abbracciare invece la "libertà sociale", intesa non come un diritto ma come un dovere.

Frase che si presta facilmente all'equivoco, quella succitata, e, d'altra parte, sintomatica di quella tendenza fagocitante che emerge regolarmente, una volta bandito l'individualismo: il ragionamento totalizzante del soggettivismo attualista di Calogero sembra sposarsi con l'esigenza etica dell'altruismo di Capitini, in un unico anelito di giustizia, che dà l'impressione di soffocare la libertà. Gentile, Calogero, Capitini sono del pari convinti che all'introyettamento dell'altro si opponga soltanto la dissoluzione della società: o si procederà nella direzione di una (con)fusione fra soggetto e altro da lui, oppure la comunità, si cristallizzerà per poi morire.

L'approccio religioso agli altri, il carattere panico di un sentimento (ma anche di un programma) si appoggia in Capitini su autori diversi da quelli di Calogero; si tratta di giovani intellettuali, morti anzitempo, come Michelstaedter, Boine, Slataper, dei quali Capitini raccoglie la testimonianza e gli empiti; fratelli maggiori che non hanno conosciuto la deriva fascista e che mantengono intatte le inquietudini, le aspettative e le promesse d'inizio secolo, che Capitini piega alle esigenze di vent'anni dopo. Quell'Italia vagheggiata dai "vociani" non si è realizzata ma ciò non deve invitare alla fuga o al ritiro e, d'altra parte resta sempre molto da fare in una realtà che se fosse perfetta sarebbe anche meno attraente.

E' dal male che occorre ottenere il bene e l'invocazione di un dio, di un'entità superiore che ci salvi, corrisponde per Capitini all'idolatria: lungi dalle vacuità teologiche, Gesù, Buddha e S. Francesco ci insegnano una religione che si identifica con l'impegno morale per la redenzione dell'uomo tramite l'amore per il fratello. Nel fluire di un tempo immanente, che vive del presente e dell'atto, si realizza l'azione religiosa della nostra anima che vive la sua molteplicità di doveri e di individui: attraverso la preghiera (esclusa ogni trascendenza), che è coscienza della finitezza del nostro amore, ritorniamo all'azione, che è l'umiltà di vedere l'errore che ci limita e ci travia.

La vittoria sul limite si realizza nello spazio che non annienta l'altro ma supera la reciproca individualità ma anche nel tempo, vincendo la morte e neutralizzando il confine tra i vivi e i morti. Come si può notare l'impianto immanentistico è fortemente presente in Capitini che non si preoccupa di dare fondamento storico al presente, tramite l'assorbimento e la riammissione del passato nel presente, ma vede nella liberazione dell'individuo da se stesso la chiave per un'interpretazione corretta della realtà. Paura e conseguente aggressività restano definitivamente alle spalle qualora impariamo a vedere nell'altro il necessario completamento e la ragione stessa della nostra esistenza.

Rifiutata la solitudine, accantonate menzogna e violenza, la comunione si fa assoluta con l'intera umanità, compresa quella che mi ha preceduto e quella che mi succederà; un atteggiamento che si estende alla realtà naturale (tramite, ad esempio, il vegetarianesimo) e che non replica all'eventuale violenza subita, non tanto per rispetto al precetto socratico, quanto per la possibilità che sia stato io stesso ad averla suggerita (provocata). L'individuo naturale necessita di una *forma* che lo contenga e la classicità ci ha pensato muovendosi per prima in questa direzione ponendo le basi dello stato che deve mediare tra due estremi (autoritarismo e ribellismo) entrambi malati, puntando all'interiorizzazione dell'obiettivo che contempla l'equazione *legge/libertà*, dato che nella legge va riconosciuta la "nostra legge".

Da capo il terreno di riferimento di Capitini e Calogero assume tratti comuni, da capo il carattere idealistico, espresso con la naturalezza dell'ovvietà, emerge prepotentemente pur connotandosi insistentemente in Capitini nell'*umiltà*, che assume i tratti rovesciati dell'affermazione hegeliana: seppure nell'amore arrendevole l'altro cessa dalla sua irriducibilità, come già insegna la dialettica servo-padrone della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel.

Sul piano più direttamente politico Capitini considera gentilmente superato e ingiusto il capitalismo, riconosce i benefici del bolscevismo in un contesto disperato, e conta sul collettivismo della tecnica riecheggiando ancora Gentile...

Poggiando sulla tecnica si portano in alto i migliori, e si elimina oltre ad ogni aristocrazia a fondamento trascendente, anche quella classe di politicanti così poco tecnici, favorita dalle democrazie. Governare tutti, secondo le capacità tecniche, chi più chi meno, in una scala aperta a tutti, secondo la singola iniziativa e capacità, con una selezione che già avvenga nella scuola, è una specie di collettivismo gerarchico che fa leva sulla tecnica, ancora vicina in Occidente al capitalismo, che per comandare ha diviso lavoro e tecnica; il lavoro dev'essere, invece, gerarchizzato mediante la tecnica (31)

in una prospettiva socialista in cui la tecnica (come già l'industria agli albori del secolo precedente) viene caricata di valenze catartiche volte, se ben interpretate, ad indicare i sentieri di un radioso avvenire. In questo modo Capitini ritiene che si potrà superare il liberalismo caotico con quello programmato o totalitario

La costituzione dell'organismo totalitario deve essere mossa dal proposito di potenziare l'interiorità, di darle un campo e mezzi che isolata non avrebbe e in un mondo caotico stenterebbe a trovare; e per far ciò deve eliminare in sé ogni trascendenza alla libertà. [...] Il totalitarismo che vuole togliere di mezzo il dogma della maggioranza non deve raggiungere ciò eliminando le minoranze. Anche non usando più queste parole, maggioranza e minoranza, bisogna allestire continuamente, da un punto di vista soprattutto religioso, il senso di che cosa è la vera socialità e il suo sviluppo. (32)

Capitini non è dunque immune dal greve clima spiritualistico degli anni '30, mentre denuncia, al pari di Calogero, una totale ignoranza del pensiero politico anglosassone. Fa impressione veder ragionare a cuor leggero di totalitarismo e fa ancora più specie vedere come ci si preoccupi di minoranze e non di maggioranze, non dandosi pensiero del fatto che quando ci si scagli contro il "dogma della maggioranza" lo si fa sempre con la cattiva coscienza di non averla e di non poterla

avere. Sembra di intuire, allora, in Capitini e in Calogero un antifascismo che assume talora i tratti sinistri di un “postfascismo”, preoccupato non tanto della libertà perduta ma delle inefficienze e delle manchevolezze di un regime postliberale che va discusso dall’interno e non eliminato.

Tant’è che Capitini individua nella *non-collaborazione* l’espressione del dissenso, una forma non di ritiro ma di collaborazione critica, volta a suggerire, anticipandola, la legge di domani in una forma di collaborazione con la storia. Non c’è spazio quindi per un dissenso irriducibile all’assenso, nell’orizzonte asfissiante del totalitarismo, e la costruttività del dissenso va vista come sprone dialettico volto a garantire un percorso morale mai pago di sé; la resistenza passiva è quindi la principale modalità della non-collaborazione nella stritolante coerenza interna di un ragionamento che non può ammettere opzioni altre, pena l’orizzonte dell’anarchia.

Naturalmente Capitini non lesina parole per ammettere differenze e peculiarità che vanno accolte e valorizzate ma sempre in vista di un *redde rationem* che riconduca ad unità comune le posizioni più diverse, il fatto poi che pazienza, non violenza, umiltà, afflato religioso per l’umanità debbano guidare questi processi (che Capitini considera storicamente lentissimi ma ugualmente irrinunciabili) non cambia sostanzialmente il quadro di un pensiero evidentemente illiberale.

Il terreno d’incontro con Calogero può quindi contare su significative affinità; si tratta di una convergenza che testimonia di una insoddisfazione condivisa nei confronti del regime fascista che ha intrapreso l’involuzione della dittatura personale. E’ pertanto la piega degli ultimi anni a far emergere l’esigenza di libertà, libertà nei confronti di un dittatore carismatico che non può, per definizione, adempire ai compiti etico-politici che Calogero e Capitini ritengono irrinunciabili.

Una libertà, tuttavia, che entrambi si preoccupano di connotare chiaramente, una libertà ampiamente aggettivata che non faccia strame delle conquiste e degli sviluppi più recenti e che non ci ributti nell’800 notabile, epoca da cui il paese è uscito anche grazie al fascismo. Ormai però anche il fascismo sembra aver dato ciò che poteva dare e preoccupa la sua involuzione per cui la scelta antifascista si spiega da sola e si impone moralmente. E’ tutto qui l’allentamento dei rapporti di Calogero con Gentile e l’avvicinamento a Croce, che, nella morta gora del dibattito filosofico e culturale italiano, campeggia come unica alternativa: iniziare un percorso di smarcamento dalla cultura ufficiale non è altrimenti concepibile che attraverso un approdo ai lidi crociani, cui fanno riferimento numerosi intellettuali in cerca di un allineamento meno organico al regime.

In questo avvicinamento Calogero tuttavia non rinuncia alle sue buone ragioni e sollecita Croce ad una revisione della sua concezione della libertà. Sarà un tentativo vano ma, nello stesso tempo, un passaggio necessario per Calogero, desideroso di alcune puntualizzazioni filosofiche che diano garanzie per il riassetto generale del suo pensiero, un passaggio di cui Capitini, che non ha una formazione accademico-filosofica, non sente il bisogno.

Il confronto con Croce

Come suggerisce Gennaro Sasso (33), quando, nell’aprile 1941, Guido Calogero tiene a Roma presso l’Istituto di studi filosofici la conferenza “Intorno al concetto di giustizia”, la lunga discussione, impegnata anni prima con Croce, è giunta ad un punto morto. Calogero annota, ormai disilluso, che il concetto di giustizia non vanta cittadinanza alcuna nell’ambito dell’idealismo italiano, se non nella sua modesta veste giuridica o empirica.

L’esigenza di un confronto serrato con Croce una volta pervenuto all’antifascismo, che lo allontanava oggettivamente da Gentile, era per Calogero naturale: non più persuaso dai sedicenti sviluppi liberali del totalitarismo (viepiù degradato dalla dittatura personale di Mussolini), il riferimento a Croce si faceva obbligatorio nella gerarchia mentale di Calogero, che vedeva nel neo-

idealismo italiano il frutto maturo di un processo filosofico che, senza rotture, procedeva appunto ordinatamente dalla logica antica a quella moderna (hegeliana) e che aveva, infine, in Croce e Gentile l'alfa e l'omega della filosofia presente. Considerandosi quindi, con buone ragioni, nel novero degli eredi della riflessione idealistica (e quindi filosofica *tout court*) e allontanatosi da Gentile, che, non a torto, considerava la punta più avanzata della filosofia in corso, interpellava Croce, che, rimasto fedele ad una concezione liberale della *libertà*, tornava ad essere strategico.

Per quanto gentiliano, Calogero non aveva mai smesso di occuparsi di Croce ma ora l'esigenza di un confronto (e forse di un conforto) si faceva crescente per la decisa sterzata imposta alla sua filosofia e, soprattutto, per riconsiderare il concetto di *libertà*, che andava tuttavia abbinato ad una forte opzione morale, presente nella concezione etica dello stato, anche se malamente trascurata dal fascismo.

Croce, da parte sua, si era già ripetutamente pronunciato attorno al suo concetto di *libertà* e di liberalismo, sia su sollecitazione del socialista Carlo Rosselli, sia chiarendo con Luigi Einaudi le differenze, a suo dire, fra liberalismo e liberismo: se aveva negato a Rosselli la possibilità di un socialismo liberale, aveva tuttavia distinto l'ambito della *libertà* da quello meramente economico riguardante il liberismo. Da una parte, in sostanza, Croce negava la possibilità di una coesistenza paritaria tra libertà e giustizia (il cosiddetto irrocervo), dall'altra rivendicava il carattere etico di una libertà senza aggettivi e condizionamenti. Esaminato sommariamente altrove (cfr. pp. 25-31), il concetto di *libertà* in Croce viene fondato e definito nella "Filosofia della pratica", opera risalente al primo decennio del secolo e quindi necessariamente esposta, in alcune sue parti almeno, al logorio e alla ridiscussione: uno degli snodi logici più controversi (e, d'altra parte, fondamentale) è quello che riguarda il rapporto tra la *libertà* dello spirito e la *libertà* agita dai singoli soggetti nella loro vita.

Calogero, come abbiamo visto, sgravatosi di qualsivoglia residuo ontologico e fermo nel fondamento soggettivo di ogni pensiero e di ogni azione, trova difficile immaginare l'azione dello spirito disincarnata da quella del soggetto ed è quindi portato a concepire la *libertà* come somma algebrica delle *libertà* soggettive (la cui convergenza è prodotta dall'etica), mentre Croce può consentire sulla realtà come soggetto, mai sull'individuo. Quanto al rapporto con la giustizia Croce se ne occupa (34) nel '43, costretto dalla attualità della questione (se non altro per la presenza di una formazione politica come "Giustizia e libertà"), ma non va oltre alla considerazione della *diade*, che, appunto, resta tale senza possibilità alcuna di fusione *liberalsocialista* alla Calogero, che aveva avuto modo di conoscere già alla lettura del Manifesto del '40.

Non c'è del resto in Croce una preoccupazione eccessiva nel garantire da qualsiasi contaminazione la *libertà*, il cui carattere etico e, talora, progressivo che lo svolgersi del liberalismo nella storia produce. Per esempio il giudizio negativo (35) sugli esiti deludenti della Rivoluzione di Luglio non lasciano spazio a dubbi; il fatto cioè che l'orleanismo ripiegasse rapidamente in una politica socialmente retriva e, soprattutto, conservatrice all'estero, conduce alla veloce atrofizzazione della monarchia liberale a regime oligarchico. Naturalmente Croce rimane impressionato piuttosto dal mancato sostegno alle insurrezioni liberali di Polonia, Germania e Italia che dalle repressioni delle prime lotte operaie ad opera del nascente proletariato francese, ma ciò non toglie che, almeno in sede storica, la *libertà* perda ogni asetticità e assuma i contorni vivi della scelta ideale ed etica che comporta la lotta per i diritti dei popoli.

Tuttavia, per tutto ciò, non pare necessario a Croce elevare la giustizia all'altezza della *libertà* (garante in quanto tale della giustizia), mentre l'azione degli uomini serve a rendere, ora sì ora no, reale, concreto, storico il flusso costante (ma talora inascoltato) dello spirito. Qualsiasi associazione, qualsiasi aggiunta suona come un appesantimento inutile e concettualmente corrivo che, al di là di ogni migliore intenzione, indebolisce e depaupera la *libertà* e ne incrina il concetto. Ciò che maggiormente sembra turbare e irritare Croce è l'insistenza nell'intendere il concetto di *libertà* ambiguo e monco, quando qualsiasi presunto completamento (gli aggettivi di cui la *libertà* non ha

bisogno) non può che danneggiare un concetto già di per sé compiuto e nitido: parificare la giustizia (che ne è un portato implicito) alla *libertà* comporta uno stravolgimento al quale altri possono dedicarsi anche in mancanza della benedizione del filosofo.

Del resto il ritorno a Croce non poteva che risultare problematico per Calogero che ha rinunciato ormai a concepire lo spirito come un'entità altra e superiore a quella del soggetto; la *libertà* come motrice della storia nulla può se non per volontà degli uomini e gli uomini per ispirarsi alla *libertà* non possono che ricorrere all'etica. Il quadro ontologico dei distinti crociani cozza ormai inevitabilmente con la visione deontologizzata di Calogero, né è possibile altrimenti: messa da parte la funzione autonoma dello spirito, la *libertà* può procedere nella storia esclusivamente per volontà di giustizia degli uomini che vi si ispirano per un alto e nobile anelito morale.

Ed è proprio a questo riguardo che sorgeva il dissidio più profondo. Mentre per Croce la *libertà* fondante dello spirito si fa fondata nelle azioni storiche degli uomini e diviene perciò chiave di lettura della storia come realizzazione dello spirito, per Calogero è l'etica degli uomini che unifica e fonda le loro azioni che informano diverse libertà. Il quadro complessivo che ne risulta è completamente ribaltato e Croce non può che prendere atto di una visione che pluralizza, per lui insopportabilmente, la *libertà*: a questo dunque portava l'equiparazione della giustizia alla libertà, ad un equilibrio astratto che presto rivelava la prevalenza della giustizia.

Croce non faticava così a riconoscere in Calogero l'antico allievo di Gentile, allievo eterodosso e ora anche politicamente distante dal maestro, ma non per questo meno incline a quei ragionamenti che avevano causato la deriva attualistica; benché ora appartenente allo stesso fronte antifascista, Calogero portava con sé gli esiti di una deviazione idealistica che non avrebbero tardato a manifestarsi come intimamente illiberali. A questo riguardo Croce poteva appellarsi al ruolo che il Manifesto liberalsocialista affidava alla Corte costituzionale, intesa come un istituto supremo, atto a vegliare sulla regolarità della politica affidata ai partiti; la tutela, a cui il Parlamento sembrava dover soggiacere, svelava a Croce il criptogiacobinismo dei liberalsocialisti e lo confermava nelle sue riserve e nelle sue obiezioni.

Era quindi inevitabile che Calogero rimanesse deluso nel suo tentativo di avvicinarsi a Croce e il mancato avvicinamento pesava come un mancato passaggio di testimone nella staffetta virtuale fra la vecchia e la nuova guardia filosofica italiana; il riconoscimento negato non consentiva a Calogero di guardare ai tempi nuovi, che sentiva maturi, forte di un'investitura che solo Croce poteva dargli. D'altra parte per Calogero le posizioni prese erano ormai irrinunciabili ed erano frutto di una lunga maturazione che aveva avuto un momento sicuramente importante quasi dieci anni prima, in occasione dell'interpretazione data da Werner Jaeger di un frammento attribuito ad Anassimandro nel suo primo volume della "Paideia" (1933). Nella fusione cosmico-morale, interessante le leggi della *polis*, Calogero abbracciava volentieri l'eventuale forzatura etico-politica, anche a scapito della prudenza esegetica, che, d'altra parte, maturava dentro di lui.

Si trattava di un lungo percorso, intrapreso negli anni giovanili ancora studente all'università, che doveva portarlo a scorgere nell'edificazione collettiva della giustizia la fuoriuscita dal possibile isolamento solipsistico che intravedeva nell'attualismo. Era, a ben guardare, la ricerca di uno sviluppo possibile e coerente da dare all'attualismo gentiliano, che rappresentava, a suo parere, la punta più avanzata dell'immanentismo idealistico (e quindi dell'intera filosofia) ma che, per rimaner viva, necessitava di ulteriori sbocchi e prospettive.

Ed era naturalmente ancora il soggetto a consentire gli altri (sempre e comunque necessariamente filtrati dall'"io"), che non sono semplicemente in quanto sono (fatto che reintrodurrebbe una corriva oggettività) ma che sono "per me" (l'unica condizione per cui il mondo possa esistere) grazie a me, ed è qui che per Calogero si apre la partita vera e propria perché delle due l'una o prevale l'opzione etica che dona valore all'altro, inteso come a me contrapposto, con cui intrattengo un dialogo riconoscendogli pari dignità e pretendendo che estenda tale dignità agli altri,

oppure interpreto solipsisticamente (come la figura della coscienza nella Fenomenologia hegeliana) me stesso (il soggetto che io sono e attraverso il quale vivo) e sprofondo nella selva in cui ogni uomo è lupo agli uomini.

Guadagnare Croce alle sue posizioni avrebbe significato assistere non solo ad una profonda revisione del pensiero del filosofo napoletano (che pure non mancò di farne) ma al completo stravolgimento della sua filosofia che doveva partire (come Croce ben vedeva mentre stranamente Calogero non ne pareva del tutto consapevole) dall'ammettere il soggettivismo attualistico, che decenni prima lo aveva allontanato da Gentile. Fu così che questo confronto franco e non privo di asprezze non smosse Croce dalle sue convinzioni, rafforzandolo semmai nei suoi sospetti, e lasciò Calogero privo di coperture a navigare in mare aperto, un mare che si sarebbe rivelato presto ben più tempestoso delle acque stagnanti dell'accademia domestica dove finora aveva veleggiato il filosofo messinese. Il confronto con Croce rimase tuttavia per Calogero un passaggio obbligato e, d'altra parte, strategico, tanto da mantenersi nel tempo come oggetto di riflessioni e di riprese che appaiono raccolte e risistemate in "Riflessioni e ricordi. Benedetto Croce", una rilettura del lungo e intenso rapporto che Calogero affidò alla rivista "La Cultura" (1966).

Calogero a Pisa

E' largamente accettato che il periodo centrale e maggiormente produttivo dell'attività filosofica e accademica di Calogero coincida con il periodo pisano, cui sono stati dedicati recentemente due successivi convegni a cura della Scuola Normale (36). La durata di questo periodo può essere considerata diversamente ma, in ogni caso, non può superare il quindicennio che va dalla metà degli anni '30, quando Calogero ottenne l'insegnamento di Storia della Filosofia per i buoni uffici di Luigi Russo (conosciuto fin dal '31 a Firenze nella facoltà di Magistero) e l'appoggio di Gentile, al 1950, anno in cui Calogero andava a Londra a dirigere l'Istituto di Cultura Italiana.

Questo periodo, interrotto dalla guerra, dal carcere, dal confino, dall'impegno resistenziale e politico nel Partito d'Azione, conosce nell'ambiente pisano una sorta di continuità che cesserà completamente solo con la sistemazione definitiva all'Università di Roma (1955), al rientro dal soggiorno londinese. Pisa per Calogero rappresenta la prima maturità intellettuale e professionale, il passaggio dal giovane studioso di logica antica, aderente all'attualismo, al filosofo e al maestro, che intende formulare un pensiero originale e autonomo e formare dei discepoli. Tenendo ininterrottamente le sue esercitazioni dal novembre '35 al febbraio '42 (data della sua prima incarcerazione), Calogero non bada alle pressioni di Gentile, che lo invita a contenersi nell'ambito della filosofia antica, poiché intende dedicarsi alla filosofia contemporanea e stringere attorno a sé dei giovani intellettuali pronti a raccogliere la sua lezione morale, piuttosto che avviarli alla filologia e alla ricerca.

Tali intendimenti sono, del resto, del tutto coerenti con l'impegno politico di Calogero e con la gestazione del liberalsocialismo, nelle cui file molti dei suoi studenti si troveranno a militare. Gentile sapeva dell'antifascismo di Calogero e si illudeva di contenerlo nell'ambito intellettuale e accademico, ma Calogero, ormai legato in sodalizio con Capitini, aveva intrapreso una strada senza ritorno che lo porterà al carcere (per aver pubblicamente perorato la sconfitta bellica dell'Italia fascista durante un Consiglio di Facoltà) a Firenze e quindi al confino a Scanno, in Abruzzo.

Prima di questa svolta, di cui il soggiorno pisano è testimone, Calogero era, assieme a Ugo Spirito, l'erede designato di Giovanni Gentile, era un perfetto conoscitore della filosofia antica ma era anche profondo nella filosofia contemporanea tedesca, che aveva approfondito in Germania con

una borsa di studio (1927-28); apparteneva all'associazione dei filosofi hegeliani e tutte queste referenze lo mantenevano molto vicino al suo maestro, che contava su di lui anche politicamente, nel tentativo di ancorare il fascismo ad una versione etico-hegeliana, che lo lasciasse libero dai pressanti condizionamenti culturali dei cattolici. Succedeva invece che lo sviluppo di interessi etico-politici corresse parallelo in Calogero con quello della sua coscienza antifascista, come doveva capitare a più di un esponente della sua generazione, cresciuta sì culturalmente all'interno del regime, ma non responsabile del suo avvento.

L'interesse di Calogero per Hegel (come per Fichte) si manteneva, d'altra parte, nell'ambito dello studio della logica e non mostrava particolare attrazione per la dottrina dello *stato etico*, che era invece del tutto coerente con gli intendimenti gentiliani. Quando si trattò di formulare una teoria della prassi a cui ancorare l'intera filosofia, Calogero trasse piuttosto le estreme conseguenze dell'attualismo (che considerava, un po' nazionalisticamente, la punta più avanzata dell'idealismo internazionale), andando, per lui, Hegel ormai sospinto tra i classici, che vanno storicamente considerati ma che risultano inservibili per un programma sia speculativo che pratico.

Avviata ormai un'attività organizzativa e politica clandestina o semi-clandestina, Pisa rimaneva tuttavia il riferimento stabile e rappresentava assieme ai circoli umbri e marchigiani (a cui doveva aggiungersene uno piuttosto cospicuo in Puglia) un nucleo importante del movimento liberalsocialista. Contemporaneamente Gentile assisteva al progressivo disfacimento della sua scuola per via dell'allontanamento di Spirito e Calogero e si apprestava a compiere l'ultima parte del suo percorso, affiancando il regime nella guerra e nella sconfitta. Su Calogero Gentile aveva puntato fin dal '34, quando lo faceva subentrare a Spirito nella redazione del "Giornale critico della filosofia italiana", ma Calogero approfittava anche di quell'opportunità per maturare l'ipotesi di una filosofia che, tenendo conto di Croce e Gentile ne superasse però i residui logici; la rivista doveva risentire positivamente di tale nuova linfa ma non nella direzione auspicata da Gentile.

Lo sbocco necessario e visibile della temperie spirituale e speculativa vissuta da Calogero in questi fertili anni è dunque il liberalsocialismo, che assume i caratteri di un laboratorio politico che ha l'ambizione di gettare un ponte al di là delle contingenze storico-politiche del presente per immaginare un'Italia nuova, antifascista e postfascista, intesa come necessaria. Gli anni di maggior fervore politico-organizzativo scommettono su una rigenerazione nazionale che non può mancare e che va pensata e preparata.

Guardare oltre, ad un paese altro negli anni delle leggi razziali, del Patto d'acciaio e dell'entrata in guerra accanto alla Germania nazista, è testimonianza di fermezza morale e di lungimiranza fuori dal comune e rappresenta inoltre l'impegno responsabile di un'intera generazione che intende mettersi alla guida di un paese che viene visto in grave pericolo e in pieno disfacimento morale e civile. Mentre l'Italia ufficiale si apprestava a vivere un'avventura sbagliata e tragica, che era l'esito fatale di due decenni di ingiustizie e falsità, i liberalsocialisti sembravano già preconizzare il necessario disastro e mettersi al servizio dell'Italia sconfitta e minata nel profondo che il fascismo avrebbe restituita a se stessa.

Sarebbe vano cercare in Calogero capacità divinatorie o risolvere sul piano del semplice buon senso, non obnubilato dalla frastornante propaganda del regime, la lucidità della sua previsione, si tratterebbe di uno sforzo sbagliato e inutile poiché la questione va posta e risolta nell'ambito esclusivo della riflessione morale. L'Italia che Calogero ha sotto gli occhi è così profondamente sbagliata e la sua affermazione così immorale da imporre un azzeramento, un ripensamento che consentano una rifondazione morale, civile e politica; a prescindere da quello che avverrà è obbligatorio pensare ad un altro paese che sostituisca quello impresentabile che gli italiani sono costretti ad abitare.

Impegnato in prima persona alla costruzione di un altro paese, Calogero incorre alla fine nella persecuzione di regime, né, d'altra parte, può sottrarsi dall'affermare pubblicamente la sua speranza

nella giusta sconfitta bellica dell'Italia fascista, che lo condurrà prima in carcere e quindi al confino obbligatorio. Proprio quando tutto sembra crollare e l'Italia divisa e occupata da due eserciti stranieri che si combattono sul suolo nazionale vive la nemesi più completa e tragica dell'avvenire glorioso di potenza prefigurato dal fascismo, Calogero può indicare il percorso virtuoso che attende gli italiani perché ci ragiona da tempo e perché la sua dirittura morale gli indica quanto va fatto e quanto va evitato.

Fu Calogero a spiegarmi l'autonomia dell'atto volitivo che matura naturalmente dalla conoscenza ma rivendicando uno spazio suo, che poi è la decisione. [...] Ebbi il privilegio di vivere con Calogero a Scanno nell'inverno del 1944, quando egli era confinato nel paesino abruzzese e io giovane ufficiale alla macchia tentavo di raggiungere gli alleati al Sud. [...] Avevo vent'anni ed ero pieno di domande: perché mi comportavo in quella maniera? perché non rispondevo all'appello della Repubblica di Salò? Come si giustificava moralmente questa mia decisione? Calogero non mi negò mai le risposte. Mi insegnò a decidere. (37)

Nello sconforto e nel disorientamento generale di una nazione sull'orlo della sua dissoluzione Calogero può sostenere e illuminare il giovane futuro presidente Ciampi non necessariamente attraverso i dettami del liberalsocialismo, ma tramite il profondo retroterra morale su cui si radica la proposta politica del liberalsocialismo. Come Croce, da filosofo di scuola, Calogero necessita di un'architettura speculativa precisamente strutturata per appoggiarvi l'etica e quindi la politica ed è in questa profondità riflessiva che Ciampi può pescare alcune risposte alle sue domande, una profondità che non confeziona formule ma che indica nella coscienza l'unico insopprimibile baluardo della nostra esistenza.

Calogero ritorna a Pisa da Roma non da professore ma da azionista e in questo modo si compie la parabola iniziata quasi dieci anni prima, un percorso lineare e nitido che muove da una generale e radicale riflessione critica per pervenire ad una collocazione politica precisa con gli altri e per gli altri, senza gelosie o solipsismi ma pur sempre nella strenua difesa del proprio pensiero.

I manifesti

La redazione del I Manifesto del liberalsocialismo vide la luce a Pratica di mare il 21 aprile 1940, era il frutto di alcuni anni di riflessione intellettuale e di attività politico-organizzativa clandestina (sicché circherà con il titolo neutro "Note sul concetto dello stato") e doveva fungere da sintesi e riferimento per quanto era stato fatto e per tutto quanto restava da fare. E' già scoppiata la guerra ma l'Italia è ancora non-belligerante, d'altra parte l'entrata in guerra non incide, in quanto tale, sulle scelte e sui ragionamenti dei liberalsocialisti. Non sono le contingenze, anche se tragiche, a dettare i contenuti e a scandire i tempi di una riflessione che intende proporre i fondamenti per la rifondazione politica e la rigenerazione morale di una nazione.

Fallito il fascismo, si tratta di andare oltre a prescindere dalle condizioni storiche e dal suo stato di salute, muovendo dalla necessità di ripensare da capo, di riprendere dal principio un discorso da dove era stato abbandonato. Non si tratta tuttavia di riproporre semplicemente il quadro generale del prefascismo (chiudendo, crocianamente, una parentesi nefasta) ma di rispondere a quelle esigenze che la società italiana aveva espresso nel primo dopoguerra e che il fascismo aveva tradito. I liberalsocialisti guardano dunque ad un'Italia postfascista e non solo nell'ovvia accezione temporale del termine, ma anche nel suo significato qualitativo.

La società italiana è profondamente mutata negli ultimi vent'anni e quindi qualsiasi disegno meramente restaurativo, oltre che sbagliato, è anche impossibile; seppure con modalità deprecabili e con obiettivi aberranti, il fascismo ha chiamato a raccolta per la prima volta il popolo italiano,

precedentemente trascurato e tenuto in disparte, ed ora si tratta di offrire a questa giovane nazione un'alternativa praticabile e politicamente valida per il suo futuro. Poiché il regime ha fatto strame della politica e della società occorre ricostruire le basi per una nazione che trovi finalmente motivazioni coagulanti per stare insieme in alcuni indirizzi politici e sociali in grado di offrire quella libertà e quella giustizia di cui finora è sempre stata privata.

Vanamente, nel nome di un principio d'ordine abbracciato strumentalmente, il fascismo ha inteso negare la libertà, ma il semplice ripristino degli ordinamenti liberali non sarebbe sufficiente garanzia di giustizia sociale per cui i liberalsocialisti, a partire dal nome che hanno dato al loro movimento, intendono operare per una perfetta fusione di libertà e giustizia. Non c'è nel liberalsocialismo precedenza alcuna fra libertà e giustizia, non si tratta di una giustizia liberale né di una libertà giusta perché siamo di fronte a due sostantivi di pari dignità, dato che nessuno dei due serve ad aggettivare l'altro, che formano così un solo sostantivo con l'ambizione anche linguistica di non penalizzare mai la giustizia in nome della libertà, né la libertà in nome della giustizia. Individuato questo binario ideale e, insieme, programmatico, il manifesto si applica a chiarire e a declinare i contenuti e i modi attraverso cui far sì che quanto chiarito teoricamente possa diventare oggetto di un progetto politico dal quale muovere operativamente.

Diviso in dodici parti, il Manifesto prende le mosse esplicitamente dalla questione suddetta

A fondamento del liberalsocialismo sta il concetto della sostanziale unità e identità della ragione ideale, che sorregge e giustifica tanto il socialismo nella sua esigenza di giustizia quanto il liberalismo nella sua esigenza di libertà. Questa ragione ideale coincide con quello stesso principio etico, col cui metro, in ogni passato e in ogni avvenire, si è sempre misurata, e si misurerà sempre, l'umanità e la civiltà: il principio per cui si riconoscono le altrui persone di fronte alla propria persona, e si assegna a ciascuna di esse un diritto pari al diritto proprio.

Nell'ambito di questa universale aspirazione etica, liberalismo e socialismo si distinguono solo come specificazioni concomitanti e complementari, l'una delle quali mira alla giusta commisurazione di certe libertà, e l'altra alla giusta commisurazione di certe altre libertà. (38)

L'ambizione dell'impresa si mescola da bel principio con una grande semplicità ed accessibilità dell'esposizione; l'*incipit* del manifesto testimonia la coscienza dei suoi estensori di aver individuato infallibilmente le due esclusive opzioni del vivere civile come la storia della civiltà dimostra ampiamente. Se allora, da sempre, la dialettica interna alle società umane ruota attorno alle esigenze di libertà e giustizia, che modernamente si riconoscono nel liberalismo e nel socialismo, si pone con evidenza la necessità di ancorare a questi due nuclei fondamentali e primari ragionamenti e progetti politici portatori di una proposta realistica e praticabile.

La formula della fusione (per concomitanza e complementarietà) di liberalismo e socialismo, immediatamente annunciata, riecheggia tuttavia il *leit motiv* del socialismo ottocentesco (e non solo), cioè a dire che non c'è libertà senza giustizia, anche se sposta sul piano liberale l'opera del socialismo: istruito dalla lunga riflessione sulla libertà e dai dibattiti conseguenti, Calogero sostiene senza mezzi termini che il socialismo si occupa di libertà, della libertà che è: "*l'altro grande bene* (dopo quello di esprimere liberamente la propria personalità, n.d.a.) *che è la possibilità di fruire della ricchezza del mondo, in tutte le legittime forme di tale fruizione*" (39).

La questione della giustizia si pone quindi subito non come *altra* da quella della libertà, atta a moderarla per porre se stessa, ma come naturale sua declinazione: la libertà non è quindi limitata dalla giustizia ma, grazie a questa, espande le sue potenzialità dispiegandosi completamente. Solo la libera fruizione della ricchezza dà libertà e, muovendo sul piano ideale, Calogero non si avventura nell'analisi delle modalità necessarie per rendere tale fruizione possibile, modalità storicamente più illiberali che liberali. Dal punto di vista concettuale Calogero ottiene inoltre il superamento di ogni dualismo (cui il liberalsocialismo tende fin dal nome e l'*imprinting* attualista impone), derubricando la giustizia a libertà, non come pseudoconcetto trascurabile ed erroneo, ma come sua necessaria estensione.

Il sostanziale accorpamento del socialismo nell'alveo del liberalismo è tuttavia realizzato per (ovvie) motivazioni etiche

Il liberalsocialismo intende in tal modo di riaffermare e di approfondire i principali valori etico-politici, che sono stati difesi e propugnati dalle due grandi tradizioni a cui si ricollega. Perciò esso respinge energicamente la tesi dell'intrinseca inconciliabilità di liberalismo e socialismo, pur non negando l'esistenza di un liberalismo che non si accorda con il socialismo, e di un socialismo che non si accorda con il liberalismo. (40)

Se allora, sul piano teorico non c'è inconciliabilità, su quello pratico-contingente si può riconoscere l'esistenza di due forme (corrive) di liberalismo e socialismo inconciliabili tra loro e ciò avviene quando il liberalismo si fa "agnostico", sconfinando nel liberismo, o il socialismo decide di fare a meno della libertà. Idealmente conciliabili (e quindi conciliabili di fatto, perché la teoria coincide con la pratica e rende la pratica praticabile), liberalismo e socialismo non lo sono stati finora per inanità e malafede, superabili ed emendabili per via morale. Ragionamento che, come si vede, non solo mantiene fermamente in piedi un piano speculativo, non scalfibile dall'esperienza, ma, soprattutto, fa della morale (non negoziabile) il perno esclusivo.

In altre parole Calogero, oltre a sostenere che, una volta messe a posto le cose sul piano dei principi, la soluzione del problema pratico è dietro l'angolo (che è tutto da dimostrare), afferma che i *valori etico-politici* del liberalismo e del socialismo (di cui il liberalsocialismo è quindi l'interprete autentico) non solo consentono ma impongono la loro conciliabilità. Ne viene allora che liberalismo e socialismo non solo possono essere associati ma sono, in realtà, la stessa cosa e se, a prima vista, risultano separati, ciò è dovuto all'accidente storico che si è divertito a separarli.

Se tale separazione risulta responsabilità evidente delle forme illiberali tendenti al totalitarismo del socialismo sovietico o, comunque, alla marxiana *dittatura del proletariato* e non merita quindi ulteriori commenti, più interessante appare il ragionamento riguardante il liberalismo nella sua forma monca e corriva. Numerosi gli aggettivi di cui il manifesto gratifica il liberalismo che non si dà pensiero della giustizia sociale: *ingenuo* (quando si occupa della libertà naturale del soggetto, senza metterla in relazione con quella altrui), *antiquato* e *conservatore* (quando limita la libertà propria e altrui al piano civile e politico recalcitrando di fronte ai più blandi tentativi di perequazione economica, invocando, appunto, la libertà [propria] e lasciando agli altri la libertà di morir di fame) e, particolarmente significativo, *agnostico*, vale a dire egoisticamente sordo, quel liberalismo che non vuol sentir ragione e che quando è condotto a ragionare strepita accusando di ledere la libertà.

Ora se è l'etica ad imporre la giusta commistione di liberalismo e socialismo la circolarità del ragionamento appare evidente nel senso che il fondamento per cui è giusto (vero) che sia così coincide patentemente con il fine da raggiungere: è l'etica (assoluta) che risponde per l'etica e ogni argomentazione viene di fatto archiviata. Avvertendo forse questa difficoltà, il manifesto procede cercando ulteriori appoggi attraverso l'ammissione (senza la concessione) di una possibile "messa tra parentesi" dei valori etico-politici che rientra tuttavia rapidamente, dopo l'immediata constatazione che anche sul piano storico-economico il collettivismo perfetto e il liberismo selvaggio risultano entrambi irrealizzabili. La teoria, se ce ne fosse bisogno, trova in sostanza conferma dalla pratica: non esiste realtà al mondo in cui regni la sola libertà senza giustizia o la sola giustizia senza libertà. La debolezza della tesi della conciliabilità si fa forte quindi attraverso l'estremizzazione (ancora una volta teorica) degli opposti, come se da ciò si potesse evincere che non potendo fare a meno una dell'altra, libertà e giustizia devono per forza stare assieme in eguale misura e facendo una cosa sola, mentre appare evidente sul piano empirico sia la sparizione di una delle due, sia la prevalenza, più o meno sfacciata, dell'una sull'altra.

La prefazione teorico-speculativa (le prime quattro parti) del Manifesto si chiude tuttavia con la riaffermazione del valore assoluto (e quindi a-storico) della libertà e della giustizia (che, per non

lasciare dubbi, vengono scritte con l'iniziale maiuscola), riaffermazione che rimette vigorosamente la barra del timone nella direzione voluta verso il piano dei principi universali che rimane necessario ispiratore del ragionamento filosofico, intangibile dalla prassi.

Avviandosi ad affrontare il problema costituzionale, il Manifesto, pur facendo sua la *religione della libertà*, si impegna a muoversi nello spazio delimitato dai due estremi dell'agnosticismo (liberismo) e dello stato etico (totalitarismo)

Certo, egli non dimenticherà neppure allora che la più alta condizione civile è pur quella degli stati in cui il costume della ben regolata libertà sia ormai radicato per abitudine tanto secolare, da permetterne l'uso anche a quei pochi, che in un simile ambiente continuo a far propaganda contro la libertà. Ma terrà conto della delicata situazione storica a cui dovrà presumibilmente far fronte; e soprattutto ricorderà che, in quanto instauratore o difensore di norme costituzionali, egli sarà chiamato a porre e a tener fermi dei limiti alla libertà dei cittadini, che questi stessi non sarebbero capaci di imporsi senza quella coercizione legale. [...] La futura costituzione garantirà a tutti la libertà, salvo a coloro che intendano valersene contro la stessa libertà (41)

La preoccupazione condivisibile che emerge si connota tuttavia immediatamente di un motivo ricorrente nei ragionamenti riguardanti il nostro paese quando ci si ponga la questione del suo governo, vale a dire la sua distanza "storica" da quelli più liberalmente evoluti. Si tratta pur sempre di un procedimento logico-deduttivo per cui il modello liberale britannico viene posto su di un piedestallo inarrivabile dal quale occorre ragionevolmente distanziarsi per dare una struttura realistica all'Italia che risulti debitamente conformata.

La fortuna di tale visione è confermata dalla sua rimasticatura presente nei discorsi concernenti le riforme istituzionali di cui si parla da alcuni decenni in Italia, ma non sempre la fortuna di un luogo comune corrisponde a verità. E' noto, ad esempio, che l'*abitudine secolare* agli organismi liberali, che Calogero omaggia ed eleva a modello platonico, è frutto di tali e tanti andirivieni di ordine logico, di un procedimento per prove ed errori così storicamente tormentato da suggerirci il fatto che il suo elevamento a modello sia frutto, una volta di più, di astrazione. La seconda semplice osservazione che si può muovere (tra le tante) riguarda il fatto che, per assurdo, un ragionamento del genere poteva appartenere allo stesso Mussolini, che, deciso a governare una nazione immatura, riteneva opportuno dar vita ad un regime dittatoriale.

Detto ciò, resta chiaro che una costituzione, nel momento stesso in cui viene pensata, deve anche prendere le necessarie contromisure per riuscire anche realizzabile e ragionevolmente stabile, quanto alla *delicata situazione storica* cui il Manifesto allude è facile notare come l'ombra della dittatura doveva condizionare inevitabilmente la futura costituzione.

Considerazioni di questo tipo devono tuttavia condurci ad un punto che è stato giustamente ritenuto centrale nel programma dei liberalsocialisti e ha dato la stura a numerose polemiche da parte liberale, vale a dire a quel "quarto potere", prefigurato dal Manifesto nella Corte Costituzionale, da aggiungere ai tradizionali tre

Per compiere questa discriminazione (potere di colpire chi attenti alla libertà, n.d.a.), che non potrà naturalmente essere di competenza del potere esecutivo, espressione di un determinato partito, e che difficilmente potrebbe essere assegnata al legislativo o al giudiziario, dovrà operare nello stato un quarto potere, la cui istituzione in organo autonomo avrà per il nuovo ordinamento la stessa importanza che già ebbe, nella costituzione degli stati moderni, la separazione e l'indipendenza reciproca dei tre poteri tradizionali. (42)

La portata dell'introduzione di un quarto potere costituzionale (destinato a subire il controllo democratico a cui sono sottoposti gli altri tre, come il Manifesto si premura di precisare), pur non connotandosi come un superpotere, appare considerevole e difficilmente risolvibile con la *delicata situazione storica* ma, piuttosto, indice di una precisa cultura politica.

Pur nulla concedendo alla dittatura, che Calogero addita come male principale dell'Italia fascista, si può forse sospettare, nell'indicazione di un quarto potere, una certa quale preoccupazione, destata dal pericolo di un pluralismo dispersivo e disgregante. Calogero, attualista e politicamente organico all'idea monopartitica, teme l'irrompere tumultuoso e confuso dei partiti e sembra prevedere grande severità per la loro ammissione nel gioco democratico (*Questa corte* [la Corte costituzionale, appunto, n.d.a.] *dovrà controllare essenzialmente il giuoco dei partiti*) (43), che dovranno dare tutta una serie di garanzie di ordine democratico; si tratta sicuramente di una necessaria puntualizzazione rispetto alla possibilità della presentazione di un nuovo partito fascista, ma non si fatica a percepire un certo imbarazzo complessivo.

In margine si può ancora notare che il Manifesto fa riferimento sempre alla presenza di un partito al potere (immaginando l'altro o gli altri all'opposizione) e, anche riguardo a ciò, si può pensare ad un'ovvietà eppure, anche se non c'è motivo di supporre un modello bi-partitico nel ragionamento dei liberalsocialisti, si può forse prevedere la loro costernazione di fronte ai futuri governi di coalizione.

Ma le funzioni e il peso della Corte prendono ulteriore consistenza nel momento in cui viene preposta a vegliare su stampa, radio e scuola. Lo schema di lettura non muta: usciti dal fascismo i liberalsocialisti si cautelano di fronte ad una sua possibile rinascita ma ciò non toglie che il modo in cui tali cautele vengono prese risente fortemente del clima politico che si intende archiviare. La dimensione pubblico-statale è intesa come l'esclusiva possibilità per dar vita all'ordinamento liberale, che viene visto in pericolo sia per via di una possibile rinascita fascista, sia nel caso di concessioni eccessive ai privati.

Data l'epoca berlusconiana in cui viviamo, righe come le seguenti possono stupire come far riflettere (oltre che a suggerire un po' di tenerezza)...

Ma per quanto concerne la stampa quotidiana ed il suo finanziamento, il liberalsocialismo non può ignorare che è ben vacua una libertà di stampa alla quale non si accompagni la possibilità economica di farne uso. Domani, proprio quei pochi che si sono arricchiti oggi per l'assenza di ogni controllo liberale della vita pubblica, potranno essere in condizione di comprare e di fondare molti più giornali che non tutti gli intellettuali e i lavoratori della nazione presi insieme. [...] Bisognerà quindi, in primo luogo, procurare almeno la massima pubblicità possibile in tale materia, in modo che ogni lettore sia direttamente informato, da accertamenti ufficiali obbligatoriamente ripetuti in ogni numero sotto il titolo del giornale, della proprietà e del fondamento finanziario del fondo che legge. Tali accertamenti saranno di competenza della Corte Costituzionale che dovrà a questo scopo (così come a quello del controllo della costituzionalità dei partiti) disporre di tutti i necessari organi di indagine e di informazione.

In secondo luogo, bisognerà agevolare al massimo la fondazione di giornali, in tutti quei casi in cui sia accertabile un minimo d'interesse collettivo a tale fondazione (per esempio quando si abbia un certo numero di sottoscrizioni nominative per abbonamento annuo). In simili casi, si potrà concedere agli organizzatori del nuovo giornale l'opera gratuita di grandi tipografie dello stato.

In terzo luogo, se non è concepibile una stampa del potere esecutivo diversa da quella del partito al potere, è ben concepibile, per il liberalsocialismo, una stampa che, dipendendo direttamente dalla Corte Costituzionale, abbia per scopo di informare il pubblico col più rigoroso rispetto dell'obiettività e di rivolgere al massimo la sua attenzione verso i problemi dell'amministrazione pubblica e del suo controllo da parte dei cittadini, contribuendo in tal modo a sviluppare in essi il senso concreto della democrazia e dell'autogoverno. (44)

Si capisce allora le perplessità che l'istituzione della Corte sollevarono nei lettori del Manifesto ma è ancora più concreta la possibilità di analizzare, nei suoi diversi aspetti, la cultura politica che sottende il liberalsocialismo. Alcune estrapolazioni possono essere utili a tal fine evitando un eccessivo appesantimento della riflessione.

La prima osservazione può riguardare il *controllo liberale della vita pubblica* di cui il Manifesto depreca l'assenza, controllo (ancorché liberale), che implica l'esistenza di controllori, non previsti, appunto, dai tre poteri tradizionali, volto a proteggere *gli intellettuali e i lavoratori della nazione* dal potere plutocratico. La nazione che Calogero (gramscianamente/gentilianamente)

ama immaginare è composta appunto da intellettuali e lavoratori, una repubblica platonica che emargini i proprietari e che viva di quella giustizia (ancora platonica) che fa stare tutti al loro posto.

Il programma che ne viene, scandito in tre punti, riguarda il controllo sulla proprietà dei giornali, l'incoraggiamento di forme cooperativistiche per la fondazione di giornali (probabilmente sostenuti da finanziamento statale) e, infine, l'attività informativa della Corte stessa attraverso un suo organo di stampa.

E' facile vedere come timori, sospetti, preoccupazioni legittime conducano i liberalsocialisti a prefigurare praticamente la sostituzione di un regime con una specie di regime, mentre è ancora più disperante notare come sia difficile, in certe condizioni, liberarsi dell'*imprinting* platonico del Consiglio notturno (45) e del fascino sinistro che esercita sui certi filosofi quando si dedicano alla politica: d'altra parte l'eccessiva preoccupazione per il male conduce inevitabilmente a proporsi come unici depositari del bene. C'è insomma negli estensori del Manifesto la presenza evidente di resistenze, riserve, remore nei confronti di un possibile eccesso di libertà.

Un atteggiamento del genere va probabilmente messo in conto ad un commendevole senso di responsabilità che il legislatore costituzionale deve possedere ma c'è anche indubbiamente il portato di una mentalità e di una cultura che, nel momento stesso in cui comincia a ragionare sulla libertà e sulle forme che il suo esercizio deve avere, si ritrae, quasi colta da vertigine, e ripiega su posizioni che noi oggi non possiamo che definire eccessivamente prudenti, se non francamente illiberali.

Passando a trattare il principio di maggioranza i liberalsocialisti ne dilatano il significato ben al di là dell'aspetto democratico-procedurale per invadere il campo sociale e quello economico...

E' infatti evidente che il processo di instaurazione del nuovo stato non potrà non interferire con le colossali posizioni monopolistiche che si sono venute sviluppando sui privilegi di carattere politico. [...] Potrà quindi occorrere di prendere misure per fronteggiare la situazione eccezionale [...] In alcuni casi potrà essere sufficiente l'assunzione del controllo da parte dello stato, in altri potrà occorrere l'esproprio. [...] I provvedimenti di carattere economico, così prospettati come tali che la loro adozione si imponga come necessità rivoluzionaria già nella fase di instaurazione del nuovo stato, resteranno in ogni modo, come si è detto, limitati essenzialmente a quella sfera in cui essi appaiono effettivamente richiesti per l'intrinseca possibilità di funzionamento della democrazia e della libertà. [...] Lavorando per l'ideale della maggiore possibile uguaglianza delle fortune, il liberalsocialismo mira infatti a che gli uomini, nel più largo numero e nel modo più profondo e complesso, partecipino con il loro vario sviluppo alla civiltà comune. (46)

Al di là quindi delle leggi (necessariamente varate attraverso il voto di una libera maggioranza), il liberalsocialismo intende procurare nel nuovo stato la maggior eguaglianza possibile e compatibile con ordinamenti liberali e non collettivistici; *uguaglianza delle fortune* per la maggioranza della nazione, in una sorta di azzeramento che liberi da privilegi, incrostazioni e ingiustizie passate. Ponendosi tra il liberismo selvaggio e il collettivismo totalitario i liberalsocialisti si collocano necessariamente sulle tracce di una "terza via" che può, insieme, porsi nell'ambito delle socialdemocrazie come, tuttavia, rivendicare la mancata rivoluzione egualitaria e "sociale" del corporativismo fascista.

Si respira in queste righe una profonda diffidenza per il capitalismo liberale (l'esecrato liberismo) la cui matrice può derivare indifferentemente dal socialismo come dal fascismo. Ciò che appare chiaro è che il Manifesto guarda al futuro senza nessuna nostalgia per il regime liberale pre-fascista, giudicato superato e iniquo. Il liberalismo tout court (liberista o agnostico, che dir si voglia), il mero ripristino delle libertà parlamentari ricondurrebbe a quella situazione, una realtà storicamente liquidata dal fascismo. Il regime fascista, in sostanza, sta fallendo, ha tradito le migliori aspettative, è degenerato da tutti i punti di vista ma, nel momento in cui si adoperava per il pensionamento del vecchio stato liberale, si era mosso nella giusta direzione.

La lezione che ne viene è che la limitazione eccessiva della libertà degenera facilmente in dittatura, una dittatura di cui gli italiani devono liberarsi, magari tramite la sconfitta bellica (auspicata da Calogero ai tempi dell'impresa abissina e pubblicamente evocata come risoltrice nel

'42), ma, d'altra parte, ammonisce a non credere che il semplice ripristino della libertà possa catarticamente coincidere con la soluzione di tutti i mali. Da qui deriva, probabilmente, la preoccupazione che la restaurazione della libertà possa peggiorare le sorti della giustizia sociale già ampiamente compromesse da un regime che si era proposto di garantirle attraverso la limitazione della libertà e non l'aveva fatto.

Il passaggio alla società di massa opera inevitabilmente e opportunamente un deciso livellamento sociale che si deve al generale miglioramento delle condizioni di vita e al coinvolgimento delle masse nella vita della nazione; i sostenitori della libertà tout court sottendono in realtà una libertà per pochi (non più ripristinabile e iniqua) che può essere evitata solamente da una sincera e decisa opzione egualitaria, unica garante di una libertà per tutti. A tale riguardo diventa strategico per una nazione il progetto educativo che si intende adottare poiché è rivolto alle generazioni del futuro ed è in grado di prefigurare il tipo di società desiderato.

Bisogna, ancora, concepire tale prima istruzione, necessaria ed uguale per tutti, non come semplice addestramento al leggere e allo scrivere, ma come educazione di tutto il popolo, compiuta nello spirito e sotto il controllo della Corte Costituzionale, ai più semplici e fondamentali principi della convivenza liberale, quale sua preparazione imprescindibile all'esercizio della vita politica. [...] Solo in tal modo si potrà veramente avviare la fusione ed eliminazione delle classi, e preparare un'umanità capace di più avanzate conquiste sociali, sia perché proveniente dai più diversi ceti, sia perché costituita da masse meglio educate all'intelligenza dei problemi politici. (47)

Analisi della situazione e visione programmatica conducono puntualmente ad una politica dei due tempi: solo in un secondo momento, posto rimedio ai ritardi e alle lacune più gravi e avviata su binari solidi e precisi, la società potrà fare ragionevolmente da sola ed agire per il suo bene. Si tratta dello schema consolidato di tutte le rivoluzioni, dolci o cruente che siano: per esercitare la libertà occorre un certo grado di maturità il cui raggiungimento viene sancito a tempo debito dagli autori della rivoluzione, che, a quel punto, si potranno ritirare paghi dell'opera svolta per il bene comune.

Paternalismo, conservatorismo illuminato o semplice buon senso che dir si voglia si tratta sempre del rapporto tra *libertà* e *bene*, della *libertà* come mezzo per raggiungere il *bene* o della *libertà come bene*. Per quanto si possa apparire rozzi e semplicanti, solo chi consideri la libertà come un bene (e quindi un fine e non un semplice mezzo) può considerarsi liberale. Le intenzioni più nobili di questo mondo non possono consentire di farlo a chi invece miri al *bene* e condizioni la *libertà* al suo raggiungimento. La decisa opzione etica da cui muove l'intera riflessione e proposta di Calogero (facilmente riconoscibile nel Manifesto) è di per sé un grave ostacolo sulla strada di un autentico liberalismo: *l'educazione di tutto il popolo, compiuta nello spirito e sotto il controllo della Corte Costituzionale* non è, nella sua evidenza, compatibile con un sistema liberale.

Nella Corte Costituzionale Calogero colloca l'essenza etica dello stato e la intende come un'istituzione che veglia sul corretto funzionamento di una società libera e liberale, senza avvertire la patente contraddizione. Anche senza voler attribuire a quest'organo alcun aspetto tetro o sinistro, né, tanto meno, volendo attribuire a Calogero la parte dello pseudo-liberale cripto-totalitarista, la mente corre spontaneamente ad organismi costituzionali classici come l'areopago ateniese, la gherusia spartana o il senato romano; si tratta di organi, come si sa, atti a calmierare le istanze democratiche o a combatterle senza mezzi termini. Parlamento, governo, magistratura non possono bastare a Calogero che ha come fine la rieducazione morale di un'intera nazione ignorata dal regime liberale prima e strumentalizzata da quello fascista poi, una nazione che non può essere lasciata a se stessa per i suoi evidenti limiti di cui non è responsabile ma da cui non per questo è meno segnata, senza accorgersi di perpetuare così la sospensione della libertà e ignorando volutamente il fatto incontrovertibile che solo attraverso l'esercizio pieno della libertà una nazione può, finalmente, educarsi... all'esercizio della libertà.

Nello stesso tempo e di conserva il Manifesto tende a garantire la possibilità di questo stretto controllo sulla società attraverso una precisa limitazione della libertà economica, che altrimenti risulterebbe indipendente, se non ostativa, al disegno generale

Bisognerà passare gradualmente a tutte quelle riforme di carattere più radicale, che tendano ad escludere o a restringere al massimo il possesso e l'uso privato del capitale, per deferirlo all'uso e all'amministrazione comune. Canone essenziale, in questo campo, sarà quello che tanto più energicamente si dovrà espropriare, quanto meno il proprietario opererà come imprenditore o amministratore diretto, e quanto meno sussisteranno le condizioni di libera concorrenza, e quindi di autocontrollo dei profitti e dei redditi. (48)

... per cui sono le *condizioni di libera concorrenza* (che vanno garantite con decisione, anche tramite forme redistributive della proprietà) a produrre l'*autocontrollo dei profitti e dei redditi*, in un'ansia di ordine programmatico che non riesce a concepire la crescita spontanea anche se un po' anarchica di un'economia di mercato e di una conseguente società. Il carattere dirigistico della funzione pubblica dello stato presenta tratti invasivi e qualifica il Manifesto liberalsocialista come un tentativo di prefigurare puntigliosamente ambiti e spazi di libertà, che nascono morti, nella volontà di dar vita ad una società ordinata ed equa, al cui interno ogni individuo trovi i modi per soddisfare le sue aspettative nel rispetto e nell'incremento di quelle altrui.

Gli aspetti altruistici della società immaginata dai liberalsocialisti (storicamente riconducibili alla grande tradizione politico-utopistica [non necessariamente nell'accezione dell'irrealizzabilità, quanto piuttosto della filiazione speculativa]) si allargano prevedibilmente in un contesto internazionale, teso a riconfigurare gli assetti del vivere civile dell'umanità intera.

In tema di politica estera, principio direttivo del liberalsocialismo è ovviamente quello stesso su cui si basa la sua politica interna. E' il principio della pacifica ed armonica convivenza delle individualità nazionali, secondo il diritto della giustizia e della libertà. Il liberalsocialismo respinge con ciò nel modo più reciso non solo ogni forma di imperialismo, di nazionalismo e di razzismo, ma anche il principio dell'indipendenza della politica dall'etica, della mera ragion di Stato a cui il reggitore deve ispirarsi nella lotta per la sua nazione. (49)

Ripensamento radicale della politica che muove, coerentemente per un attualista come Calogero, dall'estirpazione dei residui naturalistici (Machiavelli, Hobbes) per riportare la politica alle dipendenze dell'etica: il tutto non in chiave dualistico-trascendentale (medievale e cristiana) ma nell'ottica laico-immanentistica, che funge da necessario sfondo all'intera visione politica di Calogero. La logica del "sacro egoismo" nazionalistico (ampiamente deprecate da Capitini nelle sue riflessioni sulla Grande Guerra, cfr. pp.53-54), che sta trascinando l'Europa e il mondo in una nuova tragedia bellica, va decisamente superata ma i liberalsocialisti ritengono forse un po' fideisticamente che tutto torni a posto con la semplice sottomissione della politica all'etica. Quanto a Calogero, è il suo stesso percorso filosofico a condurvelo (negazione della filosofia come logica e gnoseologia, sua identificazione con l'etica, sua applicazione nella politica), oltre ad una repulsione di pelle per tutto quanto sappia di naturalismo laico.

Nello stesso tempo, farà tutto ciò che sarà in suo potere, nel campo dell'opera politica e della propaganda, affinché la comunità delle nazioni si configuri non soltanto nel senso di liberalismo internazionale, che garantisca le indipendenze degli stati e le soluzioni arbitrali e giurisdizionali delle controversie ma anche in quello di un socialismo internazionale, che garantisca la parità dei diritti anche sul piano economico. Esso propugnerà, in tal senso, l'abolizione, o la massima riduzione possibile, delle barriere doganali, con eventuali disposizioni di compenso, ispirate al criterio di una giustizia comune, per gli stati che ne risultassero realmente danneggiati; l'internazionalizzazione delle colonie e delle grandi fonti di materie prime; la progressiva estensione dei diritti di cittadinanza al di là dei confini delle singole nazioni. (50)

L'altra opzione fondamentale è la tendenza all'uno, all'unificazione, al superamento delle parti, una tendenza vecchia come l'uomo e la sua storia, che trae spinta ulteriore dalla lezione

dell'attualismo: sono note le vicende della Società delle Nazioni, il discredito in cui è caduta, la sua sostanziale dipendenza dalla Gran Bretagna e, in subordine, dalla Francia, la disinvoltura con cui si entra e si esce da questo organismo internazionale debole e velleitario, il Manifesto pensa a qualcosa di decisamente diverso, di molto più strutturato e vincolante.

La formula debole, troppo remissiva nei confronti dei singoli stati, che si limiti a difenderne l'indissolubilità e ad evitare la guerra come soluzione dei contenziosi fra stati (limiti entro cui, in buona misura, si atterrà successivamente anche l'ONU), non soddisfa e si invoca un *socialismo internazionale* (o un'Internazionale socialista?) che si impegni alla costruzione di maggiore giustizia nel mondo. Abbattimento di dogane (in vista del futuro abbattimento dei confini) e *internazionalizzazione* (socializzazione) *delle colonie* per un controllo comune sulle risorse mondiali e sulla distribuzione della ricchezza completano il quadro di un'impostazione socialistico-collettivista a livello planetario.

Sarebbe probabilmente vano e fuorviante esercitarsi nella comparazione del programma liberalsocialista con quanto poi è stato fatto effettivamente nel dopoguerra, mentre forse più utile insistere nel tentativo di penetrare le ragioni culturali delle proposte. Perché, ad esempio, manca la minima attenzione e sensibilità nei confronti dei movimenti indipendentistici dei popoli coloniali, nonostante le sperticate lodi (per la religiosità e per il principio della non-violenza) di Gandhi, da parte di Capitini? Com'è possibile che un movimento liberalsocialista non senta l'esigenza di associarsi alle istanze di libertà per tutti i popoli, che pure emergono numerose tra le due guerre, come affermazione di un principio universale ineludibile?

A più di mezzo secolo dalla decolonizzazione del mondo noi potremmo anche nutrire dubbi su quanto è stato fatto, su come è stato fatto e sugli esiti ottenuti ma sarebbe, appunto, fuorviante attribuire ex-post al Manifesto intuizioni e capacità di vedere oltre; meglio invece provare a chiedersi il motivo di una posizione così sorprendente. *Reductio ad unum*, abbiamo detto ma anche schietta esigenza di governo, associata ad allergia per la libertà: come già per la Corte Costituzionale, si immagina un super-governo internazionale (al di sotto del quale si eserciti la libertà concessa da organismi liberali) che vegli sul corretto funzionamento del mondo intero, glissando (come già per la Corte Costituzionale) sulle modalità di formazione di questi organismi, cosa che suggerisce l'immagine di un'aristocrazia del pensiero e della morale, una classe di nuovi chierici non si sa bene investiti da chi, rimanendo esclusa la soluzione teocratica non compatibile con il carattere laico del programma.

Le continue (e forse inconsapevoli) limitazioni alla libertà producono poi l'effetto che la democrazia non proceda dal basso verso l'alto, attraverso il controllo popolare e la delega, com'è delle forme rappresentative, ma segua la direzione inversa di una libertà *octroyée* da un'élite autoreferenziale. Con questi intenti...

il liberalsocialismo si presenta perciò quale comune base d'intesa per tutti i partiti e per tutte le tendenze, che accettino le fondamentali regole del giuoco: la regola della lealtà, la regola della libertà che non deve uccidere se stessa. Esso auspica in tal modo la formazione di un Fronte della libertà, a cui partecipino tutti coloro che pur divergendo, in qualsiasi senso e misura, dal resto del programma liberalsocialista, ne accolgano la teoria delle libertà costituzionali e la concezione degli istituti necessari per i loro ordinato funzionamento. (51)

Proponendosi come apripista di un futuro *Fronte della libertà*, i liberalsocialisti si dichiarano infine pronti alle più ampie aperture e convergenze, prevedendo programmaticamente la necessità di future alleanze, ma chiarendo, nello stesso tempo, le condizioni necessarie per iniziare un percorso comune. Se la *regola della lealtà* non pare altro che un prerequisito ovvio e quindi superfluo da ricordare (anche se dirimente fra moralisti), quella della *libertà che non deve uccidere se stessa* appare in chiusura come una sorta di confessione spontanea di un retropensiero, che accompagna la stesura dell'intero Manifesto.

La formazione di questi intellettuali, l'aria da loro respirata dalla nascita ci riporta ad una società strutturata autoritariamente in cui l'individuo deve autodisciplinarsi e trovare una sua collocazione, che rispetti l'ordine costituito attorno a lui. Nel momento di pensare alla rifondazione civile di una nazione, i liberalsocialisti, proprio perché provenienti da un retroterra autoritario, ragionano nei termini dell'equazione libertà=anarchia e si pongono come primo obiettivo quello che la libertà non abbia a nuocere a se stessa. Perché ciò non avvenga è necessario delimitare precisamente gli spazi di libertà, evitando così la rapida corrosione del tessuto sociale a cui si potrebbe altrimenti assistere.

E', d'altronde, tipico dell'autoritarismo ammonire sui pericoli della libertà, dimenticando che proprio la sua repressione è causa di sfoghi intemperanti e distruttivi, che motivano, di solito, nuove repressioni. Si tratta di un circolo vizioso di cui i liberalsocialisti non sembrano avvertiti, un doppio circolo vizioso che recita come l'assenza di libertà generi assenza di libertà e come la libertà generi libertà. Se questo assunto è vero, appare allora illusoria l'idea di concedere libertà limitate e pretendere che da queste la società tragga la linfa necessaria ad esprimere tutte le sue potenzialità; in questa libertà vigilata possiamo rinvenire non tanto il "giusto mezzo" aristotelico, padre di tutti i moderatismi, quanto piuttosto il contorto procedere dialettico che, operando sugli opposti, fornisce una concezione misticheggiante della libertà, decisamente illiberale.

Ma forse ancor più pregnante, nella preoccupazione per la libertà che possa nuocere a se stessa (negandosi nel caos anarchico), è la riemersione del concetto di *male* associato alla *libertà*; se non indirizzata al *bene*, la *libertà* (che, ormai lo sappiamo, non un bene in sé) tende necessariamente al male, all'eccesso e si autodistrugge (mostrando la faccia opposta, l'altro da sé). Per non farsi male da sola la libertà va dunque dosata sapientemente, da individui, necessariamente, liberi che, per il bene generale, si arrogano la responsabilità di presiedere al funzionamento della società.

Si pone allora con evidenza il problema del *quis custodiet ipsos custodes* che rimette al centro la questione del controllo che, frettolosamente, il Manifesto affronta ma non si può dire risolve

Allo stesso modo, d'altronde, che tale autonomia ed indipendenza non ha mai significato supremazia dittatoriale di uno di tali poteri sugli altri, così anche per il quarto potere potrà essere previsto un sistema di controllo (per esempio mercé il ricorso al legislativo, autorizzato a modificare le decisioni della Corte Costituzionale quando raggiunga la maggioranza dei tre quarti). (52)

L'anno successivo (1941), in un crescendo programmatico-operativo da parte del movimento, viene redatto un secondo manifesto, che intende passare dalla presentazione vera e propria del movimento ad un momento già concretamente rivolto all'azione. L'Italia è ormai entrata in guerra e le sorti del conflitto sono ancora in discussione ma tra i liberalsocialisti (come, peraltro, nei partiti della coalizione antifascista in esilio) si guarda avanti nella tranquilla certezza del ripristino della libertà in un prossimo futuro.

Partito fra i partiti, quello liberalsocialista offre alla discussione e al confronto con gli altri partiti, che vorranno impegnarsi all'interno del Fronte della libertà, diciotto punti che ritiene necessari per puntualizzare e definire l'ambito del discorso dalla sua particolare prospettiva.

I primi sei dei suddetti diciotto punti si soffermano sul probabile stato di transizione che precederà l'instaurazione dell'ordine costituzionale, transizione in cui le regole non saranno ancora decise e in cui la libertà (che ordinariamente opera per via di maggioranze liberamente espresse) potrà essere difesa anche con la forza, qualora la sua sopravvivenza sia messa in discussione da atti o programmi di partiti o organizzazioni che non intendano accettarla. Tra questi atti, tuttavia, sono

incluse anche situazioni di privilegio o di monopolio finanziario della stampa, che possono condizionare fortemente la *contesa per la conquista della pubblica opinione* (53).

I restanti dodici punti riguardano invece più da vicino il programma del partito vero e proprio e si presentano come un succinto elenco di priorità fondamentali e qualificanti la presenza politica dei liberalsocialisti.

I primi quattro punti trattano del liberalismo e del socialismo (come di realtà politiche uniformi e note), teoricamente paralleli ma storicamente convergenti per il bene dell'umanità, e di una realtà generale in cui a fronte dei principi di libertà, talora sufficientemente condivisi, quelli della giustizia economica lasciano ancora alquanto a desiderare, suggerendo la necessità di uno sforzo supplementare a quello necessario per ripristinare la libertà per instaurare anche una maggiore giustizia sociale. Tuttavia questo sforzo non deve in nessun modo essere a scapito della libertà (quinto punto)

Sarebbe tuttavia un errore ristabilire il livello (la parità tra giustizia e libertà, n.d.a.) facendo retrocedere l'uomo sulla via della libertà. Ciò significherebbe non solo distruggere un già raggiunto grado di giustizia, non solo perdere una già compiuta conquista egualitaria, ma annientare lo stesso più efficace e pratico strumento delle conquiste ulteriori. Solo la libertà ci farà più liberi. Essa infatti è la stessa libertà di creare il socialismo. Noi dobbiamo mantenerla tale, renderla veramente tale dove non è, e servircene (54)

Punto, come si vede, essenziale per il nostro discorso, momento sincero e alto in cui si inneggia alla libertà, che sembra rasserenare il cielo non sempre terso del (primo) Manifesto, sgombrandone sospetti e riserve, se non fosse per un'aggiunta (inutile? superflua? ammiccante? sintomatica?) che svela: *Essa (la libertà, n.d.a.) è infatti la stessa libertà di creare il socialismo.*

Non si vuol con questo sostenere che Calogero e liberalsocialisti fingano una sincera adesione al liberalismo che non sentono ma, piuttosto, che la loro adesione ai principi della libertà siano sempre rivolti strumentalmente alla costruzione della giustizia, cioè del bene. La libertà rappresenta, infatti, un *raggiunto grado di giustizia e una compiuta conquista egualitaria* oltre che, palesemente, *lo stesso più efficace e pratico strumento delle conquiste ulteriori.*

Ne viene allora che la libertà è l'autentica condizione per la costruzione del socialismo ma anche che la mancata costruzione del socialismo comporterebbe il tradimento della libertà. Ecco allora farsi più chiaro (necessario?) il nesso fra liberalismo e socialismo su cui insistono i liberalsocialisti, poiché non si tratta semplicemente dell'auspicabile integrazione tra i principi di libertà e di giustizia (a cui liberalismo e socialismo s'ispirano), sfocianti quasi in semplice buon senso pragmatico, ma di una convergenza obbligata per evitare dittatura e anarchia.

Nei punti immediatamente successivi, stabilita ormai la libertà come "conditio sine qua non", si procede a delineare un programma di democrazia radicale che dichiara esplicitamente (al settimo punto) la propria *fondamentale istanza anticapitalistica* (55). Sembra di poter dire che la ripulsa del capitalismo in personalità come Calogero e Capitini abbia una matrice palesemente etica, poiché la logica stessa di questo sistema, perpetuante la disuguaglianza fra gli uomini, è profondamente ingiusta; da questa constatazione (fatta propria anche dal fascismo) deriva la scelta socialista che va, naturalmente, a sommarsi (come abbiamo visto) a quella liberale.

Al riguardo si possono muovere almeno due osservazioni: tramite la prima si può ricordare come Marx aborra da un approccio moralistico alla questione sociale e come colleghi l'avvento del socialismo alla critica dell'economia politica (sancendo così la differenza fra il socialismo scientifico e quello di origine filantropico-utopistica) ma a pesare di più è indubbiamente la seconda che pone memoria al fatto che la libertà nasce prima come libertà economica (*laisser faire*) e solo dopo come libertà politica. A sostegno di questa tesi viene l'intera esperienza greca e romana che mostra come il potere regio e sacerdotale dei fondatori venisse scalzato da quello del *demos* una volta che le classi nuove avessero accumulato ricchezze sufficienti per pretendere una

compartecipazione alla gestione della cosa pubblica (in modo, tra l'altro, di non mettere a repentaglio l'agiatezza recentemente acquisita).

Ma questa logica non cessa di presentarsi in epoca moderna nelle rivoluzioni del '600 inglese e del '700 francese, che mettono in evidenza come il crescente peso economico della borghesia comporti la richiesta di libertà politica. Ora, se storicamente la libertà politica ha questa genesi si può concepire un regime liberale che neghi la libertà d'iniziativa e d'impresa, che sono state le libertà originarie con cui è stata inaugurata la lotta contro l'*ancien régime*?

Si potrebbe obiettare che il passato per quanto significativo e autorevole non debba per questo dettare l'agenda ad un movimento politico proiettato verso il futuro ma resta il fatto che la limitazione (come l'eccessiva regolamentazione) della libertà economica lede chiaramente la libertà individuale. Nella logica di Calogero e Capitini questa limitazione ha tuttavia, come si è detto, valenza etica, poiché la libertà economica (come quella individuale) se eccessiva genera ingiustizia e questo non va: si tratta, in sostanza, di limitare la libertà lì dove potrebbe perpetrare ingiustizia, dove troppo semplice risulterebbe il modo di compiere il male.

In questo modo il cerchio si chiude ancora una volta ed emerge prepotente l'esigenza che la libertà vada concessa finché non si diriga verso il male. Ora, basta riandare alle verità mitiche della Genesi per ricordare come i progenitori scoprono la libertà solo nel momento in cui decidono di infrangere un divieto (male o bene che facciano), per cui l'esercizio della *libertà* contempla (per definizione) la possibilità della *scelta tra bene e male*.

L'anticapitalismo dei liberalsocialisti si pone quindi in rotta di collisione con il principio di libertà, mentre postula la necessità della perequazione dei redditi che, oltre ad essere il cavallo di battaglia di tutte le dittature dirigistiche e giustizialiste (dalle "Leggi" di Platone, alla repubblica di Robespierre), non rispetta necessariamente l'individuo e le sue esigenze che non sono massificabili.

Lo sfondo etico della proposta rimane peraltro costantemente (ottavo punto) esplicito in un programma dichiaratamente socialista...

Quanto più i contadini, gli operai, i tecnici, i dirigenti saranno capaci di agire come imprenditori e amministratori, tanto meno dovrà esistere la figura del proprietario puro. Quanto più si svilupperà lo spirito della solidarietà e dell'uguaglianza, tanto più sarà possibile ravvicinare le distanze fra i compensi delle varie forme di lavoro, senza inaridire il gusto dell'operosità e l'iniziativa creatrice. Di qui la fondamentale importanza dell'educazione delle masse e quindi, tra l'altro, del problema della scuola. (56)

Dopo una ripresa (dal primo Manifesto) delle principali istanze di politica internazionale (nono punto), gli ultimi tre vengono dedicati ai liberali, ai marxisti e ai cattolici, intesi come i rappresentanti delle principali istanze politiche nazionali: si tratta di esortazioni al confronto non prive, tuttavia, dell'ambizione di essere già i depositari di quanto di buono c'è in loro e i censori di quanto invece c'è di sbagliato, con l'obiettivo, neanche tanto nascosto di fungere da necessario mastice unitario, culturalmente egemonico.

Ai liberali esso (il liberalsocialismo, n.d.a.) quindi dice: - Voi siete stati, in altri tempi, i protagonisti della lotta per la libertà, i primi alfieri della sua bandiera. Ma siete stati anche angosciati dall'incertezza circa il limite a cui vi fosse concesso di giungere nel disciplinare la libertà; e così tra il desiderio dello stato forte e il timore di tradire la libertà per l'autorità, tra la nostalgia del *laissez faire* e la simpatia iniziale per il fascismo, avete lasciato la libertà ai nemici della libertà, avete permesso alla dittatura di nascere, di crescere, di battervi. Il liberalsocialismo segna oggi il punto preciso che divide la libertà dall'autorità, chiarendo come la libertà sia solo per chi lavora per la libertà, e come per i suoi nemici ci sia la forza e la coercizione. Così affranca la vostra migliore verità dal suo superstite eclettismo.

Ai marxisti, del socialismo e del comunismo esso dice d'altronde: - La vostra aspirazione è la nostra aspirazione, la vostra verità è la nostra verità, quando essa sia liberata dai miti del materialismo storico e del socialismo scientifico. Ricordatevi del Marx agitatore, infiammato dall'ideale etico della giustizia, e dimenticate il Marx teorico, che presupponendo quell'ideale nelle sue indagini economiche pensò, viceversa, di poterlo dedurre dalle sue stesse indagini

economiche. E soprattutto non dimenticate che Marx scrisse il *Manifesto* e il *Capitale* a Londra, all'ombra delle libertà inglesi. Cercate che lo stato di domani non tolga ad un nuovo Marx la possibilità di risorgere.

Infine ai cattolici, ai cristiani, a tutti gli uomini di vera religione esso dice: - L'ideale del liberalsocialismo non è che l'eterno ideale del Vangelo. Esso non è che una forma di cristianesimo pratico, di servizio di Dio calato nella realtà. Chi ama il suo prossimo come se stesso non può non lavorare per la giustizia e per la libertà. (57)

Come già ricordato (cfr. p. 56), la riflessione di Calogero su giustizia e libertà, che trova ampia eco nei manifesti del liberalsocialismo, non cessa né si esaurisce nella loro stesura ma resta il filo rosso attorno a cui lavorare caparbiamente. E' in questa riflessione che sono maggiormente apprezzabili le componenti teoriche, che motivano le scelte etico-politiche, ed è in questa riflessione che meglio si evincono i caratteri più intimamente autentici dell'opera dell'autore.

Nella succitata conferenza, tenuta a Roma l'11 aprile 1941, Calogero lamenta l'eccessiva fama della libertà rispetto alla giustizia (che definisce semplicemente come libertà altrui), la sua costante presenza nei piani alti della filosofia e la sua concezione come presupposto o conquista; d'altra parte, la giustizia non deve scadere ad eguaglianza (una cattiva giustizia che peggiora la libertà) ma deve scaturire dall'individuo, dalla *voce della coscienza* (58), consentendogli l'uscita dal solipsismo attraverso la parola e l'ascolto.

Il concetto della giustizia come ampliamento e qualificazione della libertà (finché non degeneri nel socialismo che nega la libertà) appare chiarissimo come chiara l'istanza filosofica che conduce fuori dal solipsismo attualista tramite la svolta etica. La questione della giustizia, in sostanza, è quindi una questione che riguarda l'individuo nella sua crescita spirituale che lo porta al confronto e al riconoscimento dell'altro, confronto e riconoscimento che sono l'anima della giustizia. D'altronde, avverte Calogero, tra egoismo e altruismo non c'è una terza possibilità e l'egoità salva se stessa solo aprendosi all'altro, altrimenti isterilisce e muore, l'etica non è quindi un semplice modo di essere del soggetto ma è la strada obbligata per la sua realizzazione ed oscilla idealmente tra i due estremi del puro egoismo, incapace di concepire l'altro da sé, e il sacrificio eroico per l'altro.

L'opzione egualitaria della giustizia (che sembra in grado di dare maggiormente corpo alla giustizia stessa) va intesa come *uguaglianza di fortune* (59), vale a dire di opportunità, senza tuttavia alcuna ossessione peregrina, nella convinzione che è nel momento in cui concepiamo la libertà altrui che diamo vita all'autentica giustizia. E' in questo senso, cioè nella decisa affermazione del diritto dell'altrui libertà, che Calogero contempla la necessità della coercizione, qualora la persuasione si dimostri insufficiente

I Greci avevano cara, com'è noto, la distinzione tra il [...] "persuadere" e il "costringere"; nel primo vedevano il fondamento della democrazia e della convivenza civile, nel secondo il principio della tirannide, lo strumento della violenza e dell'illibertà. [...] Ma, nel suo più remoto fondamento, la contrapposizione del convincere al costringere, ha un momento essenziale che non va trascurato. L'abnegazione per il "tu", si è detto, non può mai dimenticare il "lui": io non posso mai dimenticare che oltre di te c'è altri; e "tu" sei, in questo senso, non solo tu come singolo, ma tu come complesso qualsiasi di persone il cui interesse in un dato momento io consideri, e rispetto a cui io ho infatti il dovere di guardare sempre oltre, nell'illimitato ampliarsi della mia esperienza morale. (60)

Ecco allora che, per Calogero, oltre all'evidente, superficiale differenza tra persuasione e costrizione, c'è un livello più profondo in cui pare di poter vedere il passaggio dall'etica alla politica, poiché il soggetto non può essere pago di fare il bene ma deve anche preoccuparsi che gli altri lo facciano (pena il permanere nel solipsismo, un solipsismo attivo ma sempre tale): l'atto di più puro altruismo (il sacrificio per te) non ha, insomma, valenza politica se io non mi preoccupo che tu, poi, nei confronti degli altri, ti comporti come io ho fatto con te.

Ma, immediatamente dopo, come preso dall'"horror vacui" della particolarità (io, tu, gli altri...), Calogero scarta e avverte di intendere il "tu" come *complesso qualsiasi di persone*, formula

in cui il *qualsiasi*, fortemente qualificante, riconduce l'alterità nella nebbia universalistica, cui si contrappone da capo e decisamente il soggetto. In quest'operazione di rientro è di nuovo l'etica a prevalere sulla politica, confermando così una costante del pensiero di Calogero, concernente l'espansione soggettiva fuori da sé come una precisa e irrinunciabile direttrice.

La coercizione allora cessa di essere il mezzo attraverso cui (fallita la persuasione) la comunità garantisce se stessa (pur all'interno di un'estensione politica [quasi aristotelica] della singola opzione morale), per tornare ad essere semplicemente il modo per cui il soggetto *amplia la propria esperienza morale*, denunciando così tratti profondamente illiberali.

L'insistenza con cui Calogero sostiene la convergenza tra libertà e giustizia (a meno di una loro cattiva concettualizzazione) continua quindi a riferirsi alla questione fondamentale del soggettivismo attualista, illiberale per intima essenza, come l'intero idealismo, per il semplice fatto che l'altro è una creazione del soggetto e non gode (non può godere) di intima autonomia. Tutte le difficoltà del pensiero di Calogero devono per forza essere ricondotte a questo punto e, d'altronde, è Calogero stesso che, quando avverte di allontanarsene, vi si riconduce immediatamente.

Con ciò non si intende parlare di una sordità intellettuale nella riflessione di Calogero, che, casomai, proprio nel battere e ribattere sulla questione, ammette implicitamente di avere coscienza della complessità e della problematicità del tema. Poco prima della sua carcerazione (2 febbraio 1942), Calogero leggeva sulla "Critica" un articolo ("Scopritori di contraddizioni") che lo riguardava, sempre attorno alla vexata quaestio. Era così che nell'aprile successivo, ormai rinchiuso alle Murate, riprendeva ancora una volta, con "L'ircocervo, ovvero le due libertà" (pubblicato solo nell'agosto del '45), il discorso.

Ormai consapevole dell'impossibilità di un avvicinamento a Croce, Calogero assume toni assertivi pur nella coscienza della necessità di mantenere un clima di collaborazione e di accordo all'interno dell'antifascismo. Lo scritto si apre *ex abrupto* con una domanda brusca (61) attorno alla differenza tra *libertà del volere* e *libertà a cui aspira il volere* che Croce non ammetterebbe, mentre Calogero sì, motivando anche in questo modo il fatto che la storia non sia per intero storia della libertà. La distinzione è profonda: Croce resta fedele ad un concetto ideale di libertà spirituale, considera la giustizia appartenente al livello inferiore giuridico-economico e giudica il connubio fra giustizia e libertà insieme un mostro e una chimera (ircocervo). Da questo schema Croce non intende muoversi, ammette l'inverarsi storico della libertà per mezzo della collaborazione umana (una collaborazione implicitamente affidata a pochi, anche se storicamente in espansione e quindi destinata a veder crescere il numero dei suoi araldi) ma non risolve la presenza della libertà nell'azione umana, che è, invece, esattamente quello che fa Calogero.

Il carattere etico della libertà resta in Croce trascendente, in Calogero è invece immanente l'azione umana: ecco allora la necessità di distinguere tra la *libertà del volere*, che è un pre-requisito di ordine spirituale destinato a rimanere impredicato in assenza dell'aspirazione (etica) della volontà alla libertà. L'aspirazione alla libertà è, per Calogero, aspirazione alla giustizia e negarlo significa, politicamente, assumere una posizione asettica a monte delle scelte necessarie e quindi non spendibile ma pre-politica.

Di fatto essere liberali - cioè amanti della libertà nel senso puro della parola - non significa (è ben noto ad ogni lettore di Croce) essere conservatori piuttosto che innovatori, sostenitori dell'economia privata piuttosto che di quella pubblica, costituzionali piuttosto che dittatoriali, monarchici piuttosto che repubblicani [...] Questi, infatti, sono tutti argomenti non più etici, ma economico-giuridici e politico-giuridici [...], dipendono non dall'ideale e dal concetto, ma dalla contingente opportunità storica, e sono tema di empirici provvedimenti legislativi o amministrativi. Quindi il Partito Liberale Puro non deve parlarne. Se no, diventa ircocervo. (62)

Passo particolarmente illuminante in cui la posizione di Croce esce semmai rafforzata dalle parole di Calogero, che chiariscono l'esistenza di piani diversi fra etica e politica e il fatto che

l'etica è una pre-condizione della politica (come vuole Croce) che, quando pretenda di colonizzare la politica, tradisce la libertà. In altre parole mentre Croce sarebbe politicamente inqualificabile (perché non si schiera), Calogero pretende che il fatto di essere innovatore piuttosto che conservatore, sostenitore dell'economia pubblica piuttosto di quella privata, repubblicano piuttosto che monarchico sia, insieme, libero e giusto, mentre si tratta di un'espressione di scelte indubitabilmente libere ma solo opinabilmente giuste.

Naturalmente Calogero non è preoccupato dal fatto di immaginare Croce appartenere, in un futuro parlamento, ad una formazione politica diversa dalla sua (perché notoriamente conservatore, fautore dell'impresa privata e filomonarchico), quanto piuttosto dal vedere sotto tiro la tesi fondamentale dell'identità tra etica e politica, identità che tuttavia, per Calogero comporta la necessità di determinate scelte e non di altre. Ora è del tutto legittimo che Calogero giudichi giusto essere innovatori, statalisti e repubblicani (e conseguentemente ingiuste le posizioni di Croce), posto che a Croce sia consentito di fare il contrario, ma per Calogero ciò significherebbe avere una concezione "agnostica" della libertà, fundamentalmente disinteressata all'affermazione della giustizia, mentre sarebbe semplicemente il riconoscimento che la libertà presiede, attraverso l'esercizio che se ne fa, al confronto tra diverse idee di giustizia.

La declinazione dell'etica liberale in una precisa scelta di ordine politico comporta così la perdita dell'assolutezza consentita dalla concezione della politica come prosecuzione dell'etica, perdita che Calogero non può ammettere, pena la messa in mora dell'intera sua impostazione: l'ammissione, a denti stretti, di una dimensione pre-politica (quando si parli di liberalismo in sede di dottrina morale) non sembra incrinare in Calogero la convinzione che sia tempo ormai di passare all'azione politica, un'azione che, se debitamente illuminata dall'etica, non può muovere che in una direzione sola.

Il Partito d'Azione

Quel che mi aveva affascinato in Giustizia e Libertà, era la sua audacia intellettuale, il suo sforzo volto a riconciliare, in una sintesi superiore, il marxismo e il movimento operaio con la grande filosofia liberale dell'Ottocento. In sede politica, ciò significava un atteggiamento di ricostruzione europea, al di là dei limiti posti dalle strutture statali esistenti, e quindi di forte critica verso tutti i partiti democratici tradizionali preesistenti al fascismo e che il fascismo aveva potuto facilmente travolgere, perché esso, pur nella sua barbarie, nella sua corrotta delinquenza era come un modo di rendersi conto della profonda crisi mondiale, delle sanguinose lacerazioni della società contemporanea e di tentare di rimediare (sia pure con soffocanti metodi dittatoriali), mentre quei partiti continuavano a rappresentare vestusti, rispettabili ma particolaristici interessi che limitavano il loro orizzonte spirituale, attutivano, in loro, il senso del nuovo. (63)

Il Partito d'Azione, pur nella comunanza della maggior parte dei dirigenti che in "G. e L." avevano militato all'inizio della lotta clandestina antifascista, era nel fondo altra cosa. Esso conservava l'audace, spesso eroica combattività, l'intransigente spirito di sacrificio di "G. e L." ma aveva in gran parte abbandonato la forte posizione critica e l'inquietudine spirituale che caratterizzava questa e ne aveva ristretto la volontà di rinnovamento, europeo ed anzi intercontinentale, ad alcuni pochi problemi specificamente italiani, alla lotta contro la monarchia sabauda, alla polemica contro la parte parassitaria monopolistica, artificiosa - insomma specificamente fascista - del capitalismo italiano, per il risanamento della nostra economia. (64)

Se, come testimonia Valiani, il passaggio dal movimento politico-culturale al partito comportò un ridimensionamento del raggio d'azione, anche il movimento liberalsocialista, una volta passato dall'elaborazione programmatico-politica a quella pratico-militante, cominciava a fare i conti con la durezza contingente del rapporto fra strategia e tattica, fra idea e sua possibile realizzazione.

Passaggio mai indolore, quello da movimento a partito, sia per i sacrifici di ordine morale e intellettuale che comporta, sia per la necessità di confrontare costantemente l'esito di determinate scelte, l'impatto effettivo con gli obiettivi di fondo: linearmente cartesiano il movimento, duttile e, spesso, contorto il partito, idealmente nitido e moralmente puro il movimento, possibilista e compromissorio, per sua indole interna, il partito. Logico allora e comprensibile che tale passaggio sia, a suo modo, una prova del nove, un esame di maturità che taluni non si sentono di affrontare, preferendo difendere lo spirito originario che li aveva visti aderire al movimento; si tratta di un momento critico che esige le sue vittime e che si apre a nuove adesioni, allontanando ulteriormente il partito che nasce dal movimento originario che lo ha generato.

I liberalsocialisti si avvicinano così al Partito d'Azione e non tutti vi confluiranno ma seguiranno strade diverse, che rispondono a diverse vocazioni perché è quando il nemico comune è battuto che è tempo per le differenze di manifestarsi.

Dei due più importanti animatori del movimento liberalsocialista, Aldo Capitini apparteneva al gruppo dei "testimoni", Guido Calogero a quello dei filosofi della democrazia. L'uno decise di annunciare alle genti la buona novella della non violenza, nella consapevolezza, profondamente sofferta e intensamente vissuta, della radicale unità del genere umano; l'altro di mostrare come la libertà non fosse né l'attributo di uno Spirito trascendente i comuni mortali, né un ideale da vivere calvinisticamente, come scelta della lotta e del confronto tra individualità irriducibili, bensì un valore da realizzare nella pratica quotidiana con i propri simili, una perenne disponibilità verso gli altri. (65)

Nel maggio 1942, attorno al cosiddetto *Programma dei "sette punti"* (ruotante attorno alla pregiudiziale repubblicana, alla creazione di un'economia mista basata sulla nazionalizzazione dei grandi monopoli industriali e finanziari e sul sostegno offerto a piccole e medie imprese) liberalsocialisti (Aldo Capitini, Guido Calogero, Tristano Codignola, Piero Calamandrei, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Luigi Russo, Federico Comandini, Paolo Bufalini, Giorgio Candeloro, Paolo Alatri), esponenti di "Giustizia e Libertà" (Giorgio Agosti, Carlo e Alessandro Galante Garrone, Ada Marchesini Gobetti, Riccardo Peretti Griva, Norberto Bobbio, Carlo Dionisotti, Vindice Cavallera) e un gruppo di antifascisti di estrazione democratico-repubblicana (Ugo La Malfa, Riccardo Lombardi, Bruno Visentini, Oronzo Reale, Mario Vinciguerra, Luigi Salvatorelli, Adolfo Omodeo, Guido De Ruggiero), anche per l'azione di tessitura e di collegamento attuata da Ferruccio Parri, si gettavano le basi per la formazione del Partito d'Azione, che vedeva la luce nel giugno successivo.

Venivano affidate a Calogero, a La Malfa e a Ragghianti le "Precisazioni programmatiche del Partito d'Azione", che uscivano clandestinamente sull'"Italia libera" nell'aprile del '43, e che paiono il proseguimento del secondo manifesto del liberalsocialismo, quanto alla fiducia di una naturale confluenza delle forze sane della nazione nelle fila del nuovo partito:

L'attitudine del nostro programma a risolvere effettivamente il problema italiano dipende dal fatto che esso riassume, senza far sentire ad alcuno il sacrificio o la limitazione di esigenze fondamentali, le aspirazioni di tutti coloro che, superate le distinzioni inessenziali delle varie provenienze politiche, sono decisi a realizzare i punti risultati profondamente comuni nella loro idealità. [...]

Di fronte al conservatorismo che si dà veste liberale, e all'estremismo sociale che non risolve i problemi necessari della libertà, noi affermiamo la nostra volontà di combattere per l'unico e indivisibile ideale della giustizia e della libertà. [...] Né la libertà può essere un futuro, rispetto alla giustizia, né la giustizia un futuro rispetto alla libertà. Entrambe devono essere presenti e operanti, a garantirsi e a promuoversi a vicenda. Contro l'attuazione di questi nostri ideali sta il fascismo, non solo come ideologia e come regime politico, ma anche come coalizione ed espressione di interessi oligarchici e reazionari. (66)

C'è un certo candore nel modo in cui Calogero immagina l'azione politica, un candore spiegabile con l'inesperienza di un intellettuale completamente a digiuno di pratica politica e all'oscuro del defatigante confronto democratico; detto ciò, tuttavia, permane il tratto

egemonizzante dell'impostazione politica, che interpreta il partito come luogo naturale (e totalitario) di tutte le istanze politiche democratico-progressive. Questo fatto, oltre a motivare ampiamente l'ostilità di pelle tra azionisti e comunisti (destinati a pestarsi i piedi nel metodo e nel merito) che doveva presto manifestarsi, testimonia l'incapacità di Calogero di proiettarsi efficacemente in una prospettiva pluralistica, di cui non comprende la ragione e che riduce a *distinzione inessenziale delle varie provenienze politiche*, da superare bellamente per convergere in una formazione che tutte le contenga.

A qualche giorno di distanza dal primo congresso del partito (Firenze, 3/5 settembre 1943), che vedeva il disimpegno di Capitini (cfr. p.5) e all'indomani dell'armistizio si costituiva a Roma il Comitato di Liberazione Nazionale, che annoverava tra i fondatori il democristiano Alcide De Gasperi, il liberale Alessandro Casati, l'indipendente Ivanoe Bonomi, il socialista Pietro Nenni, il comunista Mauro Scoccimarro e l'azionista Ugo La Malfa. La fase programmatico-preparatoria era terminata mentre iniziava la dura pratica quotidiana della politica.

Nel frattempo, com'era del resto preventivabile, lo stesso quadro di riferimento culturale entro cui Calogero si era mosso, vale a dire il mondo accademico perennemente oscillante tra Croce e Gentile, andava in pezzi: altra cosa era considerare l'antifascismo di Croce e la fedeltà al regime di Gentile all'interno del panorama immobile della cultura italiana durante il regime, ora non si trattava più di collocazioni di principio ma di precise scelte in una fase drammatica della storia nazionale. Mentre Croce si riconosceva nel *conservatorismo che si dà veste liberale*, Gentile aderiva alla Repubblica di Salò e Calogero con i suoi liberalsocialisti, i giellisti e i democratico-repubblicani si schierava a sinistra con il Partito d'Azione.

Lasciato alle spalle il momento della riflessione e del confronto, la guerra in corso, l'occupazione/liberazione del paese, la lotta politico-istituzionale in atto per l'Italia a venire imponevano ormai decise prese di posizione e un impegno senza riserve. Sulla soglia dei quarant'anni, Calogero non conosce esitazioni e si mette generosamente a disposizione dedicandosi ad un'intensa attività politica; se Croce è un avversario per così dire interno, Gentile è ormai dall'altra parte e quando cadrà vittima di un attentato (15 aprile 1944) si tratterà ormai di un atto di guerra, discutibile fin che si vuole ma anche collocabile all'interno di una logica di lotta senza quartiere.

Come sostiene Giovanni De Luna (67), Calogero, estraneo com'è agli ambienti e alla riflessione del revisionismo socialista, si muove piuttosto nell'ambito dell'eresia liberale, all'interno della quale ha maturato le posizioni di progressivo distacco dal crocianesimo, rimasto a lungo l'alveo privilegiato dell'antifascismo. Per questo motivo Calogero si avvicina decisamente a posizioni di socialismo radicale, essendogli estranee le cautele e le maturazioni del socialismo liberale con le conseguenti prese di distanza dal marxismo e dall'Unione Sovietica.

Una volta terminato il confino abruzzese e liberata Roma Calogero si getta senza risparmio nell'attività pubblicistica e sembra riprendere, senza soluzione di continuità, la ormai annosa polemica con Croce che neanche il carcere aveva interrotto

C'è una frase che irrita particolarmente i liberali, messi di fronte alla questione della giustizia economica. E' quella della "libertà di morire di fame". Anche quando essa apparve [...] il massimo rappresentante del liberalismo classico appunto la sua critica in primo luogo contro di essa. [...] Parimenti è frutto di filosofica distrazione attribuire carattere "spirituale" alla libertà di religione e di pensiero e di parola [...] e carattere "materiale" alla "libertà dal bisogno" [...] La realtà è che "materiali" sono tutte le cose che si fanno egoisticamente per sé, e "spirituali" tutte le cose che si compiono altruisticamente per l'universale. (68)

Parole che bastano a rassicurarci su continuità e coerenza interna di un ragionamento che si ripropone uguale a se stesso seppure in un esplicito contesto di lotta politica. Anche se ormai allergico ad affermazioni di tipo ostentatamente a-politico (che invece si collocano in un preciso

versante dello schieramento politico), Calogero non si lascia trasportare dalla polemica e non rinuncia ad un riferimento alto che tiene conto del suo insegnamento etico, alimento imprescindibile del suo impegno politico.

Nell'estate del '44 arriva a Roma il capo del partito laburista britannico Clement R. Attlee assieme ad una folta rappresentanza del mondo del lavoro anglo-americana. Calogero considera il laburismo molto vicino al liberalsocialismo poiché lo considera l'espressione del radicalismo liberale e della tradizione tradunionista: il lungo cammino intrapreso dagli inglesi nell'800 viene riproposto in Italia con un percorso analogo tramite la confluenza tra forze di provenienza liberale e socialista

Ora, in Italia, c'è un partito, il Partito d'Azione, che ha decisamente fatto propria questa più moderna forza ideologica, trovando il suo immediato antecedente storico nel "socialismo liberale" di Carlo Rosselli e di *Giustizia e Libertà* e nel "liberalsocialismo" [...] Perciò esso è l'unico partito nuovo dell'orizzonte politico italiano [...] Ma è giusto riconoscere come, anche tra gli altri partiti, i migliori vadano sempre più orientandosi nello stesso senso e quindi gravitando verso di esso. Persino tra i liberali, persino tra i comunisti ci sono molti che credono di essere "liberali puri" o marxisti ortodossi, e che invece vengono sempre più avvicinandosi al liberalsocialismo del Partito d'Azione. (69)

Pur trattandosi di considerazioni giornalistiche (se non propagandistiche) si legge facilmente in Calogero il permanere della tendenza a considerare la strada del liberalsocialismo la strada obbligata del futuro politico italiano: si tratta dell'unica via alla modernizzazione e il fatto che tradunionismo e laburismo ci abbiano messo decenni pur muovendosi in ambiente liberale non lo turba. L'Italia può vantare il pensiero e l'opera di Mazzini, fautore *degli ideali della libertà e dell'associazione* (69) e, conseguentemente, anche per la progressiva resipiscenza di liberali, comunisti e quant'altri, ben preso il P.d'A. sarà la casa della maggioranza degli italiani.

La nitida visione teorica gli fa ombra sulla realtà e la relativamente recente consacrazione di Mazzini (ad opera di fascisti e nazionalisti) gli fa dimenticare che il seguito che poté vantare fu sempre ampiamente minoritario. E minoritario sarà il destino del Partito d'Azione che Calogero, di nuovo ottimisticamente, definisce liberalsocialista, quasi non esistessero o fossero facilmente componibili provenienze e sensibilità diverse all'interno del partito stesso. Non ci si può stupire poi che sia del tutto assente in lui il polso della nazione, un'idea anche approssimativa della cultura, dei sentimenti, delle aspettative del popolo italiano, fortemente condizionato da vent'anni di regime e abituato a rispondere a parole d'ordine semplici e di forte impatto.

Anche quando riconosce la necessità di affrontare i problemi concreti, Calogero si muove nel cielo rarefatto e alto della riflessione e della teoria

Chi combatteva il fascismo quando esso era vittorioso, quando, nell'estate del 1940, sembrava che la partita fosse ormai perduta per sempre per la civiltà liberale e socialista del mondo, sapeva benissimo che anche quelle soluzioni di "problemi concreti" erano soluzioni fittizie, che i nodi sarebbero venuti al pettine e che anche l'"Impero" si sarebbe concluso in una consolidata e più dura schiavitù interna ed esterna del Paese. [...]

D'altra parte siamo proprio arrivati al punto, in fatto d'incapacità di distinzione, da confondere il demagogismo agitatorio, la genericità "massimalistica", con lo spirito di universalità di un ideale e di un'ideologia? (70)

Allora, sembra chiedere Calogero se il fascismo avesse dato risposta ai problemi concreti ve lo sareste tenuto? e la sorpresa amara del *demagogismo agitatorio* e della *genericità massimalistica* che risultano efficaci e vincenti a fronte dell'*universalità di un ideale*, quasi che a nulla sia servita la dura lezione della dittatura e della sconfitta bellica... parole che, pari pari, potremmo mettere in bocca Gentile, come critica al fascismo qual era rispetto a quello che avrebbe voluto fosse.

La sincera e dolorosa rivendicazione del proprio antifascismo risalente ad epoche non sospette non impedisce tuttavia a Calogero di dare lezioni a coloro che sono antifascisti da sempre e che dal secolo precedente si interrogano sul rapporto tra socialismo e democrazia; c'è in tutto il P.d'A, nei

giellisti come nei liberalsocialisti un atteggiamento di sufficienza nei confronti del vecchio riformismo socialista di matrice turatiana, giudicato colpevole di mollezza e di sostanziale incomprendimento del fenomeno fascista che sarebbe stato favorito anche dalle incertezze e dai tatticismi del socialismo prefascista. Questa analisi, condivisibile nelle sue grandi linee, porta però alla pretesa degli azionisti di subentrare storicamente alle forze della sinistra democratica che dovrebbe riconoscere la loro oggettiva superiorità intellettuale e morale e consegnarsi alla loro guida. C'è, in sostanza, negli azionisti e, più segnatamente, nei liberalsocialisti la pretesa di riassumere in sé la parte viva del liberalismo e del socialismo prefascisti in forza di un primato intellettuale e morale dovuto al fatto di essere posteriori alla stagione confusa e colpevole del dopoguerra che ha consegnato il paese alla dittatura. La verginità politica dell'azionismo consentirebbe così di rivivere a quanto di buono e di utile c'è nel liberalismo e nel socialismo che risulterebbe invece impresentabile se volesse riproporsi *tout court*, senza riconoscere e accettare la necessità di un restyling politico.

Tutto ciò agli occhi di Calogero appare con grande chiarezza, con l'evidenza di un processo naturale e storico, senza sospettare che una forza radicata come quella socialista possa offrire qualche resistenza ad un progetto liquidatorio qual è quello proposto dall'azionismo; con la temerarietà propria del moralista Calogero ritiene quindi che chi intenda frapporre ostacoli ad un processo del genere si ponga immediatamente dalla parte del torto rifiutando di riconoscere l'evidenza dei fatti. E' quindi con questo atteggiamento di condiscendenza mista a rigore intellettuale che misura progressi e ritardi in casa altrui...

Il problema del rapporto fra socialismo e democrazia continua ad imporsi all'esame dei nostri amici socialisti. E'. si può dire, il loro problema del giorno. [...] Saragat giunge ad affermare che oggi "i lavoratori si battono bensì per interesse di classe, ma con la visione di ideali umani che trascendono le classi" [...] E qualche giorno fa Giacomo Perticone ha coraggiosamente detto nella sostanza che la formula della "dittatura del proletariato" non ha più ragion d'essere [...] Molto meno plausibile è invece il riecheggiamento che [...] Franco Lombardi offre di talune vecchie formule critiche... (71)

Estraneo per formazione e temperamento alla fatica della politica, Calogero sembra rimandar idealmente (e non solo) un po' tutti quanti gli uomini di buona volontà ad una lettura attenta dei manifesti del liberalsocialismo, lettura che favorirebbe un processo di innovazione più spedito e conseguente alle principali questioni teorico-politiche e alle maggiori istanze che si agitano nel paese. La necessità di rivolgersi all'elettorato non lo sfiora, mentre, da antico maestro, si rivolge ai giovani con un appello ad aderire al P.d'A.

Nello schieramento politico italiano, il Partito d'Azione è quello che manifesta la maggiore indipendenza critica rispetto alle tradizioni ideologiche e politiche già operanti, in Italia e nel mondo, prima del fascismo. In questo senso [...] esso è un partito giovane. [...]

Le concezioni che stanno alla base dei partiti tradizionali sono oggi in crisi. E' una crisi di crescita [...] L'antica dottrina liberale ha fatto un primo passo [...] L'antica dottrina marxistica è venuta subendo un sempre più vasto processo di revisione [...] Si viene insomma sempre meglio scorgendo la superiore unità del liberalismo e del socialismo, della giustizia e della libertà (72)

Due le possibili osservazioni anche rispetto ad un semplice estratto del suddetto appello, la prima l'affermazione del fascismo come fenomeno dirimente nella storia italiana, la seconda l'insistenza sulla consueta riduzione del panorama politico a liberalismo e socialismo. Calogero sembra, insieme, sostenere la necessità di riconoscere le profonde trasformazioni che il fascismo ha prodotto nel corpo della nazione per poi ricondurre alle due principali forze prefasciste, meglio alla loro sintesi liberalsocialista, il futuro dell'Italia, non sospettando che proprio il fascismo abbia prodotto una massa di italiani né liberali né socialisti.

C'è, in sostanza, una curiosa contraddizione nel riconoscere il peso del fascismo e nel ricondurre alle tradizionali forze prefasciste la disputa politica, peraltro sanabile in una sorta di sintesi superiore (ancora un fascismo senza dittatura?). Troppo facile, col senno di poi, indicare nella massa elettorale del rinato partito cattolico il principale luogo di raccolta elettorale del popolo postfascista e nella crescente attrazione del PCI fra gli elettori di sinistra, l'eclissi del socialismo prefascista; il superamento delle classi su cui si dibatteva nell'ambito della sinistra democratica era già stato attuato dal fascismo e sfociava nell'interclassismo democristiano che offriva quei riferimenti politici sufficientemente vaghi a cui il fascismo aveva allevato gli italiani.

Quando poi liberali e socialisti rivendicavano il loro spazio autonomo (facendo inalberare Calogero), negando la possibilità di ogni eclettismo fusionista, lo spazio per il liberalsocialismo si faceva effettivamente problematico, rimandando alla questione di fondo (almeno in Calogero) di una proposta politica e di un partito che faticano a trovare una propria collocazione in un panorama pluralista perché intimamente egemonici. Sullo sfondo della proposta liberalsocialista c'è costantemente la necessità di un accorparsi delle forze sane e progressive in un unico soggetto che non riesce ad ammettere, ancora prima sul piano logico che su quello politico, l'esigenza di una pluralità di opzioni, mantenendo in sé il germe del fascismo. Già il fascismo pretendeva (nella versione colta e nazionalista, vale a dire gentiliana) di rappresentare una sintesi superiore rispetto alla democrazia parlamentare, pur aborrendo il fascismo Calogero ripropone tuttavia uno schema simile anche se sottoposto al vaglio di libere istituzioni e del volere sovrano del popolo.

Naturalmente le posizioni espresse sono sempre più oggetto di attacco e quindi Calogero si spende in loro difesa controbattendo punto per punto quanto viene addebitato all'azionismo, mentre prosegue nell'opera di docenza, di riordinamento e di chiarificazione concettuale. In una conferenza tenuta nella sezione romana del P.d'A. ("La democrazia al bivio e la terza via") nel novembre del '44 Calogero parte dal concetto di democrazia (per Mazzini appartenente all'orizzonte politico dell'antichità e per Croce meno universalmente valido rispetto a quello di liberalismo) per avvertire del fatto che, dichiarandosi tutti democratici, il termine rischia di usurarsi rapidamente e di perdere di significato. In ogni caso la democrazia è un grande contenitore i cui contenuti vanno precisati, non basta cioè il ripristino della libertà per parlare di democrazia, magari rimandando a chissà quando la realizzazione della giustizia sociale.

Il P.d'A, tuttavia, non si limita a porsi a mezza via tra liberalismo e socialismo, in una posizione ambigua e debole, non si accontenta di mediare tra liberalismo egoistico e conservatore e collettivismo autoritario poiché non si riconosce né nell'uno né nell'altro, bensì propone la terza via tra giustizia e libertà. Contrariamente a quanto viene sostenuto non vi è pericolo di eclettismo, né i pulpiti da dove piovono queste accuse sono immuni da doppiezze: doppia, ad esempio, è la libertà in Croce (la prima è condizione della nostra esistenza spirituale, la seconda è invece frutto dell'impegno umano e, a differenze della prima, in certi momenti storici può eclissarsi), paladino della scelta individuale che però non si pronuncia tra monarchia e repubblica. Il cosiddetto liberalismo puro non mancherebbe poi, a sua volta, di eclettismo, dato che ad ogni posizione presa ne corrisponde un'altra opposta e ugualmente compatibile con il quadro generale.

Esiste un'essenza del socialismo (a prescindere da Marx) che un liberale non può ignorare, il fatto cioè che l'ozio di alcuni non può derivare dal lavoro eccessivo di altri e che alcuni godano di tutte le libertà a scapito di altri e perché questo non avvenga le libertà politiche non sono sufficiente garanzia. La repubblica che verrà sarà la realizzazione del liberalsocialismo e l'Italia indicherà la terza via tra Est ed Ovest...

L'Italia ha sempre avuto questo compito nella storia: quello di mediare opposte civiltà in sintesi superiori. [...] Noi avremo molto da imparare dall'Est e dall'Ovest. Ma non dovremo seguire supinamente né l'Est né l'Ovest. [...] Dopo il 1870, Teodoro Mommsen domandò a Quintino Sella quali fossero le intenzioni dell'Italia, perché "a Roma non si stava senza propositi cosmopolitici" [...] Ma se non ci sono i compiti cosmopolitici delle nazioni considerate quali attrici

unitarie della storia del mondo, possono bensì esserci i propositi cosmopolitici degli uomini che compongono quelle nazioni. (73)

Intanto crescevano le divisioni tra i partiti e nel nuovo governo Bonomi (dicembre '44) socialisti e azionisti restavano fuori, a differenza dei comunisti, abbracciando le tesi dell'intransigenza e, talora, dell'estremismo; rigore e intransigenza che male mascheravano una crescente insofferenza tra le file degli azionisti dovuta forse anche alle prime avvisaglie di un consenso popolare del tutto insoddisfacente. Questo nervosismo sotto traccia è forse anche all'origine di alcuni distinguo puntigliosi di Calogero rispetto al socialismo liberale di Rosselli, che, pur vantando un'indubbia primogenitura ("Socialismo liberale" compare a Parigi nel 1930), è altra cosa dal liberalsocialismo

Era l'idea (di Rosselli, n.d.a.) della "economia a due settori" che costituisce oggi parte integrante del programma del Partito d'Azione [...] A questo modo, però, il problema della sintesi della libertà politica e della giustizia sociale si trasferiva sul solo terreno dell'economia [...] Il "liberalsocialismo" è invece, fin da principio, partito da una considerazione integrale del problema [...] In questo senso, peraltro, il "liberalsocialismo" non è che il più moderno approfondimento del "socialismo liberale", la formulazione più rigorosa dell'ideologia di *Giustizia e Libertà* (74)

parole con cui Calogero giunge a dire ai giennisti quello che devono essere... Guardando poi integralmente al problema occorre inoltre smettere di usare un concetto corrivo di libertà...

Perché quel che conta, naturalmente, è poi il farla finita con l'idea che promuovere la libertà significhi *togliere limiti*, in quanto in realtà significa solo *equilibrare più giustamente i limiti*. Non si tende mai, in astratto, alla libertà, ma solo ad una certa delimitazione della libertà. Libertà di commercio vuol dire divieto di rubare, come libertà di voto vuol dire divieto di dominare con la violenza. La libertà che avanza può richiedere altri divieti. Ma ciò non significa abbandonare la libertà, bensì, anzi, renderla più vera e giusta. (75)

che è un modo ben curioso di guardare alla libertà, modo perfettamente ricavabile dalle abitudini logico-oppositive di matrice idealistica, peraltro non prive di fascino speculativo, ma lontano dal concetto stesso di libertà come liberazione oltre che dallo sviluppo del liberalismo nella storia. A ben guardare tuttavia questa visione della libertà come "giusto equilibrio dei limiti", a meno di non farla scadere nell'ovvietà, è rivelatrice della visione calogeriana, una visione fortemente connotata moralmente, che può rimandarci ad una sorta di relativismo (nel caso dovessimo iniziare un confronto sul concetto di "giusto equilibrio") o, più sinistramente, ad una dimensione etica dello stato e della società, in cui il concetto di giustizia risulti dedotto da principi precedentemente stabiliti.

In ogni caso, tornando ancora su Rosselli e sul socialismo liberale, Calogero è pronto a riconoscerne importanza e valore anche se, a suo dire, eccessivamente benevolo con il liberalismo e quindi adatto sicuramente a marxisti sulla via del pentimento, meno convincente per liberali che intendano qualificare la loro scelta per la libertà; del pari debole, per Calogero, la proposta di sintesi tra liberalismo e socialismo...

Di fronte a Marx, Rosselli è ben munito [...] Di fronte a Croce, Rosselli ha meno armi [...] E quando parla della necessità della sintesi di liberalismo e socialismo, e cerca di caratterizzare la funzione di tali due momenti distinti, indulge, per lo più a formulazioni metaforiche. (76)

C'è una patente asimmetria tra Rosselli e Calogero, tra un socialista che guarda al liberalismo e uno pseudo-liberale che guarda al socialismo. L'antifascismo di Calogero si rivolge a Croce per necessità e immediatamente inaugura un confronto aspro sul concetto di libertà; il fatto stesso di operare la rottura con il fascismo porta Calogero a definirsi liberale, pur con mille distinguo e mille patemi, come se il semplice antifascismo coincidesse necessariamente con il liberalismo (una sorta

di deformazione ottica dovuta probabilmente al fatto che Croce veniva tollerato dal regime). La sintesi, la fusione, l'identità di liberalismo e socialismo che Calogero perora si presenta estrinsecamente come una terza via (eclettismo) ma è intimamente illiberale: nella sintesi degli opposti (croce e delizia degli idealisti di ogni tempo e di ogni luogo), necessità imprescindibile per la presa ferrea dell'immanentismo il liberalismo viene stritolato.

D'altronde quella sorta di liberalismo del limite verso cui Calogero è indirizzato rivela l'intento principale che lo anima vale a dire la definizione dei comportamenti del soggetto che vanno decisamente disciplinati (autodisciplinati) e costantemente tarati sull'altro, mostrando di accusare una specie di horror vacui, prodotto dalla libertà, che va riempito di etica. Siamo quindi d'accordo con Franco Sbarberi quando sostiene

Il tasto su cui Calogero batte e ribatte non è quello della reazione puntuale alle forme di ingiustizia inferta, bensì quello della volontà del soggetto di tracciare confini invalicabili alla propria azione, di non confliggere con chi prevarica se non per difendere la libertà altrui. [...]

La loro (del liberalismo e del socialismo, n.d.a.) presunta *unità* e *identità*, rivela ancora una volta una spiccata propensione al monismo etico, e dunque all'interiorizzazione dell'ordine e dell'armonia sociale come valori in sé, per antica reminescenza gentiliana. Infine sostenere che “Non è dato essere pienamente liberali senza essere anche socialisti” e che “non è dato essere adeguatamente socialisti senza essere insieme anche liberali” non è forse un modo per introdurre un rapporto non già *possibile*, ma inevitabilmente *necessario* tra liberalismo e socialismo? (77)

C'è costantemente a monte in Calogero un'opzione di matrice teorico-filosofica che condiziona significativamente il suo ragionamento politico, un'opzione fortemente connotata di deduttivismo che offre lo schema consueto di una proposta che procede da principi fissati in precedenza e che impongono la loro applicazione. Pur avendo negato (o superato) la funzione logico-gnoseologica della filosofia, Calogero risente ugualmente dell'abitudine ad un impianto teorico forte reso tale da un orizzonte necessitato e da una volontà necessitante, da cui viene che il soggetto, per quanto coscientizzato, trova la sua piena espressione nell'espletazione di un compito etico che giace scritto nella sua interiorità.

Non stupisce allora la tentazione liberalsocialista di non transitare nel partito per mantenere il purismo movimentista di ispiratori morali, né stupisce la rapida eclisse dell'azionismo che si consumava rapidamente nell'esperienza del governo Parri. La sintesi calogeriana di liberalismo e socialismo soffriva di una doppia presbiopia, la prima rivolta al passato pre-fascista e la seconda vanamente anticipatrice una stagione molto protratta nel tempo, che doveva affacciarsi brevemente quando le forze politiche prevalenti durante la fase costituente (i cattolici e la sinistra marxista) avevano ormai il fiato corto, logorate da più di trent'anni ininterrotti di governo e di opposizione.

Note

- 1) Calogero, Guido, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, '72, p. 189
- 2) Bottai, Giuseppe, *Vent'anni e un giorno*, Milano, 2008, p. 138
- 3) Calogero, Guido, op. cit. p.190
- 4) Calogero, Guido, op. cit. p. 189
- 5) Bottai, Giuseppe, op. cit. p. 94
- 6) Calogero, Guido, op. cit. pp. 190-91
- 7) Calogero, Guido, op. cit. pp. 191-92
- 8) Calogero, Guido, op. cit. p. 191
- 9) Calogero, Guido, op. cit. p. 193
- 10) Calogero, Guido, op. cit. p. 194
- 11) Turi, Gabriele, *Giovanni Gentile*, Torino, 2006. p. 427
- 12) Calogero, Guido, *La conclusione della filosofia del conoscere (avvertenze alla prima edizione)*, Firenze, '38, pp. IX-XI
- 13) Calogero, Guido, op. cit. Firenze, '60, p. 75
- 14) Calogero, Guido, op. cit. pp. 97-98
- 15) Calogero, Guido, op. cit. p. 134
- 16) Calogero, Guido, op. cit. p. 137
- 17) Calogero, Guido, op. cit. pp. 231-33
- 18) Calogero, Guido, op. cit. pp. 234-36
- 19) Calogero, Guido, op. cit. pp. 239-40
- 20) Calogero, Guido, *La filosofia e la vita*, Firenze, '36, pp. 38-39
- 21) Calogero, Guido, op. cit. pp. 62-63
- 22) Calogero, Guido, op. cit. p. 68
- 23) Calogero, Guido, op. cit. pp. 84-85
- 24) Calogero, Guido, *La scuola dell'uomo*, Firenze, '56, p.45
- 25) Calogero, Guido, op. cit. p. 54
- 26) Calogero, Guido, op. cit. p. 57
- 27) Calogero, Guido, op. cit. pp. 73-74
- 28) Calogero, Guido, op. cit. pp. 86-87
- 29) Capitini, Aldo, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bologna, '90, pp. 25-26
- 30) Capitini, Aldo, op. cit. p. 28
- 31) Capitini, Aldo, op. cit. p. 107
- 32) Capitini, Aldo, op. cit. pp. 109-110
- 33) Sasso, Gennaro, De Ruggiero, Calogero, Scaravelli in *Filosofia e idealismo* vol. III, Napoli, '97
- 34) Croce, Benedetto, *Libertà e giustizia* in *Discorsi di varia filosofia*, Bari, '45
- 35) Croce, Benedetto, *Storia d'Europa del secolo XIX*, Bari, '32, p. 160
- 36) Guido Calogero a Pisa fra *La Sapienza* e *La Normale* (15-16 XI 1995) e *Laboratorio pisano 1938-43*. Guido Calogero (27-29 IX 2007)
- 37) dall'intervista a Simonetta Fiori dal presidente Ciampi (*La Repubblica*, 27 IX 2007)
- 38) Calogero, Guido, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, 1972, p.199
- 39) Calogero, Guido, op. cit. p. 200
- 40) Calogero, Guido, op. cit. p. 201
- 41) Calogero, Guido, op. cit. p. 208
- 42) Calogero, Guido, op. cit. p. 209
- 43) Calogero, Guido, op. cit. p. 209
- 44) Calogero, Guido, op. cit. pp. 210-11
- 45) ci si riferisce all'organo previsto da Platone nelle "Leggi"
- 46) Calogero, Guido, op. cit. pp. 212-13
- 47) Calogero, Guido, op. cit. p. 215
- 48) Calogero, Guido, op. cit. p. 217
- 49) Calogero, Guido, op. cit. pp. 217-18
- 50) Calogero, Guido, op. cit. p. 219
- 51) Calogero, Guido, op. cit. p. 220
- 52) Calogero, Guido, op. cit. p. 209
- 53) Calogero, Guido, op. cit. p. 222
- 54) Calogero, Guido, op. cit. pp. 223-24
- 55) Calogero, Guido, op. cit. p. 224
- 56) Calogero, Guido, op. cit. p. 224

- 57) Calogero, Guido, op. cit. pp. 225-26
- 58) Calogero, Guido, op. cit. p. 13
- 59) Calogero, Guido, op. cit. p. 20
- 60) Calogero, Guido, op. cit. pp.25-26
- 61) Calogero, Guido, op. cit. p. 31
- 62) Calogero, Guido, op. cit. p. 37
- 63) Valiani, Leo, *Tutte le strade conducono a Roma*, Firenze, 1947, p. 80
- 64) Valiani, Leo, op. cit. p. 81
- 65) Cofrancesco, Dino, Nota storica in Calogero Guido, *Difesa del liberalsocialismo*. Milano, 1972, p. LXVII
- 66) Calogero, Guido, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, 1972, pp. 227-28
- 67) De Luna, Giovanni, *Dal liberalsocialismo all'azionismo in Dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, 1994
- 68) Calogero, Guido in *Giustizia e libertà* del 21 agosto '44 in *Difesa del liberalsocialismo...* pp. 42-43
- 69) Calogero, Guido in *Domenica* del 3 settembre '44 in op. cit. p.64
- 70) Calogero, Guido in *Giustizia e libertà* dell'11 settembre '44 in op. cit. pp. 139-40
- 71) Calogero, Guido in *Italia libera* del 18 ottobre '44 in op. cit. p. 142
- 72) Calogero, Guido in *Appello ai giovani* (conversazione tenuta a Radio Roma il 17 novembre '44) in op. cit. pp. 133-34-35
- 73) Calogero, Guido *La democrazia al bivio e la terza via*, conferenza tenuta a Roma il 26 novembre '44 in op. cit. pp. 94-95
- 74) Calogero, Guido, in *Giustizia e libertà* del 18 dicembre '44 in op. cit. pp. 69-70
- 75) Calogero, Guido in *Giornale del mattino* del 2 febbraio '45 in op. cit. p.60
- 76) Calogero, Guido in *Italia libera* del 9 agosto '45 in op. cit. p.125
- 77) Sbarberi, Franco, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in AA.VV. *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, 1994, pp. 134-35

IV

GUIDO CALOGERO DAL LIBERALSOCIALISMO ALLA FILOSOFIA DEL DIALOGO

La meteora azionista

Naturalmente i liberalsocialisti non erano gli esclusivi depositari della riflessione teorico-politica all'interno del P.d.A., nonostante l'opuscolo di Tommaso Fiore, in cui si ripropongono e riassumono le posizioni di Calogero ("Vademecum liberalsocialista del partito di azione", 1944, un agile prontuario costruito su domande e risposte, un breviario di pronto uso per il militante come per il neofita) o lo sforzo di Piero Calamandrei per dare definizione giuridico-politica alle tesi liberalsocialiste

I diritti di libertà sono lo strumento necessario e sufficiente per assicurare al popolo il governo dei migliori, e questo perenne rinnovamento dei ceti dirigenti che attraverso la libera gara delle iniziative individuali in ascesa è pregio essenziale della vera democrazia. (1)

Una volta terminata la guerra la linea, caldeggiata da Lombardi e Foa, che sembra prevalere all'interno del partito riguarda il cosiddetto "taglio delle ali" (La Malfa a destra, Lussu a sinistra) per la costruzione di un partito di opinione raccolto attorno al suo leader (Ferruccio Parri primo capo del governo dopo la Liberazione [21 giugno / 24 novembre '45]); il tempo per le discussioni interne, le collocazioni e le definizioni è ormai finito. In precedenza, del resto, avevano contato di più negazioni e prevenzioni (scarsa simpatia per i partiti in generale, no al partito di massa, ecc.) che proposte operative

Ai ceti medi – in particolare negli ambienti liberalsocialisti – si attribuiva la capacità di riconoscersi direttamente nello Stato. L'autogoverno doveva essere l'ambito in cui selezionare una nuova classe dirigente, un' *élite* politica affermatasi nella dialettica tra le parti [...] Non una rivoluzione sociale ma una profonda riforma istituzionale, non la vittoria di una classe sull'altra ma l'affermazione di una nuova *élite*, capace di rinnovare la classe dirigente e superare in una sintesi dinamica le radici profonde del conflitto sociale. [...] E con il proletariato come soggetto collettivo dovevano marciare le *élites* dei transfughi dalla borghesia... (2)

transfughi in gran parte immaginari più pronti a rifugiarsi nelle file cattoliche o qualunquistiche, piuttosto che guardare ai liberali, ceti medi, orfani del fascismo, che Calogero e gli azionisti amavano pensare a loro immagine e somiglianza come se vent'anni di regime avesse potuto allevare folle democratiche e quadri di liberi pensatori.

Ma la stessa scelta, probabilmente obbligata, di legarsi al carisma del leader, che denunciava le riserve interne perfino sulle capacità di tenuta organizzativa del partito, era mal riposta, sia per i limiti personali di Parri, che dovevano rapidamente emergere, sia per l'effetto-alone della sua presenza a capo del governo, che illudeva il P.d.A. riguardo ad una sua presunta centralità, del tutto infondata, e che, d'altra parte, gli esponenti dell'azionismo (Calogero in testa) si autoassegnavano con disinvoltura, come se fosse nelle cose. Parri, nonostante l'eminente funzione svolta nel CLNAI durante la Resistenza, era stato scelto perché poteva rappresentare un compromesso accettabile (ancorché piuttosto sbilanciato a sinistra) fra la sinistra social-comunista e la destra antifascista, ma il rafforzamento della sua posizione dipendeva esclusivamente dal peso politico-elettorale che il P.d.A. avrebbe dimostrato.

Caduto, dopo soli cinque mesi, il governo Parri (a cui seguiva il primo governo De Gasperi, che doveva portare il paese al referendum monarchia-repubblica [osteggiato dal P.d.A.] e

all'elezione dell'Assemblea Costituente), subito un tracollo elettorale nelle amministrative della primavera successiva, il P.d.A. prendeva atto delle sue reali dimensioni e del ruolo trascurabile che gli veniva assegnato dall'elettorato.

A quel punto le riserve liberalsocialiste sul passaggio da movimento a partito, giudicato prematuro, potevano apparire sensate anche se la loro preferenza per un "fronte della libertà" da costruire con socialisti marxisti, liberali, comunisti e cattolici restava un'ipotesi che non aveva goduto del beneficio della prova. Difficilmente un rassemblement del genere sarebbe durato a lungo e ancor più difficilmente la vocazione egemonizzante dei liberalsocialisti avrebbe avuto ragione di cattolici e comunisti, destinati a guidare la transizione alla democrazia.

Quindi fosse o non fosse stata improvvida l'accelerazione impressa da Parri e La Malfa per la costituzione di un partito (scelta che lo stesso La Malfa, definì in seguito tattica ma inevitabile) il destino dell'azionismo era probabilmente segnato non tanto e non solo per l'astrattezza delle sue configurazioni politiche (prima fra tutte quella liberalsocialista), quanto per i tratti distintivi indissolubilmente legati all'esperienza resistenziale (che, nella sostanza, non riguardava Calogero) e ad essa limitati

In particolare questa concezione della politica confina l'esperienza complessiva del P.d.A. in una dimensione di "morale eroica" che lo rende di per se stesso immediatamente inattuale. La vicenda del P.d.A. è di fatto irripetibile. Il "partito dei fucili" non riuscì allora a trasformarsi nel "partito delle tessere": fu la prova di un azionismo inestricabilmente legato all'eccezionalità del momento storico che lo aveva generato così da renderne impossibile ogni riedizione che non prevedesse anche lo sciagurato ritorno dei tempi del ferro e del fuoco (3)

Tra il 4 e l'8 febbraio 1946 il P.d.A. teneva a Roma il suo congresso nazionale, si formalizzava così la spaccatura fra l'ala socialisteggiante e quella liberal-democratica di Parri e La Malfa, che davano vita alla Concentrazione democratica repubblicana, e, il 2 giugno, otteneva alle elezioni per la Costituente l'1,5% che gli dava diritto a sette seggi: Piero Calamandrei (successivamente membro della Commissione dei settantacinque) Tristano Codignola, Vittorio Foa e Leo Valiani avevano così modo di collaborare alla stesura della carta costituzionale.

Ma la vicenda del P.d.A. volgeva rapidamente al termine e cessava ufficialmente il 29 agosto 1947 quando ciò che restava del partito decideva di confluire nel PSI. L'esperimento era fallito, la stessa diaspora azionista dimostrava come le anime dell'azionismo fossero molteplici e, soprattutto, come il carattere intellettualistico di molti suoi esponenti permettesse loro di guardare con un certo sollievo alla fine di un'esperienza che ridava loro piena libertà d'azione: la delusione per aver constatato la loro marginalità, veniva lenita dalla speranza che, riottenuta la piena autonomia, avrebbero potuto muoversi meglio. Si trattava in buona misura di un'illusione peggiore di quella che aveva dato vita allo stesso P.d.A., poiché le loro posizioni indipendenti furono destinate ad ulteriore marginalità, pur ricavandosi lo spazio nobile di coscienza critica della nazione, interpellata o accantonata a seconda del clima del momento.

La fase tuttavia vivace, talora concitata, che si attraversava portava Calogero a definire, se non ad incrementare, la sua attività attraverso il progetto di una rivista politica mensile che intendeva dar conto delle posizioni liberalsocialiste sui problemi e sulle tematiche all'ordine del giorno, offrire una riflessione sulle origini, sulla storia e sul dibattito interno al liberalsocialismo, nonché proporsi come terreno di confronto per alleati e avversari politici. Il progetto non ebbe fortuna (uscirono soltanto due numeri della rivista) ma la direzione di Calogero offriva sicuramente al panorama politico italiano uno strumento di prima qualità, grazie al livello dei suoi collaboratori; nella Premessa non firmata, con cui Calogero apriva il primo numero (gennaio '46), si può leggere una, almeno in parte, sorprendente professione di antideologismo che serve forse ad introdurre la scoperta o l'avvicinamento al pensiero e allo stile politico anglosassoni con cui intende inaugurare la rivista...

Una delle formule più frequenti che si sentono oggi ripetere, è quella della necessità di por fine alle controversie ideologiche che dividono i vari partiti e di prospettarsi invece i concreti problemi della ricostruzione [...] In questo senso, l'ideologia si presenta a noi come il primo nemico, e la conclusione politica sembra coincidere con la lotta contro di essa. Tutti scorgiamo i gravi danni arrecati in passato dall'astrattismo delle idee: tutti avvertiamo la necessità di mettere gli uomini in faccia alle cose, di farli aderire alla loro semplice immediata realtà [...]

Di fatto, il panorama politico italiano è ancor oggi occupato per la maggior parte da schieramenti, la cui qualificazione è anzitutto ideologica. (4)

Il liberalsocialismo dunque, pur provenendo dalle due principali ideologie politiche dell' 800, si propone come una filosofia politica realistica e pragmatica che intende sgomberare il campo da impalcature dogmatiche e astratte, per farsi carico di una discussione franca sui problemi reali e concreti che il paese deve affrontare. Piglio dinamico, fresco, nella consapevolezza di essere parte di uno strumento partitico nuovo che non intende ripetere gli errori del passato e, nello stesso tempo, l'intuizione che la strada che sta prendendo il confronto politico in Italia è fortemente condizionato dalle ideologie in campo.

Il carattere teoricamente compatto che il liberalsocialismo ha assunto dalla sua nascita non impedisce a Calogero di usarne con leggerezza e di individuare il pericolo rappresentato da un approccio ideologico per il paese e per la sua parte politica: una volta cancellato il fascismo nazionalista, restano in campo la sinistra marxista e il capitale industriale e agrario, che si sta posizionando dietro le bandiere cattoliche, destinati a cementificarsi in una contrapposizione permanente, senza alternanza di governo, per via della situazione internazionale.

Nel primo numero della rivista "Liberalsocialismo" trova ampio spazio Aldo Capitini e ci sono articoli di Calamandrei, Garosci e D'Andrea riguardanti il movimento e le problematiche dell'attualità politica, Calogero, invece, si riserva il compito dell'erudizione e presenta, in un ampio scritto il socialista liberale inglese L. T. Hobhouse. Non si tratta di una scoperta in assoluto, poiché De Ruggiero e Croce ne hanno già parlato negli anni '20, ma Calogero, un po' approssimativamente, ha creduto allora si trattasse di un liberale invece che di un esponente di quel socialismo liberale (o libertario) ben noto in Italia a Francesco Saverio Merlino sin dalla fine dell'800; attraverso Hobhouse, Calogero risale quindi a J. S. Mill e trova particolare consonanza tra le posizioni di questi autori e le sue tesi liberalsocialiste:

Egli (Hobhouse, n.d.a.) non è un liberale "puro" [...] Qui è la concretezza del suo socialismo liberale, in cui il socialismo non è per nulla accidentale o inferiore rispetto a quel liberalismo, che pure dà il nome generico alla tradizione a cui egli si ricollega. (5)

Sono posizioni che confortano Calogero da anni oppositore della "purezza" liberale rivendicata da Croce assieme alla possibilità di poter appoggiare le sue convinzioni, nient'affatto eretiche, su riflessioni sviluppatesi per tempo nella patria del liberalismo. Il discorso vale tanto più se si interpella Mill (autore che tuttavia non sarebbe certamente servito a convertire Croce [cfr. pp. 27-29]), individuato da Hobhouse, dopo Cobden, come l'esponente principale del pensiero liberale radicale

Mill difendeva la libertà soprattutto per tre motivi: fallibilità degli uomini, e conseguente necessità di lasciare ad ognuno la via aperta per l'altrui persuasione; valore dello sviluppo e delle differenziazione individuale, superiorità dell'educazione cosciente all'obbedienza servile (6)

all'ideale della libertà individuale in Mill si coniuga tuttavia quello della solidarietà sociale

Ma entrambi gli ideali possono pervertirsi, ed è questo che, allora, li mette in conflitto. Il principio della libertà può trasformarsi in quello della mera competizione in cui non c'è più spirito di aiuto altruistico e unica regole è il successo.

Il collettivismo è soggetto ad una corrispondente “distorsione”: si dimentica il valore del momento liberale e democratico e si concentra tutto l’interesse sul meccanismo amministrativo (6)

parole come si può vedere di disarmante semplicità ma ugualmente di assoluto valore. La “scoperta” del liberalismo sociale anglosassone diventa quindi occasione per Calogero per rafforzare le sue ragioni, tanto da proporre nella parte antologica alla fine del numero una pagina dell’Autobiografia di Mill (“Come diventai socialista”) che gli pare degna di menzione, quale esposizione di un percorso obbligato

Noi tutti guardavamo innanzi, verso un’epoca in cui la società non sarebbe stata più divisa fra gli oziosi e gli operosi; in cui le regole secondo cui quelli che non lavorano non mangiano sarebbero state applicate non solo ai poveri, ma imparzialmente a tutti; in cui le divisioni del prodotto del lavoro, invece di dipendere, e in così vasta misura come ora accade, dalla circostanza occasionale della nascita, sarebbe stata compiuta in conformità ad un riconosciuto principio di giustizia; ed in cui non sarebbe più stato impossibile o considerato impossibile, per un essere umano il dirigere strenuamente i propri sforzi per procurare benefici destinati a non essere esclusivamente suoi propri, bensì a venir divisi nell’ambito della sua società. (7)

Calogero, insomma, anche se forse non più alla ricerca di mentori, aveva trovato solide basi su cui poggiare l’edificio del liberalsocialismo grazie ad una linea di pensiero che, pur offrendo un robusto correttivo etico alla versione del “puro” liberalismo, non conosceva le insidie dell’etica idealistica, destinata a oscurare la libertà. Mill, per quanto frettolosamente frequentato, apriva a Calogero una prospettiva preziosa e lineare, come sostiene Nadia Urbinati

Ai socialisti collettivisti Mill ricordava che dove non c’è competizione c’è monopolio. Nemmeno quando fu più forte il suo interesse per le idee socialiste, egli aveva messo in dubbio che la migliore forma di organizzazione sociale fosse quella capace di combinare la più grande libertà personale con la giustizia [...] Nella generazione precedente (a quella di Hobhouse, n.d.a.) la diffusione del marxismo, socialismo e liberalismo non portava dunque differenze incolmabili [...] L’aspirazione di Mill a conservare “uno stato stazionario di capitale e di ricchezza” e una società nella quale le menti non fossero più “assillate dalla gara per la ricchezza”, non celava nostalgie per il passato pre-industriale. (8)

una prospettiva stimolante perché movente dal liberalismo al socialismo e non viceversa e quindi in grado, nella particolare ottica di Calogero, di procedere senza timori reverenziali o patemi di altro genere dovuti al fatto di dover purgare l’illiberalismo originario, denunciati troppo spesso da chi proveniva dalle file socialiste (vedi l’accusa velata, mossa a Rosselli, di reverenza eccessiva nei confronti di Croce).

Piero Calamandrei

Ma a lungo andare, coll’entrar sulla scena della storia di nuove forse sociali, le libertà politiche così codificate si rivelarono insufficienti [...] Quella libertà individuale d’iniziativa [...] si trovò in realtà sempre più ostacolata non più dal privilegio politico ma da quello economico [...] Le libertà politiche erano *di diritto* scritte per tutti, ricchi e poveri, ma in realtà solo i ricchi avevano le possibilità *di fatto* di valersene a proprio vantaggio. (9)

Solo in questi ultimi anni, e sopra tutto per merito di Carlo Rosselli, l’esigenza di giustizia sociale è stata sempre più consapevolmente concepita come un’esigenza di libertà, come affrancamento di quegli ostacoli di ordine economico che ancora impediscono all’uomo [...] di partecipare liberamente alla vita della comunità e di affermarvisi come persona [...] Si vede, a guardar meglio, che la limitazione imposta per ragioni sociali a certi diritti, concepiti un tempo come proiezione nel campo economico della libertà individuale, mira in realtà ad assicurare, coll’abolizione dei privilegi di pochi, la libertà al maggior numero. (10)

Senza l’accompagnamento di questi diritti sociali (che Calamandrei enuclea dalla comparazione di alcune costituzioni, n.d.a.), le tradizionali libertà politiche possono diventare in realtà strumento di oppressione di una minoranza a danno di

una maggioranza: sicché si può dire in conclusione che *i diritti sociali costituiscono la premessa indispensabile per assicurare a tutti i cittadini il godimento effettivo delle libertà politiche.* (11)

Si tratta di alcuni passi dell'articolo "Diritti politici e diritti sociali" di Piero Calamandrei, pubblicato nel succitato primo numero di *Liberalsocialismo*, passi che sono pienamente concordanti con le posizioni di Calogero e che pure manifestano a prima vista un retroterra diverso, dovuto non solo alla formazione e all'insegnamento giuridico del loro estensore ma anche ad una diversa posizione politica e culturale, estranee entrambe al neoidealismo.

Di quindici anni più vecchio di Calogero, Piero Calamandrei (1889-1956) lo aveva anticipato dando vita, nell'aprile '45, alla rivista "Il Ponte", destinata a ben maggior fortuna, e chiamandolo, già dai primi numeri, a collaborare. La conoscenza tra i due risale ai primi anni dell'insegnamento pisano di Calogero ed era motivata dalla comune fede antifascista; a differenza di Capitini, consocio nell'avventura del *Liberalsocialismo*, Calamandrei per Calogero era già un collega anziano per cui, simmetricamente, Calamandrei guardava a Calogero come a un giovane professore, fervido e ottimista. Ciò non vuol dire che ci fosse un qualche senso di superiorità o di condiscendenza: Calamandrei aveva seguito con rispetto e aveva anche aderito al movimento *Liberalsocialista* e aveva assistito con partecipazione e ammirazione alla tranquilla fermezza con cui Calogero aveva affrontato il carcere; esisteva però uno scarto cronologico sufficiente perché Calamandrei non guardasse ai due fondatori del *Liberalsocialismo* come a dei coetanei. L'avvento del fascismo lo aveva trovato già trentenne e, dieci anni più tardi, apparteneva al nucleo toscano dei seguaci di Carlo Rosselli, mentre, tramite il suo maestro, Giuseppe Chiovenda, aveva sempre fatto riferimento all'insegnamento di Croce e al suo antifascismo.

Calamandrei concepisce la giustizia e il suo concetto in ambito giuridico, essendo la giustizia, attraverso l'accertamento della verità, il fine stesso del diritto: fare giustizia significa quindi ripristinarla, ricomporre l'ordine naturale delle cose che è stato violato, piuttosto che costruire l'edificio morale della società, come capita in Calogero. Ciò non significa tuttavia che la giustizia non riguardi la politica, poiché il problema della giustizia è eminentemente politico nelle due facce che presenta: legale (quando si erga a garanzia dell'individuo nei confronti del potere) e sostanziale o applicativa (secondo la regola aurea per cui gli uguali vanno trattati in modo uguale, i diseguali in modo diseguale), da cui ne viene che il liberale Calamandrei non ha remore ad equiparare la giustizia all'uguaglianza, distinta a sua volta in una giustizia giudiziaria (la legge è uguale per tutti) e in quella costituzionale (uguaglianza morale che esiste in natura).

L'attenzione del giurista centrata sulla giustizia non impedisce a Calamandrei di fare della giustizia il mezzo della libertà e il fine della politica (di nuovo in singolare asimmetria con Calogero, che vede le cose in modo esattamente opposto) anche se non teme di aggettivare e qualificare la libertà in libertà politiche, civili ed economiche, indicando la strada che conduce dalla democrazia liberale alla democrazia sociale.

In base alla distinzione tra libertà negativa e positiva, mentre i diritti di libertà hanno carattere negativo in quanto ad essi corrisponde l'obbligo dello stato di non ostacolare l'esercizio di certe attività individuali, i diritti sociali hanno carattere positivo, giacché ad essi corrisponde l'obbligo dello stato di rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che si frappongono alla libera espansione morale e politica della persona umana. (12)

Una volta focalizzati i diritti sociali come luogo privilegiato per la costituzione di un autentico stato liberale, Calamandrei tuttavia rifiuta (per dichiarata incompetenza) il piano filosofico del confronto di idee per mantenersi in quello giuridico e politico; di diritti sociali si è occupata la via sovietica e quella laburista, entrambe nello sforzo di costituzionalizzarli, ed è facile immaginare a chi vadano le simpatie di Calamandrei.

I diritti sociali risultano giuridicamente fondati anche nella Costituzione di Weimar e hanno comunque fondamento teorico in Rosselli come in Calogero e in Capitini, per cui non mancano certo pezzi d'appoggio per una loro costituzionalizzazione in Italia. Benché dichiaratosi incompetente, Calamandrei non manca tuttavia di esprimere le sue riserve a Calogero in merito alla fondazione dell'etica, così come presentata ne "La scuola dell'uomo": se dunque lo scritto di Calogero aveva portato Capitini a cercare la sua collaborazione (dalla quale sarebbe sorto il movimento liberalsocialista), Calamandrei, pur apprezzando gli intenti nobili di Calogero, non si nasconde e non gli nasconde alcune perplessità sulla possibilità di fondare l'etica sull'attualismo (come, del resto, sullo storicismo crociano).

La discussione verte sulla domanda antica e sempre nuova: è possibile dimostrare razionalmente un qualsiasi principio morale? E se non è possibile come può il pensiero laico persuadere i giovani che il fascismo ha torto e gli antifascisti hanno ragione? Calogero dice che la morale non si spiega: è una questione di coscienza. E allora lasciamo il campo alle opposte fedi? E in base a quale criterio possiamo sostenere che una fede è superiore all'altra? (13)

Questione fondamentale, come si può vedere, questione che mette in luce una sorta di incomunicabilità tra chi frequenta gli ambienti mentali dell'idealismo e chi ne sia invece estraneo.

Per Calogero è appunto questione di onestà intellettuale stabilire come il fascismo vada ormai nella direzione opposta da quella indicata dall'etica e abbia quindi tradito la fede, per Calamandrei è invece sbagliato affidarsi alla fede per fondare l'etica (se si è laici). E' quindi, paradossalmente, nell'ambito dell'empiria più spicciola che si consuma il giudizio sul mantenimento o meno della promessa etica fatta dal fascismo ed è, alla fine, su questo terreno che l'ideologia transita disinvoltamente nel fronte opposto (dal fascismo di sinistra al comunismo) o porta Calogero ad una crescente anglofilia.

Curiosamente, quindi, l'evanescenza ultima dell'attualismo (inteso come maturazione definitiva dell'idealismo, intuita nell'accusa di solipsismo mossa da Calogero), mostra, come in Hegel, la sua cattiva empiria, la pretesa cioè di elevare a livello di certezza immanente la semplice opinione. Ecco allora che, a fronte del filosofo, specialista in fondamenti, per antonomasia, il giurista indica la debolezza della fondazione coscienzialistica dell'etica e se ne preoccupa opportunamente, mostrandone l'arbitrio; arbitrio peraltro insussistente per Calogero, che intende la coscienza come luogo del bene, in quanto soggetto e unica realtà sussistente, a differenza di Calamandrei, che, per quanto eticamente impegnato, non rinuncia a considerare la coscienza come l'abitazione del dubbio e il mondo come una realtà percorsa da una pluralità di soggetti.

Sono probabilmente queste riserve che trattengono Calamandrei dall'approfondimento e quindi dalla ricerca di una definizione teorica del movimento liberalsocialista al quale pure appartiene, né questa rinuncia gli impedirà di essere un punto di preciso riferimento per alcuni giovani del P.d.A. (Codignola, Enriques Agnoletti, ecc.); forse per lo stesso motivo Calamandrei mostra di apprezzare maggiormente l'antifascista Rosselli al Rosselli teorico del socialismo liberale. Si tratta di remore radicate dovute all'età ormai matura ma forse anche al sentore di alcune difficoltà logiche che il giurista fugge istintivamente per obbligo di igiene mentale, come presupposto per la chiarezza del giudizio.

E' sicuramente questa linea di condotta ad associare Calamandrei ai liberalsocialisti nel rifiuto del marxismo e nell'individuare nel liberalsocialismo (e non nella socialdemocrazia, che fa il tragitto opposto) il compimento del liberalismo, questa volta in perfetta consonanza con Calogero; se non che, anche questa volta, si tratta di una consonanza complementare nel senso che mai e poi mai per il liberale Calamandrei il fascismo avrebbe potuto assolvere a questo compito, mentre per l'attualista Calogero (e, ovviamente, per Gentile) la missione originaria del fascismo era proprio questa. D'altra parte il tratto ideologico dell'adesione calogeriana al liberalsocialismo è ben riconoscibile quando, anni dopo, Calamandrei inviterà i reduci del P. d. A. a riflettere sul fallimento

di quell'esperienza e Calogero difenderà senza esitazioni il liberalsocialismo come *“la più diffusa e solida prassi politica esistente al mondo”* (14), affermazione forse condivisibile, sicuramente difendibile ma che non va valutata alla luce delle normali opinioni politiche, bensì nel senso di una sua qualche necessità.

Una volta eletto nella Costituente ed entrato a far parte della Commissione dei Settantacinque, Calamandrei si fece ovviamente promotore deciso e combattivo dei diritti sociali, intesi come chiave di volta di una Costituzione che volesse essere pienamente democratica e quindi pienamente liberale. Una volta di più emergeva tuttavia un gap culturale e politico tra i liberalsocialisti e la maggioranza dei costituenti che non avvertivano con la stessa urgenza la necessità di garantire la giustizia con la libertà e la libertà con la giustizia; in termini schematici prevaleva una sensibilità politica opposta che vedeva i fautori della libertà (politicamente conservatori) e quelli della giustizia (progressisti) combattere da fronti opposti pur trovando le necessarie mediazioni e compensazioni.

Questa situazione faceva mestamente concludere Calamandrei con il celebre giudizio che ha il merito di fissare nitidamente la questione del contendere: *“Per compensare le forze di sinistra della rivoluzione mancata, le forze di destra non si opposero ad accogliere nella Costituzione una rivoluzione promessa”*, una linea ideale di compromesso su cui potevano attestarsi dignitosamente sia Togliatti che De Gasperi. In questo modo il liberalsocialismo, che ha indubbiamente in Rosselli, Calogero e Capitini la sua composita incubazione teorica ma che ha in Calamandrei la sua proposizione pratica compiuta, veniva brutalmente sconfitto perché nemmeno accolto nelle sue premesse, nelle sue motivazioni e nelle sue opzioni: la piccola elite intellettuale e modernizzante, che aveva elaborato una sintesi alta, capace di coniugare la migliore tradizione risorgimentale alle esigenze di un paese moderno, distillando a questo fine la formula del liberalsocialismo, falliva completamente anche solo nel tentativo di far breccia tra opzioni politiche e culturali ben altrimenti radicate nel panorama generale di arretratezza del nostro paese.

Si formava così una sparuta pattuglia di reduci della stagione post-bellica, ricca di speranze e di aspettative all'inizio quanto di delusioni alla sua conclusione, e si generava uno spirito minoritario, rassegnato alla testimonianza, volto al liberalismo radical-democratico lì dove aveva espressione e alla funzione mai remissiva di pungolo e coscienza critica nella storia successiva del nostro paese. Calamandrei rientra perfettamente in questo identikit sia per le scelte politiche minoritarie che fece dopo lo scioglimento del P.d.A. (non confluendo nel PSI ma militando in successive piccole formazioni politiche), sia nell'attenzione culturale (soprattutto attraverso la sua rivista *“Il Ponte”*) rivolta alle politiche liberal-democratiche del laburismo inglese e della socialdemocrazia nordica, scandinava e olandese.

Pur nello scenario desolante del centrismo e della guerra fredda, che dovevano perpetuare i ritardi delle condizioni politico-istituzionali dell'Italia, Calamandrei non mancò mai di lottare per l'attuazione della Costituzione che, com'è noto, fu ampiamente osteggiata e rallentata, provocando così il doppio danno di una mancata applicazione nei tempi e nei modi che avrebbero potuto produrre novità politiche e civili nel nostro paese, con quello di un'applicazione tardiva e di per sé snaturante, che ha spesso riprodotto limiti e storture nel frattempo maturate proprio a causa dei ritardi intervenuti.

L'approdo anglosassone

La delusione politica dovuta alla sconfitta azionista e al drastico ridimensionamento del liberalsocialismo non deprimono Calogero, che resta saldo nella convinzione della bontà del suo progetto politico e della sua sostanziale ineluttabilità. Il rigetto del disegno liberalsocialista, la sua

marginalità nel quadro di riferimento della politica italiana non ne inficia la sostanza quanto semmai testimonia dell'arretratezza culturale, prima che politica, del paese. Il fatto che vent'anni di regime fascista abbia prodotto un elettorato che per una sua metà si riconosca nel partito cattolico e per un terzo nelle forze della sinistra marxista illiberale non getta Calogero nello sconforto, rivelandone (se ce ne fosse ancora bisogno) il tratto autenticamente intellettualistico del suo approccio alla politica.

La giustizia intrinseca del liberalsocialismo non viene intaccata dalla sua attuale inapplicabilità nel paese per cui era stato pensato e il fatto che trovi invece ampio riconoscimento nel mondo anglosassone, che rappresenta la punta avanzata della civiltà occidentale, consacrata dalla vittoria bellica, ne è la riprova. Se Calogero era giunto alla politica dopo una profonda revisione filosofica che aveva posto l'etica al centro della sua riflessione, il fatto di vedere praticato il liberalsocialismo nella politica dei paesi di cultura anglosassone non lo porta, curiosamente, a rivedere il suo ragionamento dalle origini e quindi a ripensare ai fondamenti filosofico-speculativi da cui è partito. La ferrea impalcatura deduttivistica entro cui ha proceduto lo lascia assolutamente tranquillo riguardo ai passaggi compiuti e ai nessi logici che li hanno prodotti, senza preoccuparsi dei passaggi altrui, del fatto cioè che la politica anglosassone sia figlia della tradizione secolare dell'empirismo nominalista.

Partendo dagli antipodi logico-filosofici dell'empirismo, Calogero è pervenuto ugualmente al liberalsocialismo e questo non lo insospettisce ma corrobora la sua convinzione di essere nel giusto; l'idea che il liberalismo italiano fosse *naturaliter* sulla strada del liberalsocialismo e che la colpa capitale del fascismo fosse stata quella di averne tradito lo spirito invece di promuoverlo, trasformando un movimento virtualmente progressista in una dittatura personale, è frutto di un ragionamento svolto tutto all'interno alla cultura accademica italiana, completamente impermeabile, oltre che disinteressato, a qualsivoglia comparazione di carattere storico. Pur con questi vistosi strappi, Calogero non dà l'impressione di avvertire il fatto di essersi portato nel campo opposto ma, al contrario, sembra credere che sia il campo opposto a dargli ragione, forse confortato in ciò dalla visione pervicacemente monistica che lo accompagna costantemente e che lo porta a non stupirsi affatto, quanto piuttosto ad aspettarsi la naturale confluenza dei più diversi affluenti nell'unico collettore possibile.

In alcuni interventi su "Il Ponte" di Calamandrei da Londra, dove è direttore dell'Istituto Italiano di Cultura, Calogero dà conto delle sue riflessioni sulla politica e sulla società inglesi dell'immediato dopoguerra da un osservatorio privilegiato che gli consente di vedere tranquillamente applicato quanto sarebbe a, suo dire, ovvio applicare ovunque. In questo senso la sconfitta laburista alle elezioni del '51, su cui Calamandrei chiede lumi dall'Italia, non è tanto occasione per entrare nel merito della questione, quanto per ragionare sulle profonde differenze tra il panorama politico britannico e quello italiano.

In Inghilterra, dove il 99% dei cittadini è ormai da secoli liberale, [...] un'associazione di tal genere (si tratta del partito liberale, n.d.a.) può tutt'al più essere uno di quegli innumerevoli organismi di autoeducazione civica che costituiscono il gigantesco edificio dell'educazione inglese pagato ogni giorno dal cittadino con una cospicua parte dei suoi introiti. Ma come partito politico è necessariamente defunto (sei eletti, n.d.a.) [...] (15)

Discorso in certo senso analogo si potrebbe fare per i comunisti [...] L'indicazione del partito era stata bensì quella di votare altrimenti (se non si riteneva possibile eleggere rappresentanti, n.d.a.) per i laburisti. Ma quanti dei simpatizzanti comunisti l'avevano fatto? [...] Prima o poi i più dei comunisti diventeranno socialisti liberali, e quelli che resteranno socialisti autoritari saranno come quei simpatici e spaesatissimi anarchici, di cui si trova sempre qualcuno in piccionaia, in qualunque teatro si tenga un comizio. Ma, allora, perché i più intelligenti tra i capi comunisti non cercano di accelerare questo trapasso? (La domanda è ingenua, ma quel che essi fanno è più ingenuo ancora). (16)

Del resto, lo ho già detto in altre occasioni che Conservatorismo, Liberalismo e Laburismo non sono se non frazioni, le prime due più antiche e l'altra meno, di quel grande Partito Liberalsocialista che ormai da molte generazioni governa l'Inghilterra. Non ci sono quindi mai da aspettarsi grandi sconvolgimenti, se una di tali frazioni sostituisce temporaneamente l'altra al governo. E se i socialisti italiani fossero accorti, dovrebbero proporsi per le prossime elezioni solo il seguente

programma: rendere l'Italia così socialista come lo è l'Inghilterra conservatrice. Nessun comunista ha ancora proposto da noi un programma più avanzato di questo. (17)

Si tratta, come si può notare a prima vista, di passi decisamente significativi che consentono di inquadrare con buona approssimazione il ragionamento e la stessa sensibilità politica di Calogero.

Analizzando la sconfitta laburista Calogero ne minimizza la portata, sia valutandone l'entità, non certamente preoccupante, sia facendo le sue considerazioni sul voto di liberali e comunisti che, invece di confluire nel partito più affine, hanno collaborato alla vittoria conservatrice. Osservazioni interessanti e gustose sul modo un po' patetico di interpretare la politica di testimonianza da parte di forze residuali che dovrebbero rassegnarsi a sparire, poggiano però su un ragionamento che merita la massima attenzione perché rivelatore del filtro mentale attraverso cui Calogero giudica la politica inglese.

Conservatori, liberali e laburisti, per Calogero, fanno tutti parte di un unico partito di cui sono semplici frazioni, affermazione questa di particolare gravità e di sostanziale incomprendimento del liberalismo inglese. Scambiare il sistema parlamentare, basato su regole condivise e sull'alternanza di governo, per un partito unico è, appunto, particolarmente grave e notare la sostanziale assenza di *sconquassi* come esito di ciò porta ad un pericoloso equivoco (peraltro a lungo alimentato in Italia dalle sinistre illiberali), secondo cui votare a destra o a sinistra in Gran Bretagna o negli USA è, praticamente, la stessa cosa. Lo *sconquasso* (invocato o paventato che sia, non fa al riguardo differenza) non è altro che il rifiuto del sistema condiviso, all'interno del quale (e non al di fuori) ha luogo il confronto democratico. Non capire ciò (come Calogero sembra non capire) pone di per sé fuori dalla logica liberale e confonde l'alternanza di governo con l'alternativa di sistema.

Simmetricamente, a prescindere dall'alternanza dei partiti al governo (concepiti, appunto, come frazioni di un unico partito), questo schema porta a ritenere che, di fatto, non avvengano cambiamenti significativi e che a governare siano sfumature e accentuazioni di un unico programma condiviso. Ragionando così (in modo, cioè, profondamente sbagliato) Calogero rinforza la sua idea del liberalsocialismo come unica opzione politica, facendosi fautore di quel sistema italiano bloccato (prima liberale, quindi fascista, infine democristiano), che non ha mai consentito l'alternanza di governo tra forze reciprocamente legittimatesi ma solo cambiamenti, più o meno traumatici e più o meno riusciti, di sistema (marcia su Roma, istituzione della repubblica, "mani pulite").

Una volta di più, Calogero paga il prezzo del suo monismo da cui nemmeno il soggiorno londinese può salvarlo: la coazione a comporre non gli permette di cogliere parti e differenze pacificamente concorrenti ma di ammettere solo palingenesi totali, volte a sostituire olisticamente un *tutto* ad un altro *tutto*. Trent'anni più tardi Calogero era ancora in vita e forse l'avvento della signora Thatcher e del presidente Reagan, autori, nei loro paesi, di una radicale svolta neoliberista, lo avrà persuaso della possibilità di avviare profondi cambiamenti pur all'interno di un sistema condiviso e consolidato.

Lasciate alle spalle le elezioni, Calamandrei insiste nell'indagine sul socialismo nordico che gli pare necessario esplorare per individuare un modello di riferimento cui guardare in alternativa alle strettoie dell'ideologia e della pratica politica italiane. In un numero doppio della sua rivista della primavera successiva, dedicato all' "Esperienza socialista in Inghilterra", Calamandrei approfitta quindi nuovamente della presenza di Calogero a Londra e ne pubblica un'ampia "Lettera dall'Inghilterra", in cui l'ammirazione del filosofo messinese si esprime chiaramente attraverso il tratto sicuro del moralista, prima che del politico.

Ciò equivale a dire, del resto, che tale esperienza sociale [tenore di vita modesto anche dove appare sorprendente, n.d.a.] è assai più energicamente egualitaria di quella che di solito si incontra in altre nazioni, collocate, secondo le designazioni convenzionali, molto più a sinistra. Ricordo che una delle cose, che mi fecero più penosa impressione durante un viaggio in Polonia nel 1947, fu la sontuosità dei pranzi, uno dopo l'altro offerti alla nostra comitiva. [...]

E a proposito di tasse [...] sia permesso notare fin da principio che il modo in cui gli inglesi pagano le imposte è il segno più autentico della serietà del loro socialismo. Questo socialismo non è in larga misura dipendente dalle circostanze che siano al potere i laburisti, i liberali o i conservatori (anche se, di solito, nella storia i *whigs* abbiano avuto la funzione di spingere avanti la testa della colonna e i *tories* quella di evitare che si rompessero i collegamenti con la retroguardia) (18)

Nello stesso tempo, come la serietà del socialismo di un paese è inversamente proporzionale alla disparità di remunerazione necessaria quale incentivo dell'iniziativa e dell'inventività, così la serietà del suo liberalismo è inversamente proporzionale a quella originaria invadenza, per la quale anche ogni liberale è convinto che, in fondo, le sue opinioni valgono sempre qualcosa di più delle opinioni altrui. [...]

Ma imparare a dire tutto quello che conta nel più breve tempo possibile è un'arte difficile: e quindi si comprende come gli inglesi [...] si diano la pena di apprenderla fin da ragazzi. [...] Torcere il collo all'eloquenza [...] non significa, d'altronde, soltanto sviluppare il gusto e la tecnica del discorso breve, ma anche coltivare quell'altro essenziale antidoto di ogni infatuazione fanatica, che è l'ironia e l'umorismo" (19)

Anche limitandosi a queste brevi note estrapolate dalla lunga lettera si può notare come Calogero manchi sostanzialmente di dare risposta sul socialismo inglese, mentre si applica ad un reportage di costume, che mette significativamente a nudo il carattere provincialistico della nostra cultura. E' infatti frutto di provincialismo scambiare per socialismo (serio!) il livello di civiltà superiore, il senso civico dell'interesse pubblico anglosassone: secoli di lotte sociali e politiche sono all'origine di questo sentimento condiviso, lotte da cui l'Italia democratica e la Polonia comunista sono rimaste escluse, esclusione che le relega ad un livello sociale e civile ben diverso.

Sagge e oltremodo condivisibili le osservazioni che seguono ma fuorviante (anche se suggestiva) l'immagine di *whigs* e *tories* che collaborano, quasi recitanti parti in commedia: l'ammirevole grandezza inglese non è solo frutto della serietà dei suoi dirigenti (conservatori, liberali o laburisti che siano) ma anche della dura dialettica parlamentare fra i partiti, che, senza lesionare l'assetto costituzionale dello stato, si sono combattuti in nome di idee diverse, se non opposte, in merito al bene collettivo dello stato.

Sviluppi ulteriori della riflessione politica

L'impegno nel movimento liberalsocialista, quindi nel Partito d'Azione, nonché i soggiorni all'estero non distruggono tuttavia Calogero dalla riflessione teorica a cui affida la doppia funzione di sistematizzazione delle idee e di necessario alimento e ispirazione per l'azione pratica.

Riguardo al primo aspetto le "Lezioni di filosofia", edite nel 1946, evadono l'esigenza di raccogliere e ordinare quanto maturato nei due decenni precedenti, dandogli una versione definitiva e speculativamente compatta; nel secondo volume dell'opera ("Etica, Giuridica, Politica"), scritto durante il confino di Scanno nell'autunno-inverno 1942/43, Calogero ripensa e sistema, per così dire, la *pars adstruens* della sua proposta (se vogliamo considerare *destruens* il volume dedicato a Logica, Gnoseologia e Ontologia), in un percorso che, muovendo dall'etica (autentico *motore immobile* della sua proposta filosofica), procede nella filosofia del diritto e perviene, infine, alla politica, come applicazione conseguente e deduttivamente fondata delle prime due.

Ora, questa esperienza storica, questa tesaurizzazione dell'accaduto nelle sue linee più importanti [...] e poi, per gran parte, quella stessa acquisizione di perizia per la quale si attribuisce allo spirito che la possiede, quanto vuol dirsi capacità e, magari, genialità politica [...] L'esperienza ha insegnato che la decisione politica è cosa piuttosto d'intuizione che di riflessione, non discende dai libri e dalle dottrine e dai ragionamenti ma dal diretto senso ed istinto della realtà. Cioché anche per la politica, come per la poesia e per l'arte, accade più spesso appunto di sentire l'appello al genio. (20)

Così Calogero, nelle prime righe dedicate alla politica dopo venticinque capitoli del suo secondo volume delle “Lezioni di filosofia”, nega ogni possibile deduzione della politica pur mettendola in coda ad etica e giuridica che sembrano necessariamente precederla; l’acquisizione della politica all’arte (piuttosto che alla scienza) suona come una sorta di retrocessione alla dimensione delle tecniche, operante nell’ambito della contingenza mai completamente controllabile.

Necessità di sistematizzazione e corretta definizione della politica portano Calogero, che, per la carica etica della sua proposta, può essere iscritto senza remore nel plotone numeroso dell’antimachiavellismo politico, alla citazione del segretario fiorentino a cui attribuisce lucidamente (cfr. p. 313, op. cit.) il carattere empiristico della sua riflessione politico-filosofica, piuttosto che il consueto aspetto dell’immoralità. Naturalmente Calogero non rinuncia all’espansione etica nella politica ma, proprio a questo fine, gli viene utile la conoscenza dell’“effettuale” machiavellico, condizione necessaria per rendere realizzabile il fine etico della politica: alla flessibilità dei mezzi deve rispondere dunque la qualità dei fini, dove l’elemento dell’universalità deve sempre prevalere su quello della particolarità (per cui, ad esempio, l’egoismo non è mai sacro, come volevano i nazionalisti). Al raggiungimento del fine ultimo non deve tuttavia esser piegato alcun uomo (che è kantianamente sempre fine e mai mezzo), da cui viene ripreso il discorso sul metodo persuasivo/coercitivo, con la preferenza per il primo e con il ricorso alla violenza solo col consenso (volontà della maggioranza) e quello sul contratto che, tuttavia, presuppone e non fonda lo stato e la legge: contratto di sapore russoviano che usa dell’unanimità per fondare la legge della maggioranza (consenso di tutti per accogliere e rispettare il consenso dei più).

Lo stato, in ogni caso per Calogero, è frutto della volontà umana e, in quanto tale, è stato liberale perché dietro la domanda di libertà c’è sempre la volontà di un io. Arte del possibile, destinata alla dimensione spuria del contingente, la politica rimane tuttavia ambito spirituale (etico) dell’attività umana, non mero contratto materiale, stipula tra interessi contrastanti decisi a convivere, ma luogo di confluenza morale volta all’edificazione del bene universale.

Dalla libertà alla giustizia (su cui si confrontano i partiti resi possibili dal regime di libertà), che è amore della libertà altrui, prima di tutto dal bisogno (prima forma di giustizia economica), e, quindi, dal liberalismo al socialismo, in un percorso che rifiuta la concezione ottimistica del *laissez faire*, capace soltanto di far prevalere il più forte...

Ma quel momento di ottimismo e quindi di lassismo contemplativo, che con ciò esso cessava di derivare dal liberismo, continuava tuttavia a dominare il suo pensiero per il più energico influsso del provvidenzialismo idealistico, in cui esso appariva giustificato con l’assolutezza della filosofia. [...] Riprendendo questo motivo dal liberalismo filosofico, l’idealismo contemporaneo ha bensì sottolineato la necessità di non dimenticare il proprio personale dovere d’intervento, nella lotta per il progresso dei valori e della libertà. [...] Dal liberalismo provvidenzialistico bisogna, di conseguenza, passare senz’altro, al liberalismo morale: dalla considerazione della libertà quale matrice di ogni evento, quale radice e frutto ad un tempo di ogni conflitto, alla promozione della libertà quale civile forma della vita. Quale struttura della convivenza da difendere e perfezionare. (21)

A questo aspetto superato del liberalismo fa, d’altra parte, riscontro in ambito socialista il “socialismo scientifico” (tendente a quello utopistico) che va, a sua volta, riproposto nella veste di un socialismo etico. Naturalmente confluenti, una volta depurati, liberalismo e socialismo, lasciata alle spalle qualsiasi tentazione autoritaria, formano il liberalsocialismo, che non è semplice sommatoria ma *unica verità* (22).

Tenendo come *Maximum* moralità e altruismo, la politica richiede esperienza del presente e previsione dell’avvenire per la realizzazione del desiderabile possibile, pena la sterilità contemplativa di un ideale eternamente rimandato; insostituibile resta dunque l’appello alla coscienza, temperato dal senso dell’opportunità che nulla ha a che spartire con l’opportunismo.

Negli anni successivi, una volta rientrato in Italia e ripreso l'insegnamento accademico, Calogero non manca di ritornare, soprattutto con interventi su riviste specialistiche, sui temi a lui cari di dottrina politica o di puntualizzare aspetti e momenti collegati alle fasi più vivaci della sua militanza liberalsocialista e azionista. Il fiancheggiamento a tutto quanto di più prossimo agli ideali del liberalsocialismo si muova in Italia non verrà peraltro mai meno, sia tramite la collaborazione al "Mondo", sia con la successiva vicinanza a radicali, repubblicani e socialisti.

Al riguardo può essere interessante seguirlo in un articolo ("I diritti dell'uomo e la natura della politica", La Cultura, 1964) in cui riprende, per quanto indirettamente, il confronto con Machiavelli, approfittando di alcuni ragionamenti, condotti da Sasso e da Giannantoni, sulle posizioni rispettive di Machiavelli e della politica classica (i discorsi di Callicle e di Trasimaco) interessanti la concezione del potere. Prendendo in considerazione queste riflessioni, Calogero conclude ammettendo la particolarità etica della politica, convenendo con Sasso sul fatto che lo stesso Machiavelli assume i tratti del politico etico nel momento in cui per il suo principe la preoccupazione esclusiva le altre è la conservazione dello stato...

Anche Croce aveva dunque ragione quando indicava in Machiavelli il vero fondatore della filosofia politica. Ma ciò vale, appunto, quando la politica sia riconosciuta nella sua natura più propria, quale tecnica dell'acquisto e della conservazione del potere, in un mondo che in generale aspira ad una normatività etico-giuridica ma che in certi casi ha anche bisogno di coazioni e quindi di autorità. (23)

Non sono affermazioni da poco, testimoni come sono di un progressivo affrancamento dalla concezione della politica come semplice applicazione civile dell'ideale etico e della presa in carico della problematicità dell'azione politica pur volta ad un fine etico. La dimensione della possibilità e della contingenza, proprie della politica, non può venir sacrificata al rigore etico, pena il suo travisamento e la sua negazione. Sono forse queste riflessioni, assieme all'antica militanza azionistica, che impediscono a Calogero di considerare i comunisti come possibili interlocutori in un ragionamento che interessi la politica italiana di quegli anni (mentre verranno presi in seria considerazione da un intellettuale riformista come Bobbio).

Da un lato, sicuramente, restando fedele al liberalsocialismo, Calogero non può che mantenere un atteggiamento antagonista con la sinistra comunista ma, dall'altro, la sua riflessione sui primi vent'anni di storia democratica italiana, il suo avvicinamento, per quanto incompleto e impreciso, al socialismo liberale britannico, nonché il riconoscimento di un'autonomia (dall'etica) della politica, riconoscibile già nelle "Lezioni di filosofia" rispetto ai Manifesti del liberalsocialismo, possono essere sintomo della progressiva costruzione di una coscienza riformistica. Mentre Bobbio guarda pragmaticamente al panorama politico italiano e non può, giocoforza, ignorare un protagonista della forza del PCI, Calogero, che si mantiene su posizioni più defilate e protette, procede in un itinerario di prudente smarcamento dalle rigidità etico-programmatiche dell'azionismo e del suo personale approccio alla politica di matrice attualistica.

Tale processo non impone, peraltro, alcuna abiura, poiché s'innesta naturalmente nel tronco principale del suo ragionamento teorico-politico, come appare da un altro passo dell'articolo sopra ricordato...

In conclusione, possiamo dunque tornare al punto da cui siamo partiti, e trovar confermata la ragione per cui la difesa dei "diritti dell'uomo" è più importante della "politica", la quale tanto vale, di volta in volta, quanto grande è la misura in cui riesce ad attuare e ampliare tale difesa. Qui è la "restaurazione del diritto naturale", a cui dedicò l'ultimo libro Carlo Antoni, anche se giustamente il suo maestro Croce gli aveva dimostrato che il diritto naturale non esiste. Non esiste, appunto, in quanto *deve* esistere: che è il modo di essere proprio di ogni normatività etico-giuridica. Ma per garantirla non basta escogitare nuovi concetti dell'"individuo" o della "persona", perché più conta allora capire il diritto del proprio interlocutore, anche quando per caso si trovasse a non essere d'accordo su quei concetti. (24)

Ferma restando dunque l'autonomia della politica, essa rimane tuttavia al servizio di qualcosa (se non vuole precipitare nel semplice esercizio del potere, cosa che scambierebbe disgraziatamente il mezzo con il fine), un qualcosa (nella fattispecie la difesa dei diritti dell'uomo) che non si pone da sé ma va posto in ragione di un'etica universale, difficilmente controvertibile, e che, tuttavia, va negoziata con coloro che, eventualmente, non le riconoscessero validità. Ecco allora che le diverse istanze della riflessione calogeriana trovano posto in una risistemazione, neanche tanto faticosa, accogliendo e valorizzando quella filosofia del dialogo (nel frattempo maturata e definita) che ripropone il problema del confronto con l'altro come architrave fondamentale della convivenza fra uomini.

In un breve saggio ("Critica sociale", 20 ottobre 1969), Calogero si interroga su "Passato, presente e futuro del socialismo italiano"; può essere opportuno, al riguardo, ricordare che si era appena consumato il tentativo fallimentare del PSU (scioltosi nel luglio '69) – ennesimo esempio di fusione fredda nella politica italiana –, che, Presidente della Repubblica Giuseppe Saragat, aveva rimesso insieme i due partiti socialisti (anche se nel '64 ne era sorto un terzo [PSIUP]), che si erano divisi nel '47 (patto di palazzo Barberini). Muovendo dal passato, Calogero, candidatosi per il PSU alle politiche dell'anno prima, si spinge a trattare anche del presente e del futuro del socialismo italiano in un'ottica, quindi, che relega realisticamente il liberalsocialismo – mai rinnegato – nella storia. Individuati in Croce, Nenni e La Malfa i principali responsabili dello stato poco brillante della sinistra democratica italiana, Calogero ne puntualizza gli errori, suggerendo la possibilità agli ultimi due, che sono ancora in vita, di correggersi.

Come si può comprendere, il respiro stesso della questione consente, pur nelle esigenze di sintesi dettate dalle dimensioni di un semplice articolo, di assistere al giudizio pressoché definitivo dell'autore su trent'anni di storia della sinistra italiana, suggerito forse anche dalla sedimentazione necessaria dei fatti nel frattempo intervenuta.

Liquidato rapidamente Croce, colpevole di non aver accolto se non tardivamente (una lettera a Calogero del 14 gennaio 1946) la possibilità di coesistenza fra liberalismo e socialismo, dopo aver condannato sia Rosselli che i liberalsocialisti, quand'era necessario sostenerli, Calogero passa a trattare degli anni della Resistenza quando pareva, anche per l'esilio dei capi socialisti, che la partita a sinistra si giocasse fra comunisti e azionisti. In questo frangente la scelta di La Malfa (di disseppellire il nome del vecchio Partito d'Azione per seppellire il socialismo italiano) risultò esiziale perché si mise di traverso alla naturale confluenza di socialisti e liberalsocialisti, facendo sì che *"mentre il Partito Socialista fu sul principio un grosso esercito con pochissimi generali, anche se eminenti, il Partito d'Azione fu un partito di generali con scarso esercito"* (25).

Doveva capitare così che l'ambizione del P.d.A. di "asciugare" i socialisti si ritorceva sugli stessi azionisti, destinati poi a confluire alla spicciolata nelle file della sinistra socialista democratica (o a rifondare, come fece La Malfa, il partito repubblicano), quando avrebbero potuto far parte utilmente del suo quartier generale. Da questo errore capitale che impedisce dall'inizio la formazione di un'unica compagine della sinistra democratica (socialista o liberalsocialista che dir si voglia) prende avvio la ridda delle scissioni, quella di Parri e La Malfa (che escono dal P.d.A. per dar vita alla Concentrazione democratico-repubblicana), quella di palazzo Barberini (in cui Saragat [che pure aveva ragione nel merito] lascia il partito socialista e fonda il PSLI, poi PSDI) e, infine quella più recente dopo il varo ufficiale della formula del centro-sinistra: *"E che cosa è stata la terza scissione socialista, cioè la secessione del PSIUP, se non la ripetizione di questa eterna storia della non comprensione di ciò che è il socialismo moderno, cioè della provinciale adesione alle idee del marxismo più antiquato?"* (26).

E' quindi pienamente conseguente e comprensibilmente umana l'adesione piena ed entusiastica di Calogero al processo di riunificazione socialista giunto in porto nel '66 che tuttavia abortisce (per la freddezza dell'elettorato ma anche per calcoli di bottega [la confluenza comportava

il sacrificio di posti e di cariche] e meschini egoismi di parte), producendo l'ennesima vergognosa scissione a soli tre anni dalla tentata riunificazione. La delusione bruciante non impedisce tuttavia a Calogero di sostenere come occorre

... guardare lontano, al giorno in cui tra DC e PCI non ci sarà che un solo blocco di forze politiche, e al giorno, ancor più lontano, in cui questo blocco di forze repubblicane e democratiche e socialiste avrà assorbito in sé anche il meglio dei comunisti, quando anche essi saranno pervenuti, dopo cinquant'anni di maturazione, a capire finalmente la lezione delle cose. (27)

Così il sessantacinquenne Calogero, dopo aver additato Croce (rifiuto di un'evoluzione liberale), La Malfa (pregiudiziale antisocialista), Nenni (iniziale frontismo) come i responsabili di un mancato processo di modernizzazione democratica del paese, preconizza uno scenario operativo vagamente craxiano (polo laico-socialista). Il profilo del liberalsocialismo, in trent'anni di vita, mostra quindi di essersi meglio caratterizzato in senso liberale man mano che la consapevolezza della specificità della politica si faceva strada nella riflessione di Calogero; pur nella sostanziale tensione unitaria (che non simpatizza e forse neanche comprende la forma bipartitica della democrazia liberale), eticamente connotata, il teorico del liberalsocialismo non ammette cedimenti in nome della giustizia, né si rifugia al comodo riparo delle formulazioni dogmatiche, evitando così qualsiasi avvicinamento al PCI.

Fermo restando allora il giudizio sullo scarso tasso di liberalismo presente nel liberalsocialismo nascente, ma accolto anche, con la dovuta considerazione, il percorso del politico militante, si pongono almeno due questioni (che un'adesione di Calogero al PCI avrebbe evitato di porre): la prima riguarda l'ammissibilità del pensiero politico di Calogero all'interno della nebulosa del riformismo, la seconda pone alcuni interrogativi in merito all'attualismo di Calogero e, più generalmente, attorno all'intera filosofia attualistica.

Riservandoci quindi di affrontare la prima questione nell'ambito della trattazione politica di Calogero, si vedrà, nei limiti del possibile, di riprendere la seconda trattando della filosofia del dialogo.

Dall'attualismo al riformismo?

Porre in questi termini la questione del giudizio sulla riflessione politica di Calogero potrebbe sembrare sconsigliabile e, insieme, brutale, data l'evidente inconciliabilità (oltre che la difficile attinenza) fra questi due luoghi del pensiero, sia teorica che pratica. Per tentare di farlo occorre rivolgersi, con il beneficio dell'inventario, all'eventuale particolare accezione dei due termini rispetto a Calogero stesso, vale a dire alla possibilità che sia l'attualismo che il riformismo assumano, nel filosofo messinese, dei tratti originali; in seconda battuta è opportuno tenere in considerazione i tre decenni che separano i Manifesti del liberalsocialismo all'adesione al socialismo riformista che, con l'eccezione dello PSIUP, prevale ormai nel socialismo italiano degli anni '60 e '70.

Riserve e resistenze si manifestano soprattutto rispetto alla concezione idealistica della libertà e del soggetto morale, sociale e politico e l'insistenza sul carattere etico della politica le rinfocola necessariamente; d'altra parte si deve pur riconoscere che nell'ultimo Calogero i tratti etici della politica vengono riconosciuti e valorizzati all'interno di una riconsiderata autonomia della politica, che, se non saldamente ancorata ad essi, rischia tuttavia un'evidente, catastrofica deriva.

Un ulteriore aspetto del pensiero di Calogero che merita attenzione in relazione alla sua ammissibilità nell'ambito del riformismo politico riguarda la laicità. Molti studiosi di Calogero

ravvisano la contiguità della sua visione morale con quella cristiana (e personalistica) ma sono anche tutti d'accordo nel cogliere l'assenza di qualsiasi rimando alla trascendenza (contro cui Calogero, da immanentista convinto, era d'altronde ampiamente vaccinato) e quindi della dimensione esclusivamente terrena della sua spendibilità.

Se allora, sullo sfondo di una concezione laica della storia e della politica, si pone il programma della promozione della giustizia nell'ambito della libertà, nell'ottica della perfettibilità del reale che implichi concettualmente l'impossibilità del raggiungimento della perfezione (che rimanda, di nuovo, al concetto di laicità), è forse possibile ipotizzare l'esistenza di un percorso che, pur nella sua originalità, sia infine sfociato nell'ampio mare del possibilismo riformista.

In un articolo sul "Mondo" del 14 febbraio 1953 ("Il complesso di Clio") Calogero sembra indirettamente confermare questa possibilità...

I due settori egemoni, quello comunista e quello cattolico, anziché progettare politicamente il futuro, hanno amato la storia per cogliervi i segni del dio ascoso, sia in versione hegel-marxista che religiosa. Questo difetto strutturale appartiene anche a Croce, che è stato indubbiamente un grande sistematore, ma il cui storicismo filosofico indifferenziato lo ha indotto a concepire l'azione soprattutto come un movimento verso l'ignoto. Quanto al Partito d'Azione, ogni tentativo fatto dall'ala liberalsocialista per definire un programma è stato sempre respinto, con le motivazioni che tale richiesta proveniva da filosofi che volevano il "partito finalistico" e non le soluzioni dei "problemi concreti". La conseguenza fu che, invece di divenire il Labour Party italiano, come auspicavano i liberalsocialisti, il Partito d'Azione non incise sulla realtà e andò progressivamente deperendo.

Sono spesso gli articoli, infatti, che consentono con levità di esprimere nella necessaria sintesi maturazioni altrimenti destinate a rimanere inesprese per cui Calogero, individuato con grande acutezza il carattere provvidenziale di un approccio filosofico prima ancora che politico della realtà proprio dei maggiori partiti politici italiani, si prende una piccola soddisfazione nei confronti della retorica pragmatistica con cui i militanti meno avvertiti rivendicano spesso e volentieri le proprie ragioni. Calogero è quindi un intellettuale che non ha evitato il confronto, calcando il terreno delle sezioni di partito e della politica di base, defaticante e povera di soddisfazioni per chi non conosca l'abc della demagogia e non possenga il tratto popolare del leader carismatico.

Quanto a Croce è forse il caso di sottolineare come Calogero in quegli anni sia uno dei pochi che, con rispettosa correttezza, si discosti dal coro di estimatori del filosofo napoletano: solo un gentiliano, del resto, poteva a buon diritto (una volta dissociatosi dal fascismo) mantenere intatte le sue riserve su un pensatore probabilmente sopravvalutato.

Naturalmente non mancano ampie riserve sulle sue posizioni teorico-politiche, né sull'opportunità della sua attività politico-culturale che, ad esempio, Gaetano Salvemini dagli Stati Uniti, in una lettera ad Egidio Reale, boccia sonoramente...

Ho ricevuto la nuova rivista di Calogero. Se avessi avuto bisogno di perdere ogni ultimo filo di speranza, questa rivista me lo avrebbe fatto perdere. Astrazioni, astrazioni, astrazioni [...] Venti anni di onanismo filosofico crociano nella prigione fascista hanno tolto ad un numero spaventoso di intellettuali italiani ogni capacità di pensiero realistico. (28)

...riserve che in termini sintetici, senza recar scapito alla completezza, possono essere utilmente richiamate da queste righe di Sbarberi:

Per sfuggire al destino autoritario dello stato etico, Calogero è costretto ad una via d'uscita che, se non si vogliono salvaguardare le premesse attualistiche, risulta quasi obbligatoria anche se teoreticamente precaria. [...] Filosoficamente irraggiungibile nella sua unicità, il soggetto di Calogero recupera il rapporto con gli altri esclusivamente a livello etico, attraverso un'assunzione in chiave laica del personalismo cristiano. Se l'unica coscienza possibile è quella dell'io, l'esistenza e la libertà degli altri possono essere concepite soltanto come *rinuncia unilaterale* da parte del soggetto alle sue pretese individuali, ossia, dice Calogero, "come radicale dedizione dell'io al tu" [...] Il soggettivismo assoluto di Calogero non sembra poter coesistere né con l'individualismo metodologico di estrazione liberale, né con il

collettivismo o solidarismo di origine socialista. L'etica individualistica e l'etica della solidarietà, a prescindere dalle loro relazioni interne, presuppongono l'esistenza di una pluralità di soggetti di pari dignità e non di individui *creati* dalla coscienza. Al contrario, dal punto di vista dell'idealismo attuale, "soggetti al plurale non ce ne sono", né logicamente né ontologicamente. La molteplicità degli individui per Calogero è concepibile o come natura ancora insondata o come istanza puramente ideale. (29)

Tra l'etica dell'abnegazione e l'etica dell'individualismo, che postula un'astrazione generalizzata dei diritti civili, ma crede soltanto nella razionalità delle sue premesse, Calogero tenta ora una possibile combinazione in nome di una "libertà che si riconosce ad altri con la sovranità del proprio dono morale". L'approdo istituzionale proposto è quello dello stato di diritto, ma esso è fondato sul discutibile connubio tra il volere libero di Gentile e lo spirito di carità del Vangelo. Calogero sembra proporlo come un punto di forza; si potrebbe però ritenerlo anche una rischiosa scommessa, perché il diritto e la politica non sono chiamati a risolvere problemi di sovrabbondanza morale verso gli altri, bensì a regolare rapporti di fatto con norme certamente eque ma pur sempre vincolanti *erga omnes*. (30)

Abbracciando e puntualizzando le perplessità di Calamandrei, sulla possibilità di una fondazione etica del liberalsocialismo, Sbarberi sottolinea la precisa responsabilità delle ascendenze attualistiche nel pensiero di Calogero, che sarebbero il motivo principale della centralità della morale che Calogero sostiene e rivendica. E' la concezione dell'*altro* che catalizza il processo morale e quindi il suo sviluppo politico nel rifiuto aprioristico del pluralità degli individui e, conseguentemente, delle opzioni politiche. Si pone allora il problema di congelare Calogero all'interno della sua teoria, come fa Sbarberi in modo corretto e inattaccabile, o di tentare una lettura inevitabilmente empiristica della presenza politica calogeriana, piuttosto che della sua dottrina: nel passaggio stretto fra il fondamento etico della politica e la sua autonomia, Calogero è forse disposto ad accogliere quell'empirismo effettuale della pratica che, tuttavia, per un vecchio modo di intendere i rapporti tra teoria e prassi, non deve inficiarne la dottrina. Questa eventuale dimensione della possibilità e della contingenza (strutturali nel riformismo) sarebbe forse rinvenibile nel percorso accidentato, ancorché coerente, del Calogero militante politico, che, da liberalsocialista in servizio permanente effettivo, fonda il Partito Radicale nel '55, e si candida successivamente con repubblicani e socialisti.

Anche Bobbio, in varie occasioni e, per ultimo nella sua "Autobiografia", non manca di fornire il suo apporto critico sull'opera di Calogero e sul liberalsocialismo, apporto che può insieme avvalersi sia del necessario distacco critico (data la longevità anagrafica e operativa del filosofo torinese), sia della testimonianza diretta, in quanto protagonista della stagione liberalsocialista e azionista. Definendo Calogero "il più giovane dei suoi maestri", Bobbio, in poche stringate note, a cinquant'anni di distanza, chiarisce in forma pressoché definitiva l'uomo e l'opera politica...

Ma l'ideatore, il promotore e, soprattutto, il teorico del liberalsocialismo fu Calogero. [...] Il liberalsocialismo riprendeva il tema del socialismo liberale di Carlo Rosselli pur senza averne subito un'influenza diretta, ma portava questa formula a un livello di astrazione tale da renderla praticamente poco utilizzabile e da offrire agli avversari il pretesto di accusare tutto il Partito d'Azione di arroganza intellettuale e di sterile dottrinarismo. [...]

Ho sempre interpretato il liberalsocialismo non come una formula filosofica ma come il programma di un compromesso politico [...] Aggiungevo che l'affermare teoricamente che liberalismo e socialismo non sono incompatibili non dice ancora nulla sulle forme e sui modi di una loro possibile sintesi. Più liberalismo o più socialismo? Liberalismo in quale misura? Socialismo in quale misura? Basta porsi simili domande per rendersi conto delle difficoltà di trasformare una dottrina filosofica in una prassi politica. (31)

Merito di Bobbio (e difetto simmetrico di Calogero) è il fatto di denunciare l'impossibilità di tradurre in programma politico una teoria, ma, al di là di ciò, l'interesse sembra limitarsi alla, ormai conclamata, spiegazione della non spendibilità politica del liberalsocialismo. Quanto ai modi di rendere applicabile quanto teorizzato, fermo restando che per Calogero non si tratta di compromesso da costruire tra liberalismo e socialismo ma di identità da riconoscere, nello schema calogeriano, se ben comprendiamo, va delegato alla politica e alla sua autonomia, cui spetta di declinare nei luoghi e nei tempi quanto prefigurato dalla teoria.

Più recentemente, in un convegno tenutosi a Ravenna nell'ottobre 2002 sui temi della filosofia politica, si è tornati a ragionare su Calogero. L'attenzione sul liberalsocialismo ha conosciuto, d'altra parte, una ripresa, quando la caduta del Muro di Berlino ha ridato ossigeno alla discussione politica nella sinistra, sdoganando definitivamente il riformismo e restituendogli quella dignità teorico/pratica che decenni di condanna comunista avevano impedito.

In quell'occasione, tra vari contributi che hanno rivisitato e attualizzato la questione del rapporto libertà/giustizia, Tommaso Greco suggeriva un collegamento tra Calogero e Mazzini in quanto anche nel patriota genovese (oltre che, ovviamente, in Calogero) il *dovere* verrebbe concepito non come obbligo verticale verso l'autorità costituita, quanto piuttosto in senso orizzontale, come regola di convivenza reciproca. In questo modo la forte carica etico-romantica di Mazzini (al cui insegnamento non era certo insensibile neanche Rosselli) connoterebbe in termini autonomi dall'attualismo anche la visione di Calogero.

Di una seconda stagione politica di Calogero, successiva cioè a quella resistenziale e azionistica, parla anche Paolo Soddu nell'intervento ("Guido Calogero organizzatore politico") tenuto in occasione del convegno calogeroiano di Pisa (27-29 settembre 2007). Si tratta, appunto, degli anni che vanno dal 1955 alla fine del decennio successivo, vale a dire della fondazione del partito e della militanza radicale e delle due successive candidature alle politiche del '58 e del '68, prima alla Camera in Abruzzo e Toscana con i repubblicani, quindi in Calabria con i socialisti, con l'incoraggiamento di Giacomo Mancini. Carattere minoritario e sconfitte politiche sono tuttavia per Calogero (e non solo) gli esiti maturi dell'azionismo originario, che si tradurrebbero nella vigorosa carica riformatrice di cui sono promotori uomini provenienti dal P.d'A. come La Malfa e Lombardi.

Si tratta quindi di capire in quale misura, tra riflessione teorica e militanza, l'esperienza politica di Calogero sia infine ascrivibile al riformismo possibile degli anni '50 e '60, a quella stagione ancora progressiva della lenta gestazione prima e della frenata affermazione poi dei governi di centro-sinistra, vale a dire a quel periodo precedente il '68, ancora immune dalla pesante deriva ideologica degli anni successivi. Si potrebbe valutare così quanto del liberalsocialismo e dell'azionismo muova ancora nelle fibre della politica italiana e veda quindi Calogero nuotare ancora, benché in posizione minoritaria e regolarmente sconfitto alle elezioni, in acque a lui note e familiari.

Minoritario per necessità, mai per scelta (il monismo filosofico lo preserva, se non altro, da qualsiasi tentazione settaria), Calogero è per indole un politico "unitario" (come testimonia la sua entusiastica e fiduciosa adesione al PSU e il fatto non necessariamente contraddittorio di riconoscersi nello schieramento frontista nel '48), che valuta con attenzione la compatibilità delle sue posizioni teoriche con quanto offre lo scenario politico contingente, operando delle scelte per approssimazione. Il fatto di guardare allo spazio politico che si apre tra DC e PCI (cfr. p.97) come alla prospettiva fondamentale per il futuro del socialismo verso un soggetto politico unitario, sarebbe sufficiente per proiettare Calogero in una dimensione riformistica, dimensione di ampio respiro e non semplice collocazione moderata tra conservatorismo della DC e rivoluzionarismo (verbale) del PCI, che era il modo più consueto di percepire il riformismo negli anni '60: non c'è nulla di rinunciatario o di opportunistico (visto che la rivoluzione non si fa, vada per le riforme) nell'indicazione di Calogero, che suona invece come convinta e lucida individuazione del luogo politico necessario al progresso del paese.

Se, allora, è forse bene rimandare al momento di analizzare gli sviluppi etici di Calogero le considerazioni riguardanti l'attualismo, può essere sufficiente ipotizzare una sostanziale appartenenza del liberalsocialismo all'area riformista, non tanto rispetto ai caratteri teorici emergenti nei Manifesti, quanto nella militanza politica successiva del suo fondatore. Una volta caduti gli aspetti più spigolosi della prima formulazione politica, dovuti al rigorismo etico dell'antifascismo degli anni '40, Calogero sembra vicino ai punti fondamentali che caratterizzano

metodi e contenuti del riformismo politico progressista, punti che, nella sostanza, sono inoltre facilmente rinvenibili anche nei Manifesti del liberalsocialismo.

La necessità di ottenere il consenso per le proprie proposte, la considerazione dei vincoli di compatibilità attuativa (che rendono efficace la costruzione della giustizia sociale), la capacità e la vocazione a pensare in termini di governo pur essendo all'opposizione sembrano essere tipici delle posizioni del filosofo messinese, così come l'adesione al gradualismo pragmatico di matrice anglosassone da preferire al catastrofismo antidemocratico di destra e di sinistra, che conduce a forzature illiberali. E' semmai lo sfondo filosofico di tipo empirista del riformismo che può sollevare perplessità riguardo ad una completa e consapevole svolta: accettare la dimensione dinamica e quindi instabile della realtà sociale (come di ogni altra realtà), far proprio un concetto di verità per approssimazione progressiva (quando Calogero rifiuta qualsiasi possibilità analitico-speculativa della conoscenza), assumere un atteggiamento prudenzialmente pessimistico, al fine di evitare di dover, un giorno, esser critici pentiti e impotenti per il male fatto nel passato, comporta possedere dei riferimenti generali di carattere filosofico che non sembrano appartenere alla visione dell'autore di cui ci occupiamo.

Occorre allora capire se, come già detto sopra (cfr. p. 100), il riformismo calogeriano non sia altro che una concessione operativa che tuttavia non tocca minimamente i capisaldi di una teoria assolutamente lontana dalle prospettive dell'empirismo, oppure se, nelle pieghe della sua riflessione etico-filosofica, non ci sia spazio per un'inaspettata fuoriuscita pragmatico-empiristica. La questione rimanda necessariamente ad un ragionamento più generale concernente gli sviluppi del pensiero idealistico e di una sua eventuale estenuazione (e biforcazione) mistico-empiristica.

Per intanto si può concludere che il liberalsocialismo di Calogero sfociava, trent'anni dopo la sua formulazione, nel socialismo riformista che si candidava (contrariamente a quanto fece nell'ultima stagione del centro-sinistra) a guidare le forze laiche e liberali in un'ottica di superamento e di alternativa alla politica dei due maggiori partiti politici italiani.

La fondazione etica

Affrontare un'analisi complessiva del pensiero di Calogero comporta almeno dedicare la dovuta attenzione alla riflessione etica che viene licenziata in termini definitivi (fatti salvi gli sviluppi della "filosofia del dialogo") nelle "Lezioni di filosofia", già precedentemente citate (cfr. p. 94) in sede politica. Negli anni del carcere e del confino Calogero si applica ad un ripensamento complessivo del suo lavoro filosofico nella doppia intenzione di chiudere il discorso con quanto riguarda la sua posizione filosofica generale, frutto di vent'anni di riflessione, e di aprire, alleggeritosi del debito verso il passato, una fase nuova, dichiaratamente politica, in cui trovare una piena conferma operativa per quanto fin lì sostenuto. Esaminati gli esiti politici di questa nuova stagione, possiamo ora ritornare a percorrere, nei suoi punti fondamentali, il retroterra etico-filosofico su cui Calogero poggia la sua analisi e la sua militanza politica, sia per tentarne una sintesi conclusiva, che per intraprendere il tragitto che lo conduce alla versione definitiva della sua etica nella "filosofia del dialogo".

Una volta confutate le pretese logico-conoscitive dell'idealismo (e quindi, in generale, della filosofia), Calogero connota il suo discorso in chiave dichiaratamente attualistica muovendo dall'*io*, come coscienza e conoscenza e come *ambiente di qualunque cosa mi si faccia innanzi* (32) e ammettendo il cogito cartesiano, purché l'*ergo* non abbia valenza deduttiva e l'essere non si distingua dal cogitare, per arrivare alla personale convinzione che tutte le fondamentali strutture dello spirito sono elementi del vivere pratico.

Con un esordio del genere Calogero non lascia dubbi o spazi interpretativi ai suoi lettori riguardo al terreno filosofico che gli appartiene e rispetto all'indirizzo che gli è proprio. Lo sforzo che occorre fare d'ora in poi concerne la possibile doppia lettura del soggettivismo proposto per esplorare l'eventualità di alcune assonanze o vicinanze con il concetto di individuo di scuola empiristica: si vuol dire in sostanza che l'ulteriore estremizzazione del soggettivismo gentiliano attuata da Calogero porti inaspettatamente all'individualismo anglosassone.

Interno al moto della vita, al precipitare del futuro nel passato, al rapporto tra reale e possibile, l'*io* è autore di valutazioni soggettive che gli consentono di scegliere, per cui *Qualunque bene sarà sempre un bene per qualcuno, ogni valore presupporrà un valutare* (33), del pari soggettivo, in modo che sembri da escludere per l'autore qualsiasi universalità. Opponendo intellettualismo a volontarismo, Calogero esamina le due diverse fondazioni etiche e attribuisce al volontarismo la paternità sulla questione della libertà; passa quindi ad affrontare successive difficoltà ed aporie riguardanti la libertà, difficoltà e aporie che sono frutto di un'esteriorizzazione di una dialettica (concernente la scelta) tutta interna al soggetto. La stessa irreversibilità del tempo, individuata talora come un limite alla libertà, viene rifiutata data la possibilità di rielaborare il passato e di correggerlo nel futuro, tanto da poter concludere che *Il vero divenire, la vera dialettica, è dunque il presente della volontà e della libertà* (34), come struttura di una libertà e non come schema di una necessità.

Il processo di emancipazione del soggetto, cui è dato assistere, porta Calogero a rifiutare la *causalità* (troppo ontologicamente pesante) quale collante fra le azioni, preferendole *probabilità e prevedibilità*, meglio attagliabili all'elasticità del soggetto, prese tranquillamente in prestito dal pragmatismo (o da qualsivoglia prospettiva di taglio empiristico). Ma si va ancora più in là quando si sostiene che il fine dell'azione (cercare per trovare) non è mai assoluto (concluso o concludibile) poiché non si cerca mai nulla, senza prima aver trovato qualcosa, né mai tutto si trova senza che resti qualcosa da cercare, muovendosi il soggetto in un orizzonte di *esperienza manchevole* (35).

Affrontando di seguito il problema della libertà, dopo aver declassato la necessità hegeliana a semplice *doverosità*, Calogero sentenzia: *Dunque i valori si risolvono nelle idealità, che il mio volere proietta come termini delle sue azioni* (36), dove stupisce sia la feuerbachiana *proiezione*, sia l'approccio schiettamente pluralistico. Quando poi si afferma che "costanza dei valori" ed "eternità degli ideali" servono solo a fornire il soggetto di orientamenti generali non c'è più motivo di dubitare che ci si trovi in ambiente induttivistico: sembra, in buona sostanza, che l'allievo di Gentile operi con furore occamista contro ogni forma di universalismo per dare corpo al suo soggettivismo radicale, senza avvertire la deriva empiristica a cui espone il suo pensiero. La convinzione conseguente di negare in questo modo validità alle intenzioni logico-conoscitive della filosofia sembra, del pari, ignorare l'esistenza di una filosofia alternativa al filone ontologico-metafisico di impianto platonico-aristotelico.

Attraverso questi passaggi, il filosofo messinese spiega la convergenza del *dover essere* nella *libertà*, non certo nella camicia di forza che va da Platone ad Hegel, attraverso Agostino, ma nella veste concreta dell'ideale morale (soggettivo) del diritto altrui, inteso come unica "libertà che vuole", rispetto alle altre "libertà volute", detto in perfetta ortodossia attualista. Ortodossia ugualmente rispettata quando il soggetto compare nella sua insuperabile totalità rispetto alla dimensione etica: *Mi pascereò di delizie o mi infliggerò dei cilizi, ma non potrò mai affrancarmi dalla servitù a me medesimo. Gaudente o asceta, ignavo od eroe, farò sempre in conclusione quello che parrà meglio a me.* (37), ma anche dolce declivio verso l'esistenzialismo sartiano, ad esempio, oltre che verso il già citato nominalismo empirista.

E' a questo punto che Calogero individua il pericolo del solipsismo (destino, a suo dire, dell'attualismo gentiliano) e nell'etica una possibilità di riscatto, attraverso l'attenzione verso l'altro, attenzione che si consuma in ogni caso all'interno del soggetto e della sua *egoità*.

Lo scarto etico rispetto al naturalismo consiste nella comprensione dell'altro, che implica il fatto di volere il suo bene e avversare il suo male, che tende all'*abnegazione*; il rapporto con l'altro, percepito e, insieme, percepente, avviene nell'esperienza del soggetto, nel rispetto dell'alterità e senza alcuna identificazione: all'*egoità* si sostituisce allora l'*altruità* che consente di battere ontologia e solipsismo, vale a dire la proiezione analogica del soggetto nell'essere e l'impotenza sterile del soggetto autoreferenziale, chiuso in una perfetta autonomia.

Sorretto dal suo radicale immanentismo, Calogero non fatica a respingere l'altruismo trascendente e accusa di ontologismo lo stesso esistenzialismo, che dà una risposta uguale e opposta alle istanze religiose. Si tratta allora di capire la validità (dimostrabile) e l'obbligatorietà del principio etico ed è vano pretendere lumi dalla logica (che non fonda la morale ma ne è fondata, in quanto etica della discussione), mentre è necessario separare definitivamente la volontà dall'intelletto, premiando l'azione morale rispetto alla necessità della valutazione. All'antico eudemonismo (una forma solo più sorvegliata ed esperta di edonismo) e al rigorismo, Calogero oppone la spontaneità della libertà che regala la gioia della virtù, ben lontana da qualsiasi deviazione, tesa alla ricerca del dolore o della difficoltà.

Ma l'abnegazione nell'altro non è già la fine del percorso, che si consumerebbe così nel sacrificio del mio egoismo nel tuo, tant'è, appunto, che per lo stesso motivo nella visione trascendente non ci si ferma all'amore della creatura ma si procede all'amore del Creatore, e guarda più in là verso tutti gli altri, i cui diritti (intesi come strumenti per i doveri) devono essere una mia preoccupazione. La pedagogia (un nuovo residuo gentiliano?) sviluppa qui la sua funzione, offrendo il modo di chiedere agli altri di essere morali, non aderendo semplicemente ad una norma (formalismo ontologico che produce fariseismo e fanatismo) ma insegnando la comprensione degli altri, comprensione che necessità della conoscenza storica; tale conoscenza, a sua volta depurata da lassismo e giustificazionismo storicista, comprende (e non perdona), dato che dal rimorso nasce la coscienza del fatto che si poteva agire diversamente...

Nel suo amorevole intendere, l'intelligenza storica non solo fa luogo alla libertà, ma l'accompagna per così dire sul campo di battaglia, assiste all'eterno conflitto delle preferenze nella sempre nuova presenza del preferire: e se ne avverte il peso se si conduce nello sforzo, non perciò mai conclude in una assoluzione dalla sconfitta, che non sarebbe una benevola concessione alla libertà, ma anzi un'uccisione della stessa libertà. (38)

in modo che la libertà cessa di essere ontologicamente data e si instaura esclusivamente nel riconoscimento morale, pur sempre nella totalità dell'*atto*. D'altra parte la comprensione storica, che ragiona attraverso la concatenazione di cause ed effetti, non trae il concetto di causa storica dalla concezione ontologica della causalità, ma è di tipo giuridico e si muove nella dimensione della pratica ed empirica prevedibilità.

Abnegazione, persuasione, coercizione

Ricapitolando possiamo allora dire che la fondazione etica della vita e della realtà del soggetto (che è l'unica realtà possibile di un soggetto, a meno di proiettare fuori di sé erroneamente ed ingenuamente parti di sé) consiste in primo luogo nell'*abnegazione* verso l'altro da noi, quindi, immediatamente dopo, nella *persuasione* (pedagogica) dell'altro da noi verso gli altri da lui, in modo da prefigurare una realtà etica fra soggetti volti a reciproca attenzione.

Il nutrimento della morale scambievolmente e simmetrica così edificata è fornito dalla storia che non va ripercorsa eccedendo nella causalizzazione (per non comprimerne la libertà), né nella personalizzazione, che la abbassa a natura, ma premiando la *contemporaneità del non*

contemporaneo, in piena concordanza con l'identità attuale di storia e storiografia. Hegelianamente, Calogero considera poi la storia dell'arte (che non giudica della validità dell'opera ma del suo perché, pur non scagionando l'artista dai suoi doveri morali, così come il filosofo e lo scienziato, responsabili del loro impegno, non degli esiti che da quell'impegno scaturiranno) e della religione (la cui evoluzione coincide con l'evoluzione della coscienza morale), a loro modo esperienze morali (abneganti e persuasive) che conducono ad una situazione giuridica, dato che tale ambito può essere introdotto esclusivamente dall'esperienza morale.

Partendo dall'assunto che nessuna libertà può opprimere la libertà altrui e dal fatto che non esistono principi assoluti di carattere ontologico (compresa la non-violenza), Calogero afferma che, come la *persuasione*, così anche la *coercizione* (giuridica), sviluppano una pressione e nota come, in ossequio alla libertà, non si dovrebbe fare uso né dell'una né dell'altra. Si può facilmente vedere poi che la persuasione, qualora funzioni, viene a cessare, poiché ha assolto al suo compito, mentre la coercizione non può cessare mai; in questo modo si capisce la preferibilità della prima, che prevede il pieno ripristino della libertà, rispetto alla seconda che impoverisce il rapporto etico-pedagogico (abnegazione/persuasione) fino alla condanna a morte, che sancisce il fallimento e la sconfitta del tentativo altruistico.

Quanto al carattere afflittivo della legge, Calogero invita a non leggere esclusivamente la questione dal punto di vista del coercito ma di considerare anche le ragioni del coercente, ricordando che leggi, prima di essere, hanno il consenso politico di chi poi se ne sottoporrà. Emerge così la circolarità conchiusa di etica, giuridica e politica che è il fine del secondo volume delle "Lezioni di filosofia", una circolarità autogenerantesi attraverso cui il soggetto cosciente di se stesso (e quindi degli altri) si spende nel perfezionamento infinito di un percorso etico che ha alle sue dipendenze diritto e politica. La visione conclusiva che ne viene è quella di un universo interdipendente di soggetti volti ad interagire per la costruzione del bene comune che traggono da se stessi e dal rapporto di interazione criteri e contenuti della loro collaborazione, impegnando in questo senso la totalità dei soggetti per via persuasivo/coercitiva. La libertà resta, in conclusione, uno strumento da adoperare in funzione altrui se non si vuole cadere nel solipsismo o nella sua concettualizzazione trascendente.

Avvertendo forse il pericolo di una certa apertura eclettica che il fondamento etico potrebbe comportare, Calogero si confronta occasionalmente con filosofie e indirizzi che nel dopoguerra influenzano maggiormente la riflessione filosofica italiana. Forte della svolta definitoria che etica e politica hanno dato alla sua filosofia, Calogero non nutre alcun complesso d'inferiorità nei confronti degli indirizzi che vanno per la maggiore (esistenzialismo e materialismo), tanto da rimanere sostanzialmente fedele all'idealismo, che, opportunamente considerato, mantiene intatto un certo primato fra le scuole

E così s'intende, anche, come nella tradizione idealistica sia sempre stato essenziale il tema della libertà. Di fatto, idealismo e storicismo finiscono per soffocare la libertà quando decadono a ideologie dell'Idea e dello Spirito, il quale abbia il diritto di adoperare gli individui per finalità ulteriori alla loro consapevolezza; ma sono invece la patria e la rocca della libertà, se considerati nell'aspetto per cui costituiscono il solo ambiente ideale in cui non s'incontrano soltanto cose, o persone concepite ontologicamente come cose, ma bensì, per la prima volta, un *io* e un *tu* che siano veramente tali e l'infinita esplicazione di questo rapporto etico, che è il riconoscimento dell'altrui libertà. [...]

Anche questi due ideali (giustizia e libertà, n.d.a.) costitutivi del mondo moderno non possono, di fatto, essere veramente giustificati se non sul piano su cui ci stiamo muovendo: ché su quello puramente naturalistico nessun ideale può mai sorgere. [...] Sul piano teologico-dogmatico possono sorgere, d'altronde, soltanto ideali di autorità: per quanto anche coloro che si muovono su questo terreno mostrino non di rado l'apparenza di dimenticarsene, e si sforzino di parlare in termini di libertà. (39)

Una volta corretto il quadro, quindi, la cornice filosofica può venir salvata e, indubbiamente, l'antico gentiliano può muoversi con una certa disinvoltura, svincolandosi da naturalismo e

dogmatismo – che sono , d'altronde, individuati come nemici dall'idealismo tout court –, e indicando la via retta d'intendere l'intero indirizzo. Il fatto poi che sul piano *puramente naturalistico nessun ideale può mai sorgere*, resti un'affermazione non dimostrata o sufficientemente suffragata, si pone in quell'area del non detto in quanto sottinteso e necessario, pena cadere in una contraddizione di termini (data l'incompatibilità fra natura e idea, risalente almeno a Platone).

Tuttavia non mancano atteggiamenti di sufficienza rispetto ad ambienti filosofici lontani e fondamentalmente incompresi...

Lo stesso Ayer, del resto, ritorna ora ad occuparsi del problema del “significato del significato”, anche per quanto concerne il rapporto fra questo *meaning* e quella *intentionality* [...] Lo Ayer è ancora angosciato da tanti vecchi problemi, come per es. quello di sapere se, ammesso che il nome “gatto” significhi una realtà esistente, la parole “con” o “anche” o “quantunque” debbano perciò significare qualcosa come le idee platoniche (veramente, di fronte a questo, verrebbe fatto di consigliargli una buona cura di idealismo italiano anni 1900-1940) (40)

come dimostrano queste osservazioni del 1958 che non si pongono certamente nell'ottica del pluralismo filosofico, né danno l'impressione della capacità di non scambiare la propria impostazione con il modo in cui stanno le cose. Non conosce fortuna migliore Heidegger che viene descritto sostanzialmente come un pensatore confuso il cui percorso ondivago fra metafisica (ontologia) ed esistenzialismo (soggettivismo) è determinato piuttosto dall'esigenza di evitare difficoltà e contraddizioni che da una visione chiara e conseguente

... Lo Heidegger non può dire senz'altro, “a diventar conosciuto”: perché questo lo porterebbe ancora una volta sul piano di quella problematica gnoseologica, la quale lo costringerebbe a marciar dritto verso il soggettivismo e ad abbandonare l'anfibio posizione dell'“esistenza”. Quindi si limita a dire, misteriosamente, che esso *verhilft dem Seienden zu ihm selbst*: “lo aiuta in vista di lui stesso”, “lo aiuta ad essere lui stesso”: - e il lettore capirà che cosa questo vuol dire! Già questo basta, ci sembra, per riconoscere come tanto la presunta novità delle impostazioni problematiche dello Heidegger quanto la famosa oscurità delle sue formulazioni (che ad alcuni vuol sembrare gravida di vichiana sapienza riposta) non nasca molto spesso che dalla singolare confusione, con cui prospettive ideali disperate e reciprocamente incompatibili si assommano e intrecciano nella sua considerazione. (41)

Si tratta dell'impermeabilità dell'autore sistematico maturo che, compiuta la sua personale investigazione, non può che paragonare le posizioni altrui alla sua, mettendosi così nell'impossibilità di coglierle nella loro originalità. In un breve scritto del '54 (42), Calogero nota, ad esempio, che parlare di angoscia di fronte alla necessità di scegliere (come, da Kierkegaard in poi, gli esistenzialisti sostengono) è a dir poco esagerato, dato che proprio l'autonomia della scelta consente l'esperienza morale dell'uomo: si tratta di mettere insieme libertà e responsabilità, fatto questo che dona alla vita la sua serietà, non certo la sua tragicità. Posizioni, dunque, che, per quanto adeguatamente argomentate, danno l'impressione che Calogero resti al di qua delle proposte filosofiche che incontra, che sono sistematicamente lette attraverso il filtro della sua filosofia.

Anche quando, coerentemente, con lo “spirito del dialogo” (attorno a cui dà veste definitiva alle sue posizioni teoriche) si propone di comprendere il pensiero altrui (43), nello studio della storia della filosofia, Calogero non mostra di recedere dalle sue posizioni: posto che il diritto di essere compreso comporta il dovere di comprendere (la comprensione storica fa parte della più generale comprensione morale), ne viene che lo storicismo mostra tutta la sua validità come dottrina morale, senza aver presa alcuna, quando pretenda di renderci la verità delle cose...

Allo stesso modo, quando studio la realtà naturale, non solo mi sposto in essa indagandola ed esplorandola, ma modifico con sempre nuova ingegnosità la sua situazione, costruendo esperimenti: sostituisco cioè, incessantemente, esperienze ad esperienze, non mai passando dalla non conoscenza alla conoscenza ma sempre da una certa conoscenza ad una diversa conoscenza, da una conoscenza che è vera ma non mi soddisfa ad un'altra conoscenza che sarà

altrettanto vera ma che spero più soddisfacente, - più soddisfacente non perché più vera o reale o essenziale o autentica, ma appunto, perché più soddisfacente, cioè più atta ad appagare il mio bisogno di dominio e di fruizione delle cose. (44)

di modo che anche la breve escursione in campo epistemologico non manca di ricondurre l'azione umana nell'ambito totalitario della morale.

Logo e dialogo

Con "Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza" (1950), Calogero riprende, dal suo soggiorno londinese, la riflessione filosofica complessiva, una volta consegnata alle "Lezioni di filosofia" quella che potremmo definire la sua dottrina.

Ponendosi la questione della possibilità o meno di fondare l'etica sulla coscienza, Calogero apparecchia una versione classica di dialogo tra possibili interlocutori, rispettivamente interpreti dello spirito dogmatico, scettico e critico, pervenendo ben presto alla definizione di metodo secondo cui l'unico e indiscutibile è quello di dover accettare la discussione. Riguardo a questo assunto di partenza Bobbio non si esime da alcune puntualizzazioni

Secondo Calogero si deve discutere perché la discussione è indiscutibile, cioè è l'unica cosa su cui non posso ammettere che si discuta. Ma *dover* discutere significa almeno due cose: significa che non si può non discutere, cioè che alla discussione siamo *necessitati*; oppure che abbiamo il dovere morale di discutere, cioè che alla discussione siamo *obbligati*. Gli argomenti addotti ci farebbero piuttosto propendere per il primo significato. (45)

...se così fosse, nota Bobbio, Calogero sarebbe in disaccordo con se stesso, poiché tutta la sua filosofia si sforza di dimostrare che da necessità a moralità non c'è passaggio, tant'è che sostiene l'obbligatorietà della discussione, ma...

Dunque delle due l'una: o la discussione è una necessità e allora la proposizione principale – l'indiscutibile è il dover discutere – ha senso, ma non serve ai fini della fondazione della legge morale, o la discussione è un dovere morale, e allora l'indiscutibilità non è il presupposto di quel dovere, ma la conseguenza. Insomma l'indiscutibilità della discussione può essere una prova della necessità umana del dialogo, non un argomento per fondarne la doverosità, che anzi solo la doverosità della discussione ne pone altresì la sua incrollabile indiscutibilità" (46)

Al di là di questa difficoltà (che viene individuata come tipica del procedere speculativo a-prioristico [Anselmo, Cartesio, ecc.]), che non va, a parer nostro, amplificata (pur riproponendo le note questioni riguardo alla pretesa di autofondazione dell'etica), Calogero compara il principio del *logo* con quello del *dialogo* e, coerentemente con la negazione di qualsiasi verità universale cui far riferimento, il *logo* è assolutamente soggettivo e passa quindi in subordine al principio stesso del *dialogo*, poiché la volontà d'intendere precede la possibilità di tener conto dell'opinione altrui. Da qui deriverebbe l'imperativo "*Comprendi gli altri come vuoi esser compreso tu*" (47) che, seppur mutuato, dal comandamento evangelico ("Fai agli altri quello che desideri sia fatto a te"), non mantiene nessun carattere utilitaristico, ma fonda un processo etico-conoscitivo di apertura e comprensione dell'opinione altrui.

Non essendo più al servizio di qualsivoglia *logo*, il soggetto trova quindi il suo *ubi consistam* nel confronto dialogico che solo può donargli quell'autonomia di kantiana memoria, ben diversa dall'autarchia (solipsistica) cui lo relegherebbe l'adesione ad un *logo* (anche solo personale) da promuovere (anche attraverso uno pseudodialogo), autonomia, peraltro, individuale, perché se appartenesse alla sola ragione universale riporterebbe il soggetto all'eteronomia e quindi all'acquisizione naturalistica delle norme al di fuori di se stesso.

Pur procedendo, più o meno consapevolmente, sulla strada di evidenti concessioni al realismo, Calogero non si discosta dalle sue consuete modalità di ragionamento e ripropone in modo simile alla questione dell'”indiscutibilità della discussione” quella della “libertà di coscienza”

Siamo ora in grado d'intendere come il principio della libertà di coscienza possa apparire da un lato come la negazione più radicale di ogni criterio pratico e in conclusione di ogni moralità, e, dall'altro, come un ideale etico esso stesso, che nessuna dottrina morale potrebbe mai avere il coraggio di eludere. (48)

Al di là della professione di fede illuministica sull'incoercibilità delle coscienze, Calogero pare far propria la posizione relativistica sostenuta dalla dimensione coscienziale, ma subito dopo, quando precisa che altra è la “libertà di pensiero” dalla “libertà dal pensiero” (49) in cui si anniderebbe l'agnosticismo (relativismo?), riemerge la forte impronta etica che, implicitamente, porta a pensare ad una convergenza necessaria verso un nucleo condiviso per quanto infinitamente rimandabile che si connaturerebbe tuttavia inevitabilmente come *logo*.

Dalla costruzione etica di un'opinione personale sempre pronta al confronto con l'opinione altrui, si passa senza strappi alla questione, già politica, del consenso/dissenso, che viene tuttavia posta nell'ottica del dissenso da una verità (data o logica) e del consenso come produttore di verità; il perdurare del dissenso anche rispetto ad una verità scaturita da consenso, comporta l'introduzione della logica della maggioranza, valida, tuttavia, solo nel caso dell'unanimità sul sistema di votazione (visto quasi come garanzia sanante il vulnus del perdurante, probabile dissenso).

Come abbiamo già potuto notare (cfr. p. 95 e seguenti), il passaggio dall'etica alla politica è segnato in Calogero da una sorta di allentamento pragmatico che viene inteso come necessario a salvare quanto possibile dell'intento etico, evitando le conseguenze negative di un'applicazione cieca e rigida; le modalità con cui tale passaggio trova la sua realizzazione rientrano a pieno titolo nella pratica del dialogo, l'unica ad essere abilitata per la funzione di trasferire principi etici ad azioni giuste...

Ecco dunque la necessità di una continua integrazione, tra la mia autonoma nozione di ciò che è categoricamente imperativo nel mio dovere, e il mio storico intendimento di quel che per ciò mi chiedono gli altri: due momenti ciascuno dei quali è necessario all'altro, perché mentre il secondo non è che l'attuazione del primo, quel che accade nel secondo non è per ciò previsto nel primo. (50)

Se da un lato allora la filosofia del dialogo offre una prospettiva positiva di costruttiva collaborazione intersoggettiva, dall'altro pare riproporre la distinzione canonica tra teoria e prassi, attribuendo all'etica la responsabilità di fornire contenuti all'azione dell'uomo e alla politica i modi di rendere poi compatibili quei contenuti.

Ma, al di là di ciò, l'ambizione forse più autentica di Calogero filosofo del dialogo consiste nel tentativo di scrivere una parola determinante all'interno della filosofia del soggetto, nata con la modernità, con lo spostamento del suo baricentro dall'*io* al *tu*; l'intento, implicitamente dichiarato, è quindi forse quello di individuare nell'*altro da noi* il nucleo centrale di una riflessione che superi in chiave etica (ma anche speculativa) l'esito sterile del processo filosofico che da Cartesio conduce a Gentile. Fatto salvo il principio soggettivo della realtà (il solo filosoficamente sostenibile), Calogero pensa che l'unico modo per dare respiro e prospettiva alla filosofia consista nello spostamento dell'attenzione del soggetto da se stesso all'altro.

Le implicazioni di un passo del genere sono particolarmente significative (basti pensare che un ragionamento del genere può essere considerato il nodo centrale della morale evangelica), anche se si trattasse di un semplice espediente tecnico di sopravvivenza filosofica, cosa che sicuramente per Calogero non è. La filosofia del dialogo si presta quindi ad un'interpretazione minimalista, che la relega a semplice appendice metodologica di quanto sostenuto in precedenza dall'autore in sede

etico-politica, come ad una lettura a più ampio raggio che va ad interessare l'intera impostazione filosofica adottata, nel senso dell'individuazione di un sistema in grado di dare risposta alla questione del rapporto tra filosofia e realtà.

Detto ciò va tuttavia rilevato come il tono dell'argomentazione calogeriana resti piuttosto sommo e tutto interno al ragionamento etico-politico anche quando, ad esempio, si esamina il tema della tolleranza e si noti come lo spirito tollerante (dogmatico, indifferente o relativista) non corrisponda all'autentico spirito del dialogo, che pure viene innalzato a vertici assoluti quando si sostenga che la "crisi della ragione" non sarebbe che la "crisi del dialogo", in quanto solo il *dialogo* permette la coerenza del *logo*.

Dialogo che, per la sua intima natura laica, è naturalmente il più adatto a regolare i rapporti tra stato e chiesa o, meglio, (con tipico understatement britannico) tra uomini di stato e uomini di chiesa, i primi garanti di libertà, i secondi piuttosto atti a vivere le loro convinzioni che a convincere gli altri. Dialogo che si esprima al di fuori di ogni confessionalismo (anche di stato), perché il confessionalismo si mantiene lì dove gli uomini hanno necessità di confessare conformisticamente un loro credo politico o religioso per ottenere ciò di cui hanno bisogno.

A conclusione della sua fatica Calogero si pone naturalmente la domanda se tutto ciò non abbia portato semplicemente ad proporre un *logo del dialogo* da opporre ad altri loghi, ma è nell'adesione mai assoluta al proprio logo e nella simmetrica impossibilità di un'opposizione totale al logo altrui che, a suo dire, si esce dalla eventuale difficoltà e dal pericolo di una eccessiva banalizzazione: *Se il cogito ergo sum è la situazione del logo, il tecum loquor ergo es è la situazione del dialogo* (51). Calogero insomma sostiene come il logo, considerato originariamente a se stante ed esterno al soggetto umano nell'epoca bimillenaria dell'ontologia metafisica, quindi posto all'interno del soggetto dal cogito cartesiano, vada ora collocato dal soggetto nell'altro, producendo così un riposizionamento in grado di portare al raggiungimento di mete altrimenti impossibili.

Intorno alla filosofia del dialogo

In una successiva edizione di "Logo e dialogo" ("La filosofia del dialogo", 1962), Calogero raccoglie alcuni scritti sparsi che hanno la funzione dare preciso riscontro al *dialogo*, inteso come crocevia inaggrabile della filosofia. Nella situazione matura, che la filosofia sta da tempo attraversando, il *dialogo* non è semplicemente una forma debole, una sorta di filosofia dolce a cui, dopo i terribili traumi del secolo, sembri opportuno affidarsi, con l'obiettivo dichiarato di evitare gli errori del passato, per mezzo di un processo di deresponsabilizzazione della filosofia; si tratta piuttosto di una proposta forte che attribuisce al *dialogo* il carattere di fondamento.

Calogero non si nasconde il fatto di recuperare il carattere socratico della filosofia e si propone un difficile equilibrio che, se nega recisamente la dialettica platonica, non si appiattisce nemmeno sulle posizioni dei sofisti. A differenza di Protagora, Socrate e Platone, noi abbiamo alle spalle secoli di filosofia moderna che hanno dato il giusto risalto al soggetto, attuando una prima rivoluzione copernicana, ora si tratta di capire che il soggetto da solo isterilisce – come ente speculativo prima ancora che morale – e che, di conseguenza, trova nuova linfa solo dalla valorizzazione dell'alterità. Calogero non nega l'apporto idealistico presente nell'intuizione fondamentale (fichtiana, più che hegeliana, in linea, del resto, con la lettura italiana dell'idealismo tedesco) che è il soggetto a creare la realtà e la fa sua sostenendo come il soggetto nell'altro non debba limitarsi a cogliere l'aspetto oggettivo, bensì accogliere quello soggettivo.

Ancora una volta il superamento del naturalistico “amor di sé” viene individuato come chiave di volta per il progresso filosofico del soggetto (basti riandare a pensatori tra loro distanti, come Spinoza o Schopenhauer, che ne fanno un architrave della loro filosofia), un progresso in cui è difficile distinguere il carattere conoscitivo da quello morale e nel quale Calogero trova confermata la sua convinzione, per certi versi, integralistica della filosofia.

Si vuol dire insomma che per il nostro autore la filosofia del dialogo non è assolutamente frutto di arrendevolezza, di disarmo filosofico nei confronti del secolo, né, meno che mai, intrappamento conformistico in una formula annacquata buona per tutte le stagioni, ma è invece l’approdo speculativo di un ragionamento trentennale che incorpora e motiva liberalsocialismo e riformismo politico.

E’ in questa prospettiva che, ad esempio, viene risolto il problema del rapporto tra l’esigenza di una verità unica e condivisa e quella di comprendere la verità altrui, senza cadere rispettivamente nel dogmatismo o nel relativismo; si tratta di accordare valore assoluto non alla verità in sé bensì al dovere di riconoscerla, facendo coincidere il piano della verità con quello della persuasione, l’unico in cui la verità e le verità possono coesistere, rendendo compatibili così anche verità e libertà. Quanto all’altro da noi, con cui l’intera partita della filosofia viene giocata, Calogero, usando il termine evangelico *prossimo* (che ci rende il senso della realtà contingente, senza andar troppo lontano), ci dice come possa assurgere a “ideale regolativo” (52) e, insieme, da trascendente, in modo da ottenere la trascendenza di Dio attraverso la trascendenza dell’altro, fermo restando che l’esistenza dell’altro dipende sempre dalla scelta del soggetto e dalla sua libertà di fondare o meno la moralità.

Posizioni e prospettive che spesso comportano l’esigenza di rivedere punti di vista ampiamente noti quali, ad esempio, i ragionamenti di Feuerbach sulla proiezione del soggetto in dio che Calogero sostiene con il passaggio alla trascendenza del soggetto da se stesso attraverso il riconoscimento morale dell’altro in un ribaltamento del concetto evangelico (e platonico) per cui non perveniamo al prossimo tramite Dio ma a Dio tramite il prossimo. Calogero tuttavia rimane fedele alla rinuncia del soprannaturale e non solo per la sostanziale fedeltà alla sua formazione nell’ambito dell’immanentismo attualista ma anche e soprattutto per la sua convinzione che solo da tale rifiuto derivi la cifra morale dell’autentica religione volta a finalità etico-civiche per la comunicazione nella comunità degli esseri umani; posizione questa che apprezza esplicitamente in Dewey (53), ma che sappiamo essere di Sartre e, forse vagamente prefigurata dallo stesso Kant.

Eppure, quando si insiste sul punto che la “volontà di dialogo” è la radice ultima di tutto ciò che può apparirci valido nel mondo, non è facile che gli ascoltatori compiano lo sforzo necessario per comprendere tale capovolgimento della prospettiva tradizionale circa il rapporto di fundamentalità che intercorre fra l’etica e la metafisica. E’ tanto più comodo continuare a credere che la “filosofia del dialogo” non sia che un “invito al dialogo”, una gentile manifestazione di urbanità conversante! (54)

Parole dolorose che denunciano (in una conferenza sul principio del laicismo tenuta ad una riunione degli “Amici del Mondo”, il 19 aprile 1959 e quindi pubblicata nel volume “A trent’anni dal Concordato”, Firenze, ’59) la sostanziale sottovalutazione della *filosofia del dialogo*, derubricata a confronto fra metafisiche, anziché a fondamento etico della nuova filosofia. Calogero tuttavia non demorde e in ripetute occasioni non manca di promuovere il suo punto di vista come testimoniano gli interventi di Bruxelles, Zurigo e Palermo, fra il ’58 e il ’60, diligentemente riportati nel volume suddetto.

In una nuova edizione de “La scuola dell’uomo” di qualche anno precedente, Calogero raccoglie, in un’apposita appendice, ulteriori scritti dei primi anni ’50 tra i quali alcuni riguardanti la filosofia del dialogo.

Partendo dal presupposto dell'intima essenza intollerante di qualsiasi fede, Calogero giudica il liberalismo come il luogo del dubbio e, poiché anche il dubbio deve fondarsi, luogo del dubbio sui fondamenti, che non vengono, appunto, negati. Essere liberali significa quindi mettere in discussione con il mio interlocutore i miei convincimenti che non lo vedono d'accordo (poiché solo sulle discordanze si può discutere): questa disponibilità dev'essere radicale per funzionare poiché tutto deve poter essere discusso (affinché ogni *logo* possa diventare *dialogo*) e questo è il motivo fondamentale per cui la vita meriti di essere vissuta (come già insegnava Socrate).

Ma il dialogo per essere autentico deve risultare dal confronto di coscienze, non da quello delle idee, né, tanto meno, da quello di verità; non si tratta quindi di dialogare con la pretesa che da tesi opposte si pervenga poi ad una sintesi superiore (come vuole la dialettica idealistica), lo *spirito del dialogo* non informa quindi una qualsiasi teoria del dialogo ma consiste nella totale, profonda, sincera disposizione a mettersi in gioco, senza preconizzare fini ulteriori al dialogo stesso. Non esiste un'inconcludenza del dialogo perché il dialogo è l'unica possibilità di convivere senza sopraffarsi, tant'è che quando le comunicazioni si interrompono la parola passa alle armi, che parlano in nostra vece e che sono notoriamente sorde. In conclusione:

Insomma: offriamo ad ognuno il dialogo e facciamo di tutto perché esso davvero si realizzi, pure adottando insieme le necessarie precauzioni contro ogni eventualità di una sua improvvisa e totale rottura. Ma non chiediamo ai nostri interlocutori che prevedano di essere influenzati senz'altro, e di assistere alla nascita di una nuova verità comune. E' verosimile che essa nasca e, se nascerà sarà bene. Ma essa sarà, in ogni caso, solo un risultato del dialogo e non la ragione del fatto che si debba comunque dialogare. (55)

Nell'articolo "Il futuro e l'eterno" del novembre 1969 (pubblicato su "La cultura", rivista di cui aveva assunto la direzione dal '63), Calogero si interroga sulla possibile esistenza di un assoluto, nella sua versione temporale dell'eternità, a partire dalla celebre affermazione crociana riguardo al futuro della libertà garantito dalla sua eternità. Proseguendo con il suo ragionamento, il filosofo messinese ricorda come negli anni '30 il ricorso all'eternità (della libertà) potesse apparire un espediente consolatorio di derivazione hegel-vichiana, atto a voltare il viso dall'altra parte di fronte alla dittatura fascista; spingendosi invece agli anni '60 Calogero afferma che "*se allora difendevamo il rischio e l'impegno del futuro contro la contemplazione dell'eterno, oggi, al fine di non lasciarci travolgere dalle sole incertezze del presente, non dobbiamo dimenticare che c'è anche l'eterno.*"(56), dando il segno di un malessere uguale e opposto rispetto al rapporto osmotico fra futuro ed eterno, contingente e assoluto.

Rinnovandosi quindi - questa sì eternamente - la *questione del divenire*, Calogero sembra uscire infine dallo schema immanentista senza ricadere in quello metafisico delle verità eterne, promuovendo la filosofia del dialogo e facendo dell'indiscutibile l'assoluto della discutibilità: "*la perenne regola del dialogo scientifico non è altro che l'universale norma del mutuo intendersi, la quale è poi il fondamento di ogni etica, di ogni sistema di diritti e quindi di ogni organizzazione civile*"(56).

E' giocoforza, d'altra parte, che una volta individuato un assoluto si scopra il fianco alle confutazioni di merito, altrimenti messe in campo contro l'assenza di un qualsivoglia baricentro credibile del ragionamento filosofico...

A noi sembra che, se - com'è ovvio - la volontà del dialogo è volontà di sorpassare, col sottoporlo al dialogo, qualsiasi logo, ciò significa che esso non è racchiudibile né adeguabile ad alcun logo, che non sia quello che afferma per l'appunto, tautologicamente, siffatta situazione, ossia che la volontà del dialogo sovrasta "qua talis" ogni logo. Il che il Calogero - come abbiamo visto - afferma nel modo più vigoroso e insistito, salvo poi a contraddirvi allorché parla della volontà dialogica come del supremo dovere [Logo e dialogo, FI, 1950, p. 84]: con il che egli si trova a presupporre un logo giustificatorio di siffatta identificazione, ossia proprio quel "logo del dialogo" di cui pure ha riconosciuto l'illiceità. (57)

Pur muovendo queste obiezioni (peraltro fatte proprie anche da Bobbio [cfr. p.107]), Zeppi riconosce come, probabilmente, la filosofia del dialogo sia l'unica filosofia pienamente compatibile con la libertà e con la necessità di fondarla: in "Logo e dialogo" c'è infatti...

la preoccupazione di mostrare che l'altruista, ossia l'educatore all'altruismo è il contrario del predicatore, che paternalisticamente conculca e non già suscita autonomia (58) [...] E' soltanto in questa situazione di autonomia, è soltanto cioè – a patto di non appoggiarsi a nessun logo, ma esclusivamente alla volontà del dialogo, che l'altruismo è dialogico o liberale: altrimenti è necessariamente paternalistico. (59)

L'uomo dialogico rinuncia, bensì, a presentare dei logoi come indiscutibili, ma non già si inibisce di presentare dei logoi sottoposti al dialogo, e, parallelamente, promuove, bensì, l'incontro dei logoi e si astiene dall'innalzarne uno, conculcando gli altri, ma non già è alieno dal combattere senza quartiere quello fra i logoi che minacciasse di sostituirsi ad ogni altro. (60)

I tratti della filosofia del dialogo, pur derivando dallo sviluppo di un ragionamento unitario svolto nel corso di qualche decennio, hanno carattere originale tanto da prefigurare la possibilità di una proposta autonoma dal percorso che l'ha generata. In questo senso Calogero si impone come un interlocutore obbligato nei confronti di quelle etiche e filosofie di fine secolo che hanno nella comunicazione e nell'altruità il nucleo centrale dei loro interessi.

Questo aspetto della filosofia di Calogero resta in buona misura inesplorato, anche per la caratura nazionale entro cui si sono mantenuti i riflessi della sua opera, con l'eccezione offerta da Stefano Petrucciani di cui riportiamo l'incipit del contributo pubblicato nel collettaneo "Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale" e a cui rimandiamo senz'altro

Nel corso di un convegno sul tema *Rationality today* tenutosi alla fine degli anni '70 presso l'Università di Orrowa in Canada, Chiam Perelman, il noto studioso dell'argomentazione e della retorica, dopo aver ascoltato la realzione di Karl Otto Apel, gli chiese per quale ragione non avesse mai menzionato Calogero, che già in precedenza aveva sviluppato delle tesi per molti aspetti simili a quelle di Apel. La domanda restò senza risposta. Non mi pare inoltre che Apel, il filosofo che con Habermas ha elaborato quella prospettiva che di solito va sotto il nome di *Diskursethik*, abbia mai avuto occasione, neppure successivamente, di citare la calogeriana *Filosofia del dialogo*, che evidentemente dev'essere rimasta al di fuori del suo campo d'interessi. Credo però che Perelman avesse indubbiamente ragione quando attirava l'attenzione su alcuni evidenti punti di contatto tra la prospettiva calogeriana e quella di Apel. (61)

Note

- 1) Vedi P. Bagnoli, L'idea liberalsocialista in "Il Ponte", gen/feb 1986, p.35
- 2) De Luna, Giovanni in AA.VV. I dilemmi del liberalsocialismo, Roma, 1994, pp.156-57
- 3) De Luna, Giovanni, op. cit. p.162
- 4) Calogero, Guido, in Liberalsocialismo n.1, gennaio '46, p.3
- 5) Calogero, Guido, op. cit. p. 35
- 6) Calogero, Guido, op.cit. p. 27
- 7) Calogero, Guido, op. cit. p.41
- 8) Urbinati, Nadia, in Dilemmi del liberalsocialismo, Roma, 1994, pp. 224-25
- 9) Calamandrei, Piero, in Liberalsocialismo, pp. 17-18
- 10) Calamandrei, Piero, in Liberalsocialismo, p. 20
- 11) Calamandrei, Piero in Liberalsocialismo, p. 23
- 12) Bobbio, Norberto, Il pensiero politico in Barile Paolo (a cura di), Piero Calamandrei. Ventidue saggi su un grande maestro, Milano, 1990
- 13) Bobbio, Norberto, op. cit. p. 213
- 14) Calogero, Guido, in "Il Ponte", n. 8, 1951, p. 901
- 15) Calogero, Guido, Lettera sulle elezioni inglesi (29 X '51), in "Il Ponte", n. 11, 1951, pp.1431-32
- 16) Calogero, Guido, op. cit. pp. 1432-33
- 17) Calogero, Guido, op. cit. pp. 1434-35
- 18) Calogero, Guido, Lettera dall'Inghilterra (29 III '52), in "Il Ponte", n. 5-6, 1952, pp. 526-27
- 19) Calogero, Guido, op. cit. pp. 528-29
- 20) Calogero, Guido, Lezioni di filosofia, Etica Giuridica Politica, Torino, 1946, p. 309
- 21) Calogero Guido, op. cit. pp. 349-50
- 22) Calogero, Guido, op. ci. P. 355
- 23) Calogero, Guido, Difesa del liberalsocialismo e altri saggi, Milano, 1972, p. 301
- 24) Calogero, Guido, op. cit. p. 308
- 25) Calogero, Guido, op. cit. p. 336
- 26) Calogero, Guido, op. cit. p. 339
- 27) Calogero, Guido, op. cit. p. 341
- 28) Salvemini, Gaetano, Lettere dall'America 1944/46, p.230
- 29) Sbarberi, Franco, L'utopia della libertà uguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio, Torino, 1999 pp. 84-85
- 30) Sbarberi, Franco, op. cit. pp.90-91
- 31) Bobbio, Norberto, Autobiografia, Bari, 1997, pp.45-47
- 32) Calogero, Guido, Lezioni di filosofia, Etica Giuridica Politica, Torino, 1946, p. 3
- 33) Calogero, Guido, op. ci. p. 23
- 34) Calogero, Guido, op. cit. p. 56
- 35) Calogero, Guido, po. cit. p. 94
- 36) Calogero, Guido, op. cit. p. 104
- 37) Calogero, Guido, op. cit. p. 115
- 38) Calogero, Guido, op. cit. p. 200
- 39) Calogero, Guido, Eredità e sviluppo dell'idealismo in La conclusione della filosofia del conoscere, Firenze, 1960, pp. 261-62
- 40) Calogero, Guido, Di certe persistenti illusioni in op. cit. pp.294-95
- 41) Calogero, Guido, Leggendo Heidegger, in La scuola dell'uomo, Firenze, 1956, pp.242-43
- 42) Calogero, Guido, L'angoscia e la vita morale, testo di una conferenza tenuta a Ginevra nel '53
- 43) Calogero, Guido, Due note sul comprendere storico, la seconda riporta una conversazione (Roma, '53)
- 44) Calogero, Guido, Due note sul comprendere storico, in op. cit. p.297
- 45) Bobbio, Norberto, Su Logo e dialogo, Rivista di Filosofia, 1951, f.1, p. 79
- 46) Bobbio, Norberto, op. cit. p. 80
- 47) Calogero, Guido, Logo e dialogo, Milano, 1950, pp.55-56
- 48) Calogero, Guido, op. cit. p.87
- 49) Calogero, Guido, op. cit. p. 91
- 50) Calogero, Guido, op. cit. p. 105
- 51) Calogero, Guido, op. cit. p. 189
- 52) Calogero, Guido, La filosofia del dialogo, Milano, 1962, p. 200
- 53) Calogero, Guido, op. cit. pp. 217-242
- 54) Calogero, Guido, op. cit. p. 313
- 55) Calogero, Guido, La scuola dell'uomo, Firenze, 1956, p.282
- 56) Calogero, Guido, "Il futuro e l'eterno" in "La cultura", novembre 1969
- 57) Zeppi, Stelio, Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo, Firenze, 1960, pp. 198-9

- 58) Zeppi, Stelio, op. cit. p. 190
- 59) Zeppi, Stelio, op. cit. p. 194
- 60) Zeppi, Stelio, op. cit. pp. 208-09)
- 61) Petrucciani, Stefano, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl Otto Apel in Guido Calogero a Pisa fra la sapienza e la Normale*, Bologna, 1997

CONCLUSIONI

Un paese illiberale

Con la caduta del muro di Berlino e con la fine della cosiddetta prima repubblica nel nostro paese emersero alcune istanze riformatrici di chiara impronta liberale; la breve stagione dei referendum (1991-93), seppure per la via subordinata delle riforme elettorali, pareva imboccare con decisione la strada del riassetto politico-istituzionale di ispirazione anglosassone, con maggiore chiarezza e coerenza da quanto tentato dal riformismo craxiano nel decennio precedente.

La politica italiana si avviava di fatto al bipolarismo e all'alternanza di governo, accorpando le formazioni politiche in alleanze di destra e di sinistra e pensionando il vecchio centro e la logica della cooptazione al potere (centro-sinistra, solidarietà nazionale). Dopo i primi entusiasmi, dovuti alla ventata referendaria e alla decapitazione di buona parte della classe politica governativa da parte dell'azione della magistratura ("mani pulite"), il programma riformatore e liberale perdeva rapidamente slancio, sia per la tempestiva reazione frenante della politica, che si adattava, cautelandosi, alla nuova situazione, sia per le resistenze della società civile, abituata alle rendite di posizione di natura corporativa che un'effettiva liberalizzazione avrebbe travolto: al di là dei proclami altisonanti, gli italiani si scoprivano poco inclini al cambiamento e, soprattutto, digiuni di un pur minimo lessico liberale in cui paese legale e paese reale si specchiavano in perfetta simmetria, con l'eccezione di una sparuta pattuglia di riformatori velocemente emarginati.

La rapida evaporazione di quella breve stagione, che ha caratterizzato la prima metà degli anni '90 in Italia, suggerisce il sospetto che la sua effimera popolarità poggiasse su più di un equivoco, rafforzando la tesi dell'esistenza di un'anima visceralmente illiberale fortemente radicata nel nostro paese: con il senno di poi si può sostenere che sarebbe stato francamente sorprendente un esito diverso da quello che si è avuto a conferma del fatto che spirito e atteggiamento autenticamente liberali sono stati e continuano ad essere appartenenti ad un'esigua minoranza.

I motivi di questo fenomeno sono stati indagati da molto tempo e hanno tutti una loro plausibilità, dal carattere mediterraneo dell'Italia, alla presenza millenaria della Chiesa (con annessa mancata riforma religiosa e forte ritardo nella formazione di uno stato nazionale), dalla scarsa consistenza numerica e culturale della borghesia italiana, all'appartenenza all'Europa continentale (generalmente allergica al modello anglosassone come dimostrano anche la storia francese e tedesca). Resta peraltro indiscusso il fatto che, pur nelle sue necessarie varianti, il liberalismo è anglosassone o non è, chiarendo così che l'Italia post-unitaria e pre-fascista, notoriamente definita *liberale*, lo fu in modo assolutamente precario e imperfetto.

In estrema sintesi, dunque, si possono illustrare i summenzionati motivi: il confronto con l'Islam nel Mediterraneo, arricchente e propulsivo fino a Federico II, peggiorò vistosamente dopo l'avvio dei traffici oceanici e la formazione dell'impero ottomano, risucchiando il nostro paese in un'area di arretratezza economica e civile; la mancata riforma religiosa non favorì la svolta soggettivo/individualistica, che dava vita all'individualismo responsabile e coscienziale, producendo un individualismo sottrattivo e anarchiceggiante, qualunquistico e irresponsabile; il ritardo nell'unificazione politica ha perpetuato nella società il senso di estraneità nei confronti dello stato e l'ambiguità dei rapporti con la Chiesa; la formazione della borghesia liberale ottocentesca non ha goduto del respiro sufficiente a promuoverla classe politica come classe generale (nella vecchia concezione di Gaetano Mosca), distinguendosi in un'ala conservatrice e in un'ala progressista, limitandosi a difendere posizioni di casta e mantenendo in auge i vecchi regimi notabiliari; una volta unificatosi, il nostro paese ha mutuato da Francia e Germania forma statale e amministrativa nella consapevolezza (probabilmente realistica) di non poter ambire al modello britannico.

Modello francese e modello tedesco, rafforzati poi nell'asse franco-tedesco in questo ultimo cinquantennio di Unione Europea, hanno ulteriormente allontanato l'Italia dal mondo anglosassone,

facendo sì che il neoliberismo degli anni '80, inaugurato dalla signora Thatcher e da Reagan, suonasse come vuoto richiamo propagandistico. Pur facendo propria la distinzione crociana fra liberalismo e liberismo, non si può esagerare in questo senso, pena lo sdoganamento concettuale del liberalismo che, sottratto dalla sua origine storica (*laissez faire*), può diventare un lenzuolo sufficientemente ampio per coprire le realtà più diverse.

Sconfitta la vecchia classe nobile antiunitaria, organica all'Austria e allo Stato Pontificio, agrari e industriali italiani hanno trovato nel liberalismo la loro naturale collocazione e non hanno saputo conciliare la crescita e la modernizzazione del paese con la loro posizione preminente; per far ciò avrebbero dovuto possedere le qualità autentiche della classe dirigente, in grado di accompagnare e governare ordinatamente il miglioramento generale delle condizioni economiche e culturali del paese. Questo processo, pur faticosamente avviatosi, è sempre rimasto complessivamente insufficiente se misurato alla domanda che veniva dal basso e alla risposta che seguiva dall'alto, poiché la borghesia liberale e i governi che ne difendevano gli interessi mantenevano una concezione culturalmente e politicamente arretrata della gestione e del governo del paese, ritenendo naturalmente coincidenti la difesa degli interessi e dei privilegi di pochi con la promozione e l'evoluzione generali della società.

Questa sostanziale immaturità della borghesia italiana è la principale responsabile della profonda frattura esistente nel moto risorgimentale italiano (Cavour/Mazzini), riverberatosi poi nel perpetuarsi storico di due Italie concorrenti e parallele, una cinicamente realistica e l'altra ideologicamente possibile, che hanno accompagnato lo sviluppo della nazione. Seppure in termini differenti, anche Francia e Germania hanno conosciuto, nella loro storia otto-novecentesca, la contrapposizione e la composizione di anime diverse, fenomeno invece sconosciuto o drasticamente risolto da guerre civili, nel mondo anglosassone. Il tratto costitutivo della divisione ha quindi caratterizzato il processo unitario rendendo strutturale questa disarmonia e facendo del liberalismo la dottrina e la pratica domestica di una parte della nazione e non il terreno condiviso da tutti su cui governare il confronto delle diverse istanze.

Questo fatto di gravità estrema (indagato ormai vent'anni fa da un libro prezioso quanto misconosciuto [Carlo Tullio, Altan, Populismo e trasformismo. Saggio sulle ideologie politiche italiane, Feltrinelli, 1989, pp. XVII, 347]) ha avuto le sue necessarie conseguenze nei decenni successivi, rendendo oltremodo problematica la crescita e la maturazione di una nazione nel corso della sua modernizzazione.

Il fascismo tra continuità e rottura

Se la concessione del suffragio universale maschile aveva già in sé i germi del pensionamento del sistema notabiliare italiano, la grande guerra funse da spettacolare accelerazione di un processo ormai avviato; terminato il conflitto le masse che ne erano state coinvolte non potevano essere riconsegnate alla loro atavica emarginazione e l'Italia si avviava così alla società di massa in modo confuso e tumultuoso in un confronto sostanzialmente compromissorio tra vecchio e nuovo.

Se le gerarchie sociali e il potere economico restavano nelle vecchie mani, la politica archiviava il notabilato oligarchico e si avviava a forme di democrazia illiberale (come scarsamente liberale era stata l'epoca post-unitaria): invece di procedere alla democratizzazione del sistema oligarchico liberale (attraverso l'uso ordinario del suffragio universale e del sistema parlamentare) il fascismo coinvolgeva le masse post-belliche sospendendo l'ordinamento liberale ottocentesco, dilatando la capillarizzazione del partito unico e conducendo infine il paese alla dittatura. Una gestione ottusa e classista del liberalismo (libertà per pochi) provocava l'abbandono di un sistema

non condiviso e l'emancipazione delle masse, dal loro stato di abbandono, per mezzo dell'irregimentazione sotto la guida carismatica di un capo.

La perdita della libertà veniva avvertita da minoranze elitarie ampie e articolate ma la massa degli italiani, storicamente esclusi dal moto risorgimentale come dai decenni successivi, non ne sentiva la mancanza; d'altra parte il tratto accentuatamente conservatore se non reazionario del liberalismo italiano aveva sempre professato la necessità della libertà per pochi per garantire ordine e armonia nella nazione (oltre a mantenere intatti i privilegi delle classi abbienti), evitandole squilibri e fughe in avanti. A cavallo del secolo non erano mancate spinte democratizzanti, specialmente nella legislazione scolastica e nelle aree più moderne e industrializzate del paese, ma si erano dimostrate culturalmente subalterne al sud agrario e semif feudale.

Una volta individuato nel positivismo europeizzante e modernizzante l'obiettivo da sconfiggere, la battaglia culturale della "Critica", inaugurata da Croce e Gentile, fu condotta fino in fondo, dando vita ad una riforma scolastica con intenti sociali così arretrati da costringere il governo fascista ad ammorbidirla con interventi successivi.

Parafrasando Gramsci, si potrebbe sostenere che anche il fascismo fu una rivoluzione mancata, nel senso che il suo avvento fu dovuto piuttosto ad un insieme di patteggiamenti politico-istituzionali (testimoniati in modo evidente alla caduta del regime vent'anni dopo) che ad una vera e propria sovversione degli ordinamenti; la successiva progressione illiberale (e liberticida) e la fascistizzazione dello stato avvennero con l'assenso delle classi dirigenti e della monarchia, che non riuscì, alla resa dei conti, a separare il suo destino da quello del regime. Risulta allora piuttosto problematico l'uso del consueto schema continuità/rottura qualora venga applicato al passaggio pilotato tra regime liberale e regime fascista e il fatto di abbracciare l'una o l'altra tesi comporta l'affermazione di interpretazioni contrastanti.

Volendo tener conto della griglia aristotelica, frusta quanto si vuole ma pur sempre utilizzabile, la crisi del regime liberale (oligarchico), a causa del suo insufficiente rinnovamento, porta ad un allargamento espansivo di carattere democratico che, per non cader nell'anarchia (oltre che per lasciar intatti gli equilibri economici) si avvia prestamente alla tirannia. Il passaggio (e la rottura) quindi c'è stato ma sembra attribuibile piuttosto alla causa scatenante della guerra che al fascismo in sé, fascismo che, invece, nell'ottica della continuità garantisce il mantenimento degli equilibri economici e sociali.

L'insistenza di Gentile (e l'iniziale possibilismo di Croce) sul fascismo come superamento del liberalismo risente evidentemente di una lettura del genere, una lettura di carattere eminentemente continuista, ancorché progressivo, mentre la successiva dissociazione di Croce pare recuperare preoccupazioni di casta, socialmente regressive, pur impegnandosi nella battaglia (ideale) per la libertà: le posizioni divaricantesi dei due maestri del neoidealismo portano, com'è noto, Gentile all'adesione coerente con la RSI e Croce al tentativo restauratore, che bolla il fascismo come parentesi (accidentale e di rottura) nella continuità del liberalismo. La drammatica sconfitta di Croce e Gentile (anche se la tragedia doveva riguardare solo il secondo) e delle loro interpretazioni storico-politiche testimonia l'erroneità delle loro posizioni entrambe estranee alla liberal-democrazia, quella di Croce perché socialmente conservatrice, quella di Gentile perché nemica della libertà individuale.

Una volta sconfitto il positivismo democratizzante, minoritario fra le elites culturali del paese, la dialettica politica si limitava allo scontro tra i fautori della conservazione del modello ottocentesco (liberal-conservatori) e modernizzatori illiberali (nazionalisti e fascisti); la liberal-democrazia di matrice positivista conduceva stentata esistenza tra le file del riformismo socialista, minoritario e fortemente osteggiato dal massimalismo interno e, poi, dai comunisti. A ben vedere, dunque, lo scontro tra progressismo e conservatorismo si consumava interamente all'interno di un sistema di valori e di un quadro politico di riferimento patentemente illiberale.

Attualismo e liberalsocialismo

La sconfitta del progressismo positivista, impegnato nel graduale passaggio dal liberalismo ottocentesco alla democrazia liberale moderna, attraverso la scolarizzazione e l'emancipazione della plebe, si consuma sul piano filosofico tramite l'affermazione del neoidealismo.

Rifacendosi ai suoi maestri, Giovanni Gentile individua nell'idealismo tedesco un percorso parallelo alla tradizione spiritualistica italiana (Rosmini, Gioberti) e già tutto presente nella filosofia di Vico; associatosi quindi a Croce, Gentile ignora l'illuminismo italiano di cui il positivismo, scienziato e materialista, è l'erede diretto. Se una certa tendenza riduzionista e l'eventuale deficit di *esprit* del positivismo produceva in Francia la soluzione accattivante e moderna del bergsonismo, in Italia si affermava invece una linea culturalmente reazionaria che si impegnava dichiaratamente ad ostacolare il processo in atto di democratizzazione culturale e politica.

L'operazione inaugurata da Croce e Gentile raggiungeva infine i suoi obiettivi sia per la qualità culturale della proposta, sia perché oggettivamente fiancheggiatrice delle forze più retrive e degli interessi maggiormente consolidati nel paese. Se questo disegno appare facilmente riconoscibile nell'opera di Croce (come nella sua revisione della dialettica hegeliana, che toglie incisività all'idealismo), le cose vanno in modo alquanto diverso in Gentile.

Formatosi nell'ambito dell'idealismo soggettivista degli hegeliani italiani, Gentile sviluppa questa prospettiva filosofica in chiave attualistica, nella volontà di depurare definitivamente l'idealismo da ogni residuo metafisicizzante e dando un indirizzo progressivo alla sua proposta. Se allora il liberalismo ottocentesco poteva essere l'interfaccia dell'idealismo hegeliano, l'attualismo vede nel fascismo il superamento di una fase storica compiuta, tramite l'abbandono del parlamentarismo e del pluripartitismo e la tensione verso lo stato etico: intimamente progressivo, il gentilismo sposa e accentua il disprezzo hegeliano per la concezione intellettualistica della libertà e nega conseguentemente valore alla libertà individuale (anche di pochi privilegiati).

Guido Calogero, muovendosi all'interno di questo quadro di riferimento, matura nel corso degli anni '30 una crescente coscienza civile (del tutto coerente all'attualismo) che lo porta all'antifascismo e alla rottura con Gentile; questa maturazione procede di conserva con una revisione filosofica dell'attualismo stesso (in odore di solipsismo) che porta alla negazione filosofica di qualsiasi autonomia della conoscenza dalla pratica. Stigmatizzata la profonda involuzione del fascismo (scaduto nella dittatura personale di Mussolini), Calogero si impegna in una sistematica riflessione sulla libertà, confrontandosi con Croce, campione riconosciuto dell'antifascismo domestico. La libertà, tuttavia, non va disgiunta per Calogero, dalla giustizia con la quale coincide, qualificandosi, in un orizzonte che, assieme a Capitini, definisce liberalsocialista.

Il confronto con Croce resta sterile e, se Calogero non manca di denunciare il conservatorismo che si annida nella difesa di una libertà senza aggettivi e non assimilabile alla giustizia da parte del filosofo napoletano, Croce non tarda a riconoscere nelle posizioni di Calogero la mala pianta dell'attualismo e il suo carattere di eresia idealistica antiliberale.

Contemporaneamente Calogero caratterizza eticamente il suo soggettivismo evitando insieme sia la deriva misticheggiante e solipsistica dell'attualismo gentiliano, sia la rincorsa allo stato etico che denuncia, in termini universali, gli stessi limiti del soggetto gentiliano: nell'ambito, dunque, dei due soggettivismi Calogero spinge il soggetto verso la dimensione individuale laddove Gentile insiste in quella universale (stato), fermo restando che per entrambi individualità e universalità coincidono nel soggetto. E' probabilmente su questo versante che Calogero sente l'esigenza di un profondo ripensamento sulla libertà, problema che Gentile risolve nel collettivismo universale dello stato.

Punto di equilibrio e snodo centrale dell'intera problematica, il liberalsocialismo diventa quindi l'esito di una revisione attualistica e, insieme, un programma politico postfascista per le giovani generazioni e per l'Italia che verrà: il continuismo gentiliano tra liberalismo e fascismo si ripropone in Calogero tra fascismo e liberalsocialismo, poggiando, in ultima analisi, su una visione che premia, nella sua dialettica interna, un processo filosofico che va da Aristotele ai giorni nostri.

Il fatto che l'antifascismo di Calogero sia un postfascismo non rende tuttavia la sua posizione più debole, né relativizza il deciso carattere della sua opposizione al regime, che va combattuto per il suo intrinseco fallimento e non per la fallacia delle sue posizioni originarie; il labile confine che separa l'antifascismo di Calogero dal fascismo frondista e critico, resta tuttavia netto proprio in grazia alla riflessione liberale, lasciata definitivamente alle spalle da Gentile, dal fascismo di sinistra (e dalla sinistra illiberale). La riflessione a valle del fascismo sulla libertà e sul soggetto individuale consente a Calogero due risultati in apparente contraddizione, il fatto cioè di potersi richiamare ad un antifascismo distinto da quello pre-fascista (crociano e socialista), che lo porterà all'azionismo, e, nello stesso tempo, al mantenimento di una posizione liberale (ancorché socialista) che lo terrà lontano dai comunisti.

E' quindi il tratto individualizzante del soggettivismo calogero il principale responsabile dell'originalità della posizione politica del filosofo messinese, come della fisionomia della sua riflessione filosofica. Le ascendenze idealistico-attualistiche di Calogero provocano il mantenimento di radicate riserve in tutti coloro che ne hanno studiato il pensiero politico, il fatto che l'altro da me non sia che una proiezione soggettiva ha comprensibilmente alimentato resistenze e sospetti; va tuttavia detto che per Calogero la prospettiva soggettivista è un prerequisito a ben guardare poco condizionante anche se speculativamente indigesto e, del resto, il presupposto soggettivista, pur nei più diversi contesti, è decisamente maggioritario nel pensiero continentale del '900. Solo guardando agli altri come a noi stessi possiamo peraltro introdurci nell'etica e solo passando dall'abnegazione (cristiana), che porta alla neutralizzazione e al sacrificio sterile del soggetto (qualora non incontri un suo pari), alla persuasione e alla coercizione, si può delineare un percorso e un progetto di fondazione etica della politica.

Riformismo e terza via

L'accusa calogeriana all'attualismo come solipsismo non si limita a denunciarne il pericolo di sterilità e inconsistenza ma a rifiutare del pari la prospettiva dello stato etico, in cui il soggetto individuale trova la sua affermazione attraverso la sua negazione; ponendosi nella prospettiva della valorizzazione del soggetto individuale in quanto unica realtà, Calogero apre oggettivamente, all'interno della tradizione idealistica, alla possibilità di una fondamentale rivalutazione dell'individuo, che ci potrebbe riportare addirittura al nominalismo medievale.

A conclusione di un percorso plurisecolare che lo precede, l'idealista-attualista Calogero, proclamando il soggetto come unica realtà (invece che un accidente residuale e resistente), si accoda a Roscellino, Abelardo e Occam, che ne facevano l'unità di base insopprimibile e insuperabile di ogni ragionamento filosofico, rifiutandone la derivazione da qualsivoglia "principio di individuazione" metafisico. D'altra parte le ideologie totalitarie del '900 si incaricavano di dimostrare come lo stato universale e universalizzante finisse poi col coincidere tragicamente con un capo carismatico in cui si individuava: Calogero aveva dunque buon gioco a dimostrare come l'assenza di libertà individuale conducesse il fascismo al mussolinismo.

Se questo è dunque il percorso interno del liberalismo liberalsocialista di Calogero, l'esigenza etica della giustizia non può che confondersi con quella della libertà in un *unicum* che il filosofo

messinese vede nitidamente, disperandosi di fronte alle resistenze di Croce; l'esperienza azionista gli dimostra d'altronde quando arduo sia il passaggio dal piano teorico-intellettuale a quello della pratica politica, dove anche il ragionamento più illuminato trova spesso difficoltà insormontabili.

L'apprendistato politico post-bellico, che Calogero affronta non senza ambizioni ma ugualmente con grande umiltà, riposa sulla fiducia che il popolo italiano posseda una profonda cultura liberale, fiducia che l'affermazione di DC e PCI smentirà platealmente; poggiando su questo presupposto (illusorio), Calogero vedrà la perfetta identità fra liberalsocialismo e terza via, intesa dialetticamente come sintesi (o attualisticamente come autoctisi) di liberalismo e socialismo.

Intellettuale fra intellettuali, Calogero non aveva assolutamente il polso della situazione e, d'altra parte, era abbastanza fantasioso immaginare che, dopo due regimi illiberali (quello post-unitario notabile [libertà per pochi] e quello fascista [nessuna libertà]), gli italiani potessero desiderare ciò che non avevano mai conosciuto e che sperimentavano per la prima volta come un prodotto di importazione americana.

Collocatosi nell'area laica e progressista, Calogero, anche in grazia ad un prolungato soggiorno londinese, si confrontava con la liberal-democrazia britannica. A onor del vero la lettura di Mill aveva preceduto l'incarico in terra britannica, come testimoniano alcuni articoli pubblicati nel primo dei due numeri in cui consistette la stentata esistenza della rivista "Liberalsocialismo", fondata nel '46; l'avvicinamento al pensiero inglese è quindi frutto sia dell'interesse condiviso (ad esempio con Calamandrei) in una certa area per il laburismo e il socialismo liberale inglese, sia delle maturazioni filosofiche intorno all'irriducibilità/insuperabilità dell'individuo, su cui la tradizione anglo-sassone vantava un indubbio primato.

Come in Gran Bretagna anche in Italia l'area borghese-progressista rappresentava il terreno proprio del liberalsocialismo, se non che mentre al di là della Manica la liberal-democrazia coincideva con la dimensione condivisa della politica stessa, in Italia il progressismo liberale godeva di un riscontro elettorale residuale e interessava cerchie ristrette di intellettuali e liberi pensatori non prive di un certo snobismo. Il passaggio dal liberalsocialismo al riformismo radicale e laico era praticamente nelle cose ma il pensionamento del liberalsocialismo (pensionamento che Calogero non accetterà mai, per quanto poteva riguardarlo), che veniva inteso come una formula attardatasi a miscelare ricette politiche pre-fasciste, non apriva certo a prospettive molto più incoraggianti in ambito riformistico.

Se sul piano politico il passaggio dal liberalsocialismo al riformismo si presenta abbastanza naturale, su quello teorico le cose sono un po' più complicate: come può, in buona sostanza, un'impostazione etico-idealistica della politica confluire nella prospettiva empiristica e cinica di una filosofia politica de-ideologizzata e intimamente pessimistica? come può una dottrina che si erga a paladina della giustizia e della libertà confondersi con lo sguardo disincantato che accetta il male nel mondo come una presenza inevitabile e inestirpabile da contenere saggiamente senza la pretesa di disfarsene, per la consapevolezza di poter fare peggio? come può, ancora, un approccio che pretenda di promuovere alcuni principi non negoziabili arrendersi alla logica della praticabilità delle istanze secondo cui il meglio è nemico del bene?

Calogero non sembra avvertire minimamente difficoltà del genere, tanto da alimentare il sospetto di rimanere effettivamente estraneo alle logiche e allo spirito del riformismo politico e mettendo così in dubbio la possibilità stessa di arruolarlo disinvoltamente nelle file riformistiche, al di là delle scelte contingenti (radicale, repubblicana, socialista), compiute negli anni. Fermo restando, che il riformismo in Italia ha assunto vigore (arroganza?) e spregiudicatezza solo a partire dagli anni '80, quando Calogero si era ormai ritirato, l'ipotesi di un attualista/riformista non manca di fascino e ruota necessariamente attorno agli snodi logici del soggettivismo individualista, della scoperta anglosassone e del ragionamento sull'effettualità di matrice machiavellica.

Come abbiamo già sostenuto, la strada del soggettivismo individuale porta ad una decisa de-ideologizzazione della visione politica calogeriana, il confronto col socialismo liberale inglese consente l'individuazione di una prospettiva nuova e costantemente rifiutata dalla tradizione filosofica italiana, mentre il salutare e personale risciacquo dei panni nell'Arno machiavellico sulla praticabilità della politica (che la bruciante esperienza azionista imponeva), rafforza, in chiave naturalistica, la vena pragmatica dell'intera impostazione calogeriana.

Il fondamento etico

Percorso accidentato ma non privo di una profonda coerenza interna, quello che abbiamo tentato di illustrare, ha tuttavia per Calogero il suo punto di forza nella negazione del valore logico-conoscitivo della filosofia e nella rivendicazione della sua vocazione etica.

A partire dalla seconda metà del XIX secolo non mancano sicuramente esempi illustri di disimpegno in campo scientifico-speculativo da parte di filosofi, scuole e indirizzi che, in questa sede, non è il caso nemmeno di elencare, però, in un quadro di generale "indebolimento" della filosofia, il neoidealismo italiano rappresenta indubbiamente un'eccezione. Pur radicato saldamente nell'idealismo tedesco a cui si ispira, il neoidealismo non può sottrarsi all'esigenza della revisione e dell'ammodernamento di una filosofia che ha un secolo di vita e, mentre Croce raccoglie ecletticamente suggestioni e spunti diversi, Gentile si impegna a sviluppare le conseguenze ultime dell'immanentismo idealista, piuttosto che limitarsi ad un semplice restyling.

Definito allora l'attualismo come la punta avanzata dell'immanentismo di ogni tempo, possiamo assistere all'opera di ulteriore sviluppo che vi apporta Calogero, che individua nell'etica il suo fondamento. Anche a questo riguardo, la profonda connessione se non l'identità simbiotica fra pensiero e azione non riveste particolare originalità nel XX secolo (basti pensare al pragmatismo ma anche al pensiero di Bergson o all'esistenzialismo) ma Calogero la deriva direttamente come conseguenza dell'*atto del pensiero* (conseguenza che in Gentile non porta alle medesime conclusioni), in assenza della quale l'attualismo sarebbe condannato al solipsismo dell'autocontemplazione mistica; il dislocamento etico dell'attualismo consente invece, per Calogero, l'investimento sull'*altro* da parte del *soggetto* e il trasferimento (attraverso abnegazione/persuasione/coercizione) e l'investimento etico nella politica.

Una coscienza di ascendenza kantiana e la conoscenza della storia illuminano il cammino etico-politico del soggetto nella sua storia (poiché l'universalità della storia non è avocabile allo spirito ma si consuma all'interno dell'esperienza soggettiva come qualsiasi percezione della realtà), soggetto teso alla costruzione collettiva di un mondo dove possano finalmente imporsi libertà e giustizia per tutti. In questa limitazione vichiana dell'incidenza umana sulla realtà circostante, il fondamento etico è l'unico possibile per il soggetto individuale, atomo pensante in una società di simili che abitano la natura e la storia di cui sono responsabili.

INDICE

Premessa	Pag.	3
Introduzione	“	8
Il problema della libertà in Hegel e in Mill	“	13
Il problema della libertà in Croce e Gentile	“	25
Guido Calogero tra revisione filosofica e liberalsocialismo		
<i>La frattura</i>	“	39
<i>La svolta etica</i>	“	42
<i>Aldo Capitini</i>	“	53
<i>Il confronto con Croce</i>	“	56
<i>Calogero a Pisa</i>	“	59
<i>I manifesti</i>	“	61
<i>Il Partito d’Azione</i>	“	75
Guido Calogero dal liberalsocialismo alla filosofia del dialogo		
<i>La meteora azionista</i>	“	85
<i>Piero Calamandrei</i>	“	88
<i>L’approdo anglosassone</i>	“	91
<i>Sviluppi ulteriori della riflessione politica</i>	“	94
<i>Dall’attualismo al riformismo?</i>	“	98
<i>La fondazione etica</i>	“	102
<i>Abnegazione, persuasione, coercizione</i>	“	104
<i>Logo e dialogo</i>	“	107
<i>Intorno alla filosofia del dialogo</i>	“	109
Conclusioni	“	115

BIBLIOGRAFIA

- Bagnoli, Paolo, L'idea liberalsocialista in *Il Ponte*, n.1/1986
- Bovero Michelangelo, Mura Virgilio, Sbarberi Franco, I dilemmi del liberal-socialismo, Roma, 1994
- Bobbio, Norberto, *Maestri e compagni*, Firenze, 1994
- Calamandrei, Piero, *Il Ponte*, rivista mensile,
- Cesa, Claudio e Sasso, Gaetano (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Bologna, 1997
- Calogero, Guido, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1960
- Calogero, Guido, *La filosofia e la vita*, Firenze, 1936
- Calogero, Guido, *La scuola dell'uomo*, Firenze, 1956
- Calogero, Guido, *Lezioni di filosofia*, Torino, 1948
- Calogero, Guido, *Filosofia del dialogo*, Milano, 1962
- Calogero, Guido, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, 1972
- Calogero, Guido, *Liberalsocialismo*, rivista mensile, Milano/Roma, 1946
- Capitini, Aldo, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bologna, 1990
- Croce, Benedetto, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938
- Croce, Benedetto, *Filosofia della pratica, economica ed etica*, Bari 1909
- Croce, Benedetto, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1941
- Croce, Benedetto, *Storia d'Europa del XIX secolo*, Bari, 1932
- Croce, Benedetto, *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, Roma, 1925
- Croce, Benedetto, *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945
- Casadei, Thomas, *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo della libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, Milano, 2004
- Gentile, Giovanni, *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1975
- Hegel, Giorgio Guglielmo Federico, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 2004
- Marini, Giuliano, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Napoli, 1990
- Mascilli Migliorini, Luigi, *Immagine storiografica del liberalsocialismo*, in *Il Ponte* n. 1/1986
- Mill, John Stuart, *Principi di economia politica*, Torino, 1983
- Mill, John Stuart, *Sulla libertà*, Milano, 2003
- Sasso, Gennaro, De Ruggiero, Calogero, Scaravelli in *Filosofia e idealismo*, vol. III, Napoli, 1997
- Sbarberi, Franco, *L'utopia della libertà uguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Torino, 1999
- Urbinati, Nadia; Canto-Sperber, Monique, *Liberl-socialisti. Il futuro di una tradizione*, Venezia, 2003
- Valiani, Leo, *Tutte le strade portano a Roma*, Firenze, 1947
- Vittorelli, Paolo, *L'incontro tra Giustizia e Libertà e il liberalsocialismo*, in *Il Ponte* n. 1/1986
- Zeppi, Stelio, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*, Firenze, 1960