

Il liberalsocialismo di Guido Calogero

di Emilio Carnevali

La civiltà è una successiva neutralizzazione di diseguaglianze, è un generale progresso da ingiustizia a giustizia, da diseguaglianza a uguaglianza. Proprio affermando la disuguaglianza naturale degli uomini bisogna operare contro di essa: l'uguaglianza degli uomini non è una loro natura, è un dovere nostro.

Guido Calogero (1904-1986)

Indice:

Introduzione	p.I
I. Introduzione al ‘sistema’. L’etica come altruismo.	
1.1 Il principio del dialogo.	p.1
1.2 Etica e metafisica.	p.4
1.3 La struttura trascendentale dell’io.	p.7
1.4 Egoità, egoismo ed altruismo.	p.9
1.5 Sull’obbligatorietà del principio etico.	p.12
1.6 Il rapporto fra il principio dell’altruismo ed il principio del dialogo.	p.16
1.7 Principio del dialogo ed etica kantiana.	p.18
1.8 Principio del dialogo e democrazia.	p.21
1.9 Principio del dialogo e storicismo hegeliano.	p.22
II. Dalla morale alla politica.	
2.1 “Io”, “Tu”, “Loro”.	p.26
2.2 L’identificazione di etica e pedagogia.	p.27
2.3 L’unità di morale e diritto.	p.28
III. La giustizia e la libertà.	
3.1 Il Movimento Liberalsocialista.	p.32
3.2 Il concetto di giustizia.	p.37
3.3 La comune matrice ideale del liberalismo e del socialismo.	p.43
3.4 La reciproca dipendenza del liberalismo e del socialismo.	p.50
3.5 Considerazioni su alcune tendenze del pensiero politico contemporaneo.	p.54
IV. Filosofia della storia, riformismo ed ideologia.	
4.1 Calogero e Croce.	p.58
4.2 Calogero e Marx.	p.64
4.3 Calogero e Rosselli.	p.74
4.4 Il rapporto fra le idee e gli interessi sociali.	p.76
4.5 La politica come arte del doveroso per le vie del possibile.	p.79
4.6 L’alleanza fra il proletariato e la piccola borghesia.	p.84
V. Ordinamenti istituzionali ed economici.	

5.1 L'economia 'a due settori'.	p.90
5.2 Le riforme sociali.	p.98
5.3 Eguaglianza ed incentivi.	p.100
5.4 Riforme e principio di maggioranza.	p.102
5.5 Il liberalismo 'protetto'	p.104

VI. Il socialismo come ideale anticompetitivo di vita.

6.1 Conclusioni. La critica del 'diritto di vincere'.	p.107
---	-------

Avvertenza:

Per una maggiore comodità di lettura, i principali testi di Calogero citati in nota saranno indicati con una sigla.

- MEM: G.Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Laterza, Bari, 1967.
- E: G.Calogero, *Etica in Lezioni di filosofia*, Einaudi, Torino, 1960.
- DLS: G.Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945.
- GL: G.Calogero, *La giustizia e la libertà in Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1968.
- FD: G.Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

Introduzione

La riflessione politica di Calogero, così come maturò soprattutto nel corso degli anni '40 - in coincidenza anche con gravi vicissitudini personali conseguenti alla sua scelta antifascista - rappresenta un tentativo di sintetizzare istanze proprie della tradizione e della cultura liberale con motivi riconducibili più specificamente al pensiero e al movimento socialista. Tale riflessione politica, però, si innesta su un impianto teorico-filosofico molto più ampio ed articolato, il quale ha ricevuto una formulazione sistematica soprattutto nelle tre grandi opere *Logica, Etica, Estetica*, raccolte nelle *Lezioni di filosofia*, oltre che nella *Filosofia del Dialogo*.

Un'esposizione, anche solo sintetica e schematica, del pensiero filosofico di Calogero nel suo complesso oltrepassa con tutta evidenza i limiti del presente lavoro, circoscritto agli aspetti politici della sua riflessione; d'altra parte, la connessione delle teorizzazioni politiche con i concetti ed i motivi della sua riflessione filosofica, comprendente dunque l'ambito teoretico e soprattutto quello morale, rende indispensabile il tentativo di cogliere e delineare almeno la struttura fondamentale di tale filosofia. Si tratta in sostanza di fare tesoro della critica formulata da Sasso in *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*: "quando oggi, da parte di qualche più giovane e volenteroso scrittore di cose politiche, giuridiche e persino filosofiche si parla di 'liberalsocialismo', appare chiaro che la conoscenza dei fondamenti è pressoché nulla: al punto, si direbbe, che nemmeno si sospetta che questa 'dottrina' presupponga, quanto meno, una concezione dell'etica e da questa prenda il suo senso"¹.

¹ G.Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* in G.Sasso, *Filosofia e idealismo. III. De Ruggero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, p.302.

L'impianto filosofico calogeriano è caratterizzato infatti dal primato dell'etica, che costituisce l'architrave tanto della riflessione critica quanto della riflessione costruttiva dell'Autore. Calogero produce un ribaltamento del rapporto classico fra logica, gnoseologia e metafisica da una parte ed etica dall'altra, fondando le prime su quest'ultima e non viceversa. A tal proposito è stato osservato che "la tendenza fondamentale del suo pensiero (fu) quella di rimodernare, in atmosfera neoidealistica, il kantiano *primato della ragion pratica*"². L'etica è inoltre principio fondativo della politica, non solo nei termini di un riferimento ultimo, ma in quelli molto più cogenti di una sostanziale continuità ed identificazione, nell'intreccio costante che si avvia dalla progressiva, e sempre ulteriormente condotta, declinazione e traduzione sul piano giuridico-sociale del riconoscimento della libertà altrui, unica dimensione che l'agire morale possa mai assumere.

Per affrontare il primato dell'etica si farà riferimento soprattutto ai capitoli III e VII della *Filosofia del Dialogo*, e ai capitoli XIII e X dell'*Etica*. I primi due capitoli di entrambe le opere (intitolati *Principio del logo e principio del dialogo* e *Dimostrabilità e obbligatorietà del principio etico*), riguardano l'impossibilità da parte della logica di scoprire o giustificare il principio morale, che anzi è antecedentemente necessario affinché una logica come etica del discorso possa darsi. I secondi due capitoli, intitolati *Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica* e *L'egoità, l'egoismo e il carattere altruistico di ogni morale*, riguardano il rapporto fra etica e metafisica, intendendo per quest'ultima sia la riflessione su Dio, sia sulla realtà e sulla conoscenza più in generale, e anche in questo caso Calogero rovescia l'ordine deduttivo che nell'impostazione classica caratterizzava questa problematica filosofica. Sarà infine necessario fare almeno alcuni

²

A.Capizzi, *Guido Calogero: un ricordo*, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1986, p.1.

riferimenti all'importantissimo studio sulla struttura trascendentale dell'io come "struttura del suo vivere pratico", dal momento che la riduzione dei momenti assoluti dell' "io" a categorie dell'azione rappresenta il superamento della "concezione dell'io come puro e infinito conoscere", superamento che costituisce il perno della filosofia morale di Calogero.

Dopo aver fissato delineato questi snodi concettuali³, si passerà all'analisi vera e propria dell' etica. Abbiamo visto che essa rappresenta il cuore del pensiero filosofico-politico di Calogero, in quanto il suo identificarsi con il riconoscimento dell'altro, ovvero con il principio del dialogo, è all'origine di quel concetto di "eguale libertà", con cui è dimostrata la coincidenza del concetto di "giustizia" con quello di "libertà" sul piano filosofico, nonché la loro complementarità sul piano politico.

Nell'etica come altruismo affondano le radici della concezione liberalsocialista, che ha animato l'omonimo movimento fondato da Calogero nel '36 e confluito nel '43 nel Partito d'Azione. La filosofia morale di Calogero - presentandosi come rivelatrice del nucleo più vitale del Vangelo, della morale kantiana, e dello storicismo hegeliano - si pone come idea-valore in grado di fornire una guida all'agire pratico-politico dell'uomo, attraverso una riaffermazione della responsabilità e della libertà individuale. Tale riaffermazione è alla base della polemica condotta da Calogero contro il liberalismo crociano da una parte (relativamente al concetto di libertà), e con il marxismo dall'altra (in relazione al materialismo storico e di ogni impostazione 'scientifica' del socialismo). Il confronto con Croce e Marx sarà affrontato anche su un piano più specificamente politico: entrambi questi pensatori, infatti, rappresentano un importante

³ cfr., cap.I, par.1.1 e 1.2, p.1 e p.4.

riferimento polemico per Calogero, non solo sul un piano teoretico-filosofico, ma anche su quello giuridico-economico, giacché essi rappresentano, ai suoi occhi, i paradigmi ideologici rispettivamente di un liberalismo astratto (o potenziale fomite di conservatorismo) e di un socialismo autoritario rispetto ai quali il liberalsocialismo si propone come 'terza via'.

Ai fini della ricostruzione del pensiero politico di Calogero – disseminato in libri, saggi e articoli di giornale, che vanno a costituire un mosaico variegato e complesso - particolare attenzione verrà dedicata al testo che può essere considerato una 'summa' dei suoi orientamenti, ovvero *Difesa del liberalsocialismo*, contenente fra l'altro anche i due manifesti del movimento liberalsocialista (scritti nel '40 e nel '41) e le "precisazioni" programmatiche del Partito d'Azione del '43. Alcuni motivi ed argomenti sostenuti in quest'opera saranno successivamente ritrattati da Calogero ed ulteriormente elaborati (vedi ad esempio il problema del "liberalismo protetto", la cui soluzione in opere successive sarà diversa rispetto a quella qui prospettata⁴). Ma il nucleo centrale del suo pensiero politico, come del resto del suo sistema filosofico complessivo, si manterrà però sostanzialmente coerente, pur con quegli slittamenti, anche di priorità, che necessariamente caratterizzano una riflessione maturata a diretto contatto con l'attualità e le sollecitazioni del dibattito politico contemporaneo, e in cui le prese di posizione teoriche rappresentano spesso il personale apporto a specifiche ed appassionanti battaglie civili.

Nei capitoli III, IV e V verrà inoltre ricostruito, in maniera particolarmente approfondita, il rapporto di Calogero con il socialismo, colto non solo nella sua dimensione di prospettiva economica, ma

⁴ cfr., cap.V, par.5.5, p.104.

anche e soprattutto di ideale etico-civile. Questo concetto racchiude infatti in sé la concretizzazione politica dell'eterna aspirazione umana all'equilibrio delle fruizioni del mondo fra i diversi individui, rappresentando la conquista prossima che la civiltà 'deve' compiere nel suo percorso di progressiva affermazione di giustizia. In tal senso esso non può essere concepito, secondo Calogero, in modo disgiunto dal liberalismo, anch'esso principio dell'eguale distribuzione di un bene, "di quel grande bene che è la possibilità di esprimere liberamente la personalità propria"⁵. Inoltre, il 'socialismo' di Calogero assorbirà ulteriori connotazioni in scritti successivi alla riflessione liberalsocialista degli anni '40, dove erano presenti solo in forma embrionale: esso sarà definito quale strumento dell'emancipazione umana "dall'economia come ideale competitivo di vita", rivelando uno degli aspetti più fecondi ed attuali del pensiero politico di questo autore⁶.

Di estrema importanza è infine la riflessione sulla politica come "attività perseguente il doveroso per le vie del possibile"⁷ - a cui sono dedicati gli ultimi tre paragrafi del IV capitolo - giacché mette in luce il particolare approccio calogeriano al riformismo, allo studio della storia, della sociologia, dell'economia, nell'ambito di quel complesso rapporto fra idee, interessi e condizioni date da cui matura l'esperienza umana. Il riformismo di Calogero del resto, non è caratterizzato solo da vagheggiamenti di alti ideali etico-politici, ma anche da un concreto problematicismo che bene emerge nella sua critica al socialismo marxista inteso come collettivizzazione totale, ed al liberalismo economico inteso come utopia del libero mercato puro. Questi temi verranno trattati approfonditamente facendo riferimento in particolar

⁵ G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945, p. 202.

⁶ cfr., cap. VI, par. 6.1, p. 107.

⁷ Riguardo a questo argomento sono fondamentali gli scritti *La democrazia al bivio e la terza via, Etica, Il metodo dell'economia e il marxismo*.

modo ai documenti ufficiali del movimento liberalsocialista cui si è accennato in precedenza e al breve ma densissimo scritto *La giustizia e la libertà* contenuto in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*.

Attraverso il percorso teorico appena illustrato il presente lavoro si pone l'obiettivo di fornire una descrizione il più possibile obiettiva e puntuale della riflessione politica calogeriana, cercando di evidenziarne la continuità e la coerenza di fondo e tentando di rintracciare in esso degli spunti utili a fornire feconde sollecitazioni al dibattito contemporaneo. A nostro avviso, infatti, l'insegnamento di Calogero contiene ancora oggi tratti di forte attualità nella problematizzazione di temi e questioni – dal dialogo fra civiltà alla giustizia sociale, fino alla fondazione etico-normativa del socialismo – con cui la democrazia del XXI secolo, superata l'ideologica tesi del “tramonto delle ideologie” e della “fine della storia”, dovrà tornare a confrontarsi.

I. Introduzione al 'sistema'. L'etica come altruismo.

1.1 Il principio del dialogo.

Tu, Eudemo, ammetti di dover capire gli altri, sia pure allo scopo di condurli alla Verità in cui credi. E ammetti anche, mi sembra, che questo interesse non può essere soltanto strumentale, perché finirebbe per contraddire se stesso, per svalutare del tutto quelle coscienze in cui pure ti preme si rifletta l'assoluta Verità. D'altra parte, tu, Sofizomono, pur essendo timoroso di farne una teoria (ogni volta che apri la bocca, voi scettici, subito vi danno addosso), senti che, in fondo, questo dovere di capire gli altri sta alla base di tutto il tuo atteggiamento mentale. Ora, non sarà proprio questa la comune assoluta verità di cui Eudemo va in cerca, come fondamento della volontà morale?¹.

Con queste parole Filalete, rappresentante "lo spirito critico", introduce nel bellissimo dialogo che apre la *Filosofia del dialogo* la "volontà di intendere" come principio indiscutibile alla base di ogni discussione. Di fronte a Eudemo e Sofizomono, i quali incarnano rispettivamente "lo spirito dogmatico" e "lo spirito scettico", Filalete sostiene la necessità di rintracciare un punto fermo su cui possa svilupparsi una qualsiasi prospettiva dell'agire, nell'impossibilità da parte anche del più radicale scetticismo di mantenersi coerente con se stesso, dal momento che astenersi da qualunque scelta rappresenta comunque una scelta determinata. Tale principio fondamentale non può però trovare una giustificazione ultima negli argomenti da sempre utilizzati dallo "spirito dogmatico" per dimostrare il primato della propria verità: a seconda delle varie concezioni religiose e filosofiche, l'indiscutibilità di un principio è stata fatta derivare dall'autorità

¹ FD, p.34.

rivelatrice di un'intelligenza in massimo grado superiore, o dall'universale consenso che gli viene tributato dagli uomini, oppure infine dalla sua corrispondenza con ciò che la stessa ragione umana in ogni singolo individuo può giungere a ricostruire se orientata in maniera corretta. Infatti non si può escludere di doversi confrontare con chi sostiene di riconoscere l'autorità di un'intelligenza superiore a quella indicata, o con chi rivendica il proprio diritto di dissenso rispetto al consenso universale, o infine, come ultima e simmetrica alternativa, con chi nega che la sua ragione lo conduca nella medesima direzione indicata dal "trascendente o trascendentale dettame della Ragione"². Di fronte all'insofferenza di Eudemo nei confronti della infinita possibilità di porre in discussione ogni principio e verità, Filaete risponde che proprio in tale processo dialettico è da ricercarsi una soluzione: "L'indiscutibile, è il dover discutere."³.

Il dovere di intendere, il dovere di capire gli altri, non potrà mai essere contestato perché la sua contestazione implica per ciò stesso la fondazione di una situazione dialogica, e l'accettazione di un qualunque argomento contro il principio del dialogo presuppone il riconoscimento e la comprensione di un interlocutore, dunque la riaffermazione di tale principio nel momento stesso in cui si voleva negarlo.

In questo passaggio è possibile cogliere il nucleo profondo dell'etica di Calogero, sviluppata a partire dalla "prima e sommaria delineazione di quel 'moralismo assoluto'"⁴ presente ne *La filosofia e la vita* (1936) e poi maturata ulteriormente ne *La scuola dell'uomo* (1939), nel secondo volume delle *Lezioni di filosofia* intitolato *Etica, Giuridica, Politica* (1942) e in *Logo e dialogo* (1950). Non a caso è stato osservato che "la grande e rivoluzionaria scoperta compiuta dal

² FD, p.36.

³ FD, p.38.

⁴ G.Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze, 1939, p.VII.

Calogero è che il dialogo è fondato dalla volontà e non dalla teoresi”⁵. E’ proprio il principio etico che si pone come centro assoluto del suo pensiero filosofico, dal momento che

la volontà di dialogo, in quanto volontà di mettere in dialogo qualsiasi logo, non si appoggia su alcun logo e non ne trae giustificazione di sorta (altrimenti sottrarrebbe al dialogo un logo, e si farebbe, rispetto a tale logo, antialogica e dogmatica e fanatica e predicatoria)⁶.

Il principio del dialogo è stato definito da Calogero “la sola piattaforma stabile nell’immenso mare storico dell’indefinitività”⁷, poiché accettare l’altrui richiesta di non essere intesi significa ‘intendere’ e con ciò contraddirsi. Non per questo però il “principio del dialogo” viene ad essere sostenuto e fondato dal principio di non-contraddizione, ovvero dal “principio del logo”. Se così fosse non solo sarebbe messa in discussione l’autonomia della volontà di intendere, ma quest’ultima poggerrebbe su un principio che, specialmente nel pensiero filosofico moderno, è stato più volte contestato sostenendo che la verità non nasce dalla non-contraddizione logica bensì dalla contraddizione dialettica. Il “principio del logo”, del resto, si presenta in termini kantiani come un ‘imperativo ipotetico’, in virtù del quale la volontà di farsi capire costituisce la condizione che fonda l’obbedienza a determinate regole. A questo comando il soggetto può sottrarsi, scegliendo di rinunciare a discorrere “e anche ad argomentare con la propria mente”⁸. Non può però sottrarsi all’imperativo del “principio del dialogo”, poiché - come Calogero afferma in una delle prime pagine di *Difesa del liberalsocialismo* - “tra egoismo e altruismo, *tertium non*

⁵ S.Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze, 1960, p.205.

⁶ S.Zeppi, *ivi*, p.203.

⁷ FD, p.41.

⁸ FD, p.45.

*datur*⁹. Questa scelta non è contingente ma onnipresente e come tale ha una struttura più urgente di quella alternativa evitabile posta dalla logica. A proposito della totale pervasività della responsabilità morale dell'individuo nel sistema calogeriano, è stato osservato che essa "richiama alla mente l'affermazione di Jean-Paul Sartre che l'uomo è 'condannato ad essere libero'"¹⁰. Inoltre l'indiscutibilità della volontà di discutere è più che altro determinata da un'impossibilità di aprirsi nello stesso momento in cui ci si domanda di chiudersi: più che di un "contra-dire" si tratta di un "contra-fare", di fare due cose nello stesso momento, mentre il "principio del logo" ci prescrive di non dire dopo ciò che si è precedentemente negato. In realtà è il "principio del dialogo" che fonda il "principio del logo": quest'ultimo afferma "come" il dialogo debba essere condotto, ma è il primo che permette l'instaurazione del dialogo stesso, prescrivendo "che" esso debba sorgere. Il "principio del logo" interviene a posteriori a regolare una situazione dialogica nata grazie all'autonoma volontà di intendere.

Nel corso del XIII capitolo dell' *Etica*, intitolato *Dimostrabilità e obbligatorietà del principio etico*, Calogero, richiamando la riflessione svolta nel primo volume delle *Lezioni di filosofia*, chiarisce come la logica sia costituita da regole della "coerenza semantica". Esse debbono essere adottate affinché si evitino slittamenti di significati nel corso di un discorso, ma sono strutturalmente incapaci di fondare una verità ulteriore. Non solo la logica non può dimostrare la morale, ma anzi quest'ultima viene ad essere presupposta: non può darsi logica senza volontà di intendere l'interlocutore e senza volontà di farsi a propria volta capire da questi. "Non è infatti la logica che sorregge la

⁹ DLS, p.11.

¹⁰ V.Frosini, *La filosofia giuridica di Guido Calogero in Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* a cura di Claudio Cesa e Gennaro Sasso, Il Mulino, Bologna 1997, p.265.

morale, ma al contrario la morale che rende possibile la logica, in quanto particolare etica della discussione”¹¹.

1.2 Etica e metafisica. Il primato dell’etica che si è visto delinearsi nella trattazione del rapporto fra “principio del dialogo” e “principio del logo”, si ribadisce nell’analisi della relazione intercorrente fra etica e metafisica. La metafisica viene concepita come una specifica prospettiva di comprensione della realtà, dualisticamente oscillante fra gli opposti poli del possesso dogmatico della verità e dello scetticismo assoluto; ma Calogero dimostra come entrambe le alternative si rivelino incapaci di fondare un soddisfacente principio dell’agire.

Se si è infatti convinti di possedere la verità ultima e suprema - e se tale verità è altresì giudicata indispensabile affinché gli altri uomini possano agire correttamente - non vi è alcun limite che possa essere fissato nel tentativo di convertire tutti a questa posizione¹².

Il dogmatismo scivola inevitabilmente nel fanatismo, dal momento che ogni sacrificio e violenza possono essere giudicati un compromesso sostenibile di fronte alla prospettiva di una liberazione completa e definitiva dell’umanità dall’ignoranza e dall’errore.

Gli esiti cui porta l’impostazione del problema in questi termini possono far propendere per l’atteggiamento opposto, ovvero quello dello scetticismo nei confronti di qualsiasi verità. Neanche lo scetticismo però rappresenta una soluzione: portato alle sue estreme conseguenze, ovvero sostenuto con rigorosa coerenza, lo scetticismo non solo impedisce qualsiasi presa di posizione sull’agire altrui, ma paralizza qualsiasi possibilità dell’agire proprio. Per compiere anche il più semplice dei gesti bisogna pur sempre contare su qualcosa che si

¹¹ E, p.159-160.

¹² Questo atteggiamento filosofico è ciò che Isaiah Berlin definirà “monismo”, rintracciando in esso il mainstream del pensiero occidentale. Ad esso egli contrapporrà il “pluralismo” – ossia la convinzione che le risposte alle grandi domande filosofiche ed etiche possono essere molteplici – precisando però che esso non va confuso con il “relativismo”.

considera attendibile, non relativo o illusorio: per mangiare bisogna aver fiducia nell'autenticità del nostro sentimento di fame. Lo scettico radicale non potrebbe nemmeno respirare, se volesse tener fede ai suoi principi: e quando sopraggiungesse la morte, anch'essa verrebbe a delinearci come una prospettiva illecita, comportando comunque una scelta. Lo stesso tener fede ai propri principi scettici, come argomentava Platone, costituisce un'infrazione nei confronti dello scetticismo, in quanto affermare che non esiste alcuna verità significa sostenere comunque una specifica verità.

Il superamento di entrambe queste opzioni fallimentari, incarnate dal dogmatismo e dallo scetticismo, è attuato da Calogero ribaltando gli elementi del rapporto fra metafisica ed etica: quando

ci si accorge che il rifiuto di accettare la posizione dogmatico fanatica, escludente ogni possibilità che la verità assoluta sia corretta da altri in futuro, non è una particolare affermazione di teoria gnoseologica, bensì una dichiarazione di volontà tendente a non mai defraudare gli altri del loro eterno diritto ad essere compresi, ecco che il dilemma non è più un dilemma e l'abbandono della prepotenza dogmatica non implica più la necessaria caduta nella contraddittorietà relativistico-scettica¹³.

Il principio morale non deve la sua costituzione ad un particolare modo di concepire la realtà, bensì all'autonomo affermarsi della volontà dell'individuo come 'volontà di intendere', che così facendo pone l'altro di fronte a sé e lo riconosce nella sua possibilità di esprimersi, con tutto ciò che da tale concetto deriva - come vedremo più avanti¹⁴ - in termini di etica dell'altruismo. Non solo il principio etico non discende dalla metafisica, ma è anzi l'universo di quest'ultima

¹³ FD, p.75.

¹⁴ cfr, cap.I, par.1.4, p.9

“che soggiace al suo criterio discriminante”¹⁵, dal momento che solo sapendo ciò che è bene e ciò che è male possiamo attribuire un valore e delle priorità in termini di utilità all’indagine della scienza, allo sforzo conoscitivo dell’uomo verso la realtà.

L’autonomia del principio etico è dimostrata in *Etica, Giuridica e Politica* a partire da un’analisi dell’io, delle fondamentali strutture dello spirito “quali elementi del suo viver pratico”¹⁶. Alla fine del II capitolo Calogero scrive: “ogni atto della vita è fondato su un’opzione” e “questa è in ogni caso un’opzione soggettiva. Chi preferisce, chi decide, chi si orienta piuttosto in un senso che in un altro, variamente riflettendo o risolvendo il conflitto delle aspirazioni, è sempre l’io, la coscienza, che sola così dà un senso al desiderabile e all’indesiderabile, al bene e al male”¹⁷. Ecco perché, anche quando il comportamento umano appare ispirato dalla più umile obbedienza ad un comandamento divino, ad una legge eterna al di sopra dell’individuo, in realtà non viene mai meno la valutazione soggettiva della coscienza come fenomeno dell’io. Per obbedire ad una intelligenza superiore è necessario attribuire autorità a questa intelligenza piuttosto che ad un’altra, e questa scelta è sempre la coscienza nella sua ineludibile egoità a compierla.

Per sottoporsi alla sovranità di Dio è necessario scegliere la sua legge rispetto a quella del diavolo, dunque possedere già un criterio con il quale riconoscere da quale parte è doveroso schierarsi. Il quesito sulla possibilità che l’uomo obbedisca ad un Dio malvagio che gli comanda di compiere ogni tipo di scelleratezze non può che suscitare l’imbarazzo e lo sdegno di ogni “spirito sinceramente religioso”¹⁸. Questi non può accettare la raffigurazione di un Dio che lo

¹⁵ FD, p.414.

¹⁶ E, p.13.

¹⁷ E, p.22.

¹⁸ E, p.113.

conduce addirittura a dubitare dell'opportunità di seguire il Suo comandamento. E questa è un'ulteriore conferma che non è il principio morale ad essere ricavato dalla natura divina e dalla manifestazione della sua volontà, bensì il contrario: è "la natura di Dio ad essere concepita alla stregua del più profondo convincimento morale"¹⁹.

1.3 La struttura trascendentale dell'io. Avendo accennato alla concezione calogeriana dell'io e della sua struttura trascendentale, sarà ora necessario fare qualche breve ulteriore considerazione sull'argomento, in vista della trattazione dell'etica e della sua identificazione con il principio dell'altruismo.

L'io - inteso come ciò che mi si rivela onnipresente "nel perpetuo variare del mio eterno presente" - ²⁰ si pone innanzitutto come indefinita consapevolezza, come coscienza di conoscere mai delimitabile dal conoscere stesso, in quanto, qualora ciò fosse fatto, resterebbe escluso questo stesso conoscere dalla mia conoscenza conosciuta. Tale impossibilità di cogliere i limiti e la natura della coscienza come consapevolezza rappresenta tutt'altro che "una decurtazione del mio essere", bensì incarna "la manifestazione di una mia radicale infinità"²¹.

D'altra parte l'io - come ambiente infinito di ogni conoscenza, "di qualunque cosa o idea mi si faccia innanzi"²² - accoglie in sé conoscenze specifiche e delimitate. Questi aspetti della struttura trascendentale dell'io danno vita ad una sorta di intreccio di finito ed infinito, con il quale il pensiero di ogni tempo ha cercato di definire l'essenza della natura umana. Tali aspetti costituiscono altresì la struttura necessaria del suo volere consapevole, reso possibile proprio

¹⁹ E, p.113.

²⁰ E, p.3.

²¹ E, p.2.

²² E, ivi, p.3.

dalla limitatezza del quadro del reale posseduto dalla coscienza: se io non possedessi che un'esperienza ben delimitata, non potrei raffigurarmi un'esperienza ulteriore e possibile, né desiderare che essa possa essere da me esperita. Non potrei gioire o soffrire per la mia realtà se essa non avesse un volto determinato, se non esistesse un "diverso quadro del reale"²³.

Il dualismo essere-non essere, reale-possibile, non è però concepito da Calogero sul piano della teoria dell'essere e del conoscere. Riconoscendo il contributo di Croce nel determinare queste antitesi quali strutture dello spirito pratico, attraverso la contrapposizione tra azione effettivamente compiuta e vagheggiamento di un progetto d'azione per il futuro, Calogero respinge "la concezione dell'io come puro ed infinito conoscere": la sua natura "non è fare senza conoscere, né conoscere senza fare e neppure fare dopo aver conosciuto e conoscere dopo aver fatto: ma bensì fare conoscendo e conoscere facendo, nell'assoluta compresenza del suo conscio agire"²⁴.

La critica dell'astrattismo ontologico e gnoseologico era già stata sviluppata da Calogero in opere precedenti all'Etica, quali *La conclusione della filosofia del conoscere* e *La scuola dell'uomo*. Nel primo capitolo di quest'ultima, intitolato "Io e gli altri", Calogero scrive:

Che il mio pensiero si sia reso conto dell'onnipresente egoità della sua esperienza, che si sia una volta per sempre convinto che nessun *ens* potrà mai presentarsi in essa senza essere nello stesso tempo un *perceptum*, significa infatti che esso si è sbarazzato per sempre dei problemi dell'essere e del conoscere²⁵.

²³ E, p.7.

²⁴ E, p.12.

²⁵ G.Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze, 1939, p.15.

E' stato opportunamente osservato – a questo riguardo - che “Calogero, partito dal rigoroso soggettivismo che egli aveva ereditato dal suo maestro Gentile (...), lo risolverà però in volontà di azione morale”²⁶.

Molti dei contenuti di questo libro del '39 saranno del resto ripresi ed approfonditi nel secondo volume delle *Lezioni di filosofia*. A quest'opera, scritta durante il confino a Scanno nell'inverno del '42, sarà dunque necessario far riferimento qui di seguito, nel tentativo di descrivere l'equazione che sta alla base dell'etica di Calogero, ovvero quella fra morale e altruismo.

1.4 Egoità, egoismo ed altruismo. Una volta riconosciuta “l'inevitabile soggettività di ogni esperienza, e quindi la radicale autonomia di ogni valutazione”²⁷, Calogero si pone il problema di come sia possibile costruire una morale dati questi presupposti. La morale, infatti, al di là di ogni sua specifica formulazione, ha sempre significato un superamento da parte dell'individuo del ristretto universo del sé, una devozione a principi dotati di valore intrinseco, degni di ricevere il sacrificio delle immediate ed irrazionali spinte proprie di un istinto ineducato. La moralità evoca necessariamente l'idea di un equilibrio allargato, di una misura ponderata, di una relazione con qualcosa di ulteriore o, riprendendo le parole dello stesso Calogero, di un “distacco dall'immediatezza belluina”²⁸.

L'uomo però non potrà mai uscire da quella prigione dell'io che lo richiama continuamente all'impossibilità di concepirsi diversamente che come pura “egoità”. La soluzione è dunque da rintracciarsi nella distinzione fra “egoità” ed “egoismo”: la prima è una dimensione necessaria dell'io, del suo vivere come eterno nesso pratico del

²⁶ G.Bedeschi, *Inattualità dell'attualismo* in *Il sole 24 Ore*, 7 Dicembre 2003.

²⁷ E, p.115.

²⁸ E, p.118.

passato e del futuro nel presente; il secondo è una condizione contingente, una fra le possibili alternative che l'io ha di fronte nel momento in cui deve stabilire i principi del proprio agire. L'io non può mai uscire da sé per quanto concerne le responsabilità di ogni valutazione, ma può certamente evitare di porsi anche come termine ultimo della valutazione stessa sul bene e sul male. È opportuno riportare ancora una volta le parole di Calogero, particolarmente illuminanti in questo passaggio: "egoità è la situazione per cui l'ego è necessità, egoismo è l'atteggiamento per cui l'ego è finalità"²⁹. Accanto all'egoismo, quale seconda ed alternativa opzione, vi è però l'altruismo. Esso rappresenta la scelta di vedere gli altri come fine del proprio agire nel mondo e di regolare la propria soddisfazione, che eternamente accompagna il nesso pratico della volontà come interessamento alla realizzazione di qualcosa, sulla soddisfazione altrui.

Non vi può essere morale che prescinda dall'altruismo, e non esistono doveri che non siano, in ultima analisi, doveri verso gli altri, dal momento che solo in funzione di essi possono conservare una riserva di senso i doveri verso sé stesso e quelli verso Dio.

L'elevazione dell'individuo, l'incremento delle sue capacità di dominio sulle cose, il raffinamento in generale delle sue doti e delle sue virtù hanno valore solo se commisurati al beneficio che l'universale potrà trarre da tale progresso: non si può considerare 'morale' il miglioramento delle capacità di trarre in inganno il prossimo, in quanto è proprio a partire dalle finalità di utilizzo che l'operato di un certo strumento va giudicato. Nell'*Etica* Calogero ripropone il bellissimo esempio di Robinson Crusoe, già presente ne *La scuola dell'uomo*. Robinson conserva un decoro anche su un'isola deserta

perché pensa di ritornare fra gli uomini, perché il riferimento all'altro rimane a regolare un universo etico che altrimenti si trasformerebbe in un "deserto morale" oltre che fisico. Un Robinson senza più speranza di ritornare in società potrebbe conservare il senso dell'onore solo per un astratto rispetto della "propria dignità". Quest'ultima però, o rappresenta l'universale "dignità umana", e allora ancora una volta ritorna il riferimento all'alterità nella delimitazione dell'agire, oppure è la dignità del solo Robinson, e in questo caso "si riduce a una sua privata faccenda, cara alla sua vanità come una piuma sul suo cappello"³⁰.

Per quanto riguarda i doveri verso Dio, essi hanno innanzi tutto bisogno di alcuni postulati di fondo per poterne anche solo ipotizzare una sussistenza. Il Dio in questione deve essere liberato da tutte quelle connotazioni aporetiche con cui si è tentato di coglierne la natura nel corso della secolare storia della metafisica. Un Dio concepito come "Totalità" - e dunque onnisciente ed onnipotente - non può che sottrarre all'uomo ogni capacità di iniziativa individuale e di responsabilità morale. Ma se non vi è responsabilità, non possono esservi nemmeno doveri. Inoltre Dio deve poter essere vulnerabile, deve poter soffrire per il comportamento irrispettoso delle proprie creature: un Dio posto ad un'imperturbabile distanza dall'uomo libererebbe quest'ultimo dalla preoccupazione di recargli offesa. Per provare un sentimento di carità è necessario che l'oggetto della nostra carità possa provare dolore o subire danno: per questo motivo le religioni più mature introiettano l'idea di un Dio che non solo soffre per amore degli uomini, ma anche per loro colpa. Le religioni primitive, che non sono solo quelle dei popoli primitivi ma tutte quelle riconducibili ad un rapporto utilitario con la divinità, possono essere sostanzialmente

comprese entro una relazione di scambio, tramite offerte e preghiere, con un'entità molto più potente allo scopo di ricavarne un vantaggio. La religiosità classica si ribella a tale concezione, allontanando Dio in una sfera di distaccata impassibilità, così da eliminare quella degradazione del rapporto con il trascendente ad un gretto calcolo utilitaristico. Con il cristianesimo, Dio si riavvicina talmente all'uomo da discendere sulla terra ed immolarsi per lui: "più alta è la religione" scrive Calogero "più umanizza Iddio: così il cristianesimo è la religione del Dio-Uomo. In questo affinamento morale della religione, l'antico Signore diventa Padre, e infine non è più che un Fratello maggiore"³¹. Ecco, dunque, come i doveri che incombono verso di Lui non sono diversi da quelli che incombono verso qualsiasi altra persona considerata come il proprio prossimo.

In questo modo i doveri 'verso Dio' sono ricondotti a quelli 'verso gli altri', esaurendo nell'"altruismo" la sola possibile declinazione concreta che qualsiasi ideale etico potrà mai assumere. Dopo aver richiamato il Vangelo (ama il prossimo tuo come te stesso) ed i principi della morale kantiana (opera secondo la massima che possa essere voluta da ognuno, considera gli uomini sempre come fini e mai come mezzi), Calogero afferma in *Difesa del liberalsocialismo* che "le più alte definizioni della moralità implicano sempre, come si vede, questo riferimento agli altri, e considerano la volontà buona come volontà altruistica, come il gusto del gusto altrui, prospettato e commisurato sul piano dell'universale"³².

1.5 Sull'obbligatorietà del principio etico. La dimostrazione dell'identificazione fra etica e altruismo non esaurisce però il compito che la filosofia si pone in questo ambito. Dopo che si è provato come la

³¹ E, p.122.

³² DLS, p12.

volontà possa uscire dall'immediato egoismo della propria inevitabile egoità soltanto interessandosi agli altri uomini posti da essa stessa di fronte a sé, rimane ancora aperto il problema della giustificazione del dovere di ispirarsi alla moralità. L'etica come altruismo è sì accompagnata da un "senso di interiore necessità" e da un "avvertimento di assolutezza trascendentale" - tali per cui alla sua esposizione è possibile attribuire i caratteri della "logica apoditticità" e del "deduttivo rigore razionale"³³ - ma resta in sospeso quel fondamentale elemento con cui dimostrare l'obbligatorietà del principio etico. Essere persuasi che la 'buona volontà', quando è, è in un certo modo e non può essere altrimenti, non significa essere disposti a mettere in atto questa 'buona volontà'. Affinché ciò avvenga - o meglio, affinché si sia condotti a questo da una riflessione filosofica compiutamente dispiegata - saranno necessari argomenti ulteriori in grado di suscitare il "gusto della moralità"³⁴.

Tali argomenti dovranno essere offerti dall'intelletto alla volontà come prove della preferibilità di un'opzione rispetto ad un'altra. Essi dovranno rappresentare qualcosa di più di una semplice esortazione, in quanto – in assenza di un rigore dimostrativo inoppugnabile - la decisione ultima spetterebbe ancora una volta alla "pura scelta del volere"³⁵. **Date queste premesse, risulta chiaro come solo un bilancio dei vantaggi e delle opportunità connessi ad un certo comportamento può fornire un quadro esaustivo, 'razionalmente' analizzabile e suscettibile di una giustificazione filosofica, a partire dal quale procedere alla formulazione di una massima dotata di tanta forza attrattiva da renderne ineludibile l'obbligatorietà.** Si potrà così sostenere l'incontrovertibile ragionevolezza intrinseca alla devozione per i precetti del Vangelo a partire dalla considerazione che tali

³³ E, p.158.

³⁴ E, p.159.

³⁵ E, p.162.

precetti garantiscono la salvezza della propria anima e la conquista del paradiso. Ma il ragionamento può essere anche declinato in maniera tale da sfumare l'esplicito utilitarismo che lo sorregge, al fine di renderlo formalmente più consono a "prospettare la situazione dell'eticità"³⁶: l'altruismo è da preferirsi all'egoismo in quanto permette una più affidabile assicurazione della propria sorte; attraverso l'interessamento nei confronti del prossimo e grazie al suo coinvolgimento nel proprio universo di vita, si è infatti in grado di sopportare con più serenità i dolori, diluendone l'intensità nella sensibilità comune, e di incrementare le gioie, godendo di riflesso anche per avvenimenti non direttamente riconducibili alla propria esperienza.

Queste argomentazioni, tuttavia, appaiono in palese contraddizione con quello spirito di assoluto disinteresse che accompagna ed informa i principi dell'etica. La coscienza morale non si preoccupa dei 'motivi' per i quali sceglie un certo comportamento rispetto ad un altro, altrimenti ricondurrebbe il proprio esercizio di discriminazione ad un agire strumentale rispetto ad uno scopo, dunque ad un agire tecnico, non etico. Ecco perché la coscienza morale si rifiuta di giustificarsi attraverso un 'perché' e la sua formula è un "volo, che non tollera aggiunte"³⁷. "Voglio essere onesto, perché voglio essere onesto": nella provocatoria tautologia di questa dichiarazione è possibile cogliere la potenza fondativa della volontà nel suo originario porsi come principio dell'agire.

Nessuna argomentazione - nessun *logo*, per riprendere il linguaggio della *Filosofia del dialogo* - potrà mai sostituirsi alla necessità che l'individuo decida di aprirsi agli altri in piena autonomia e

³⁶ E, p.163.

³⁷ E, p.163.

completa responsabilità. Lo stesso Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, aveva osservato che:

la ragione umana in generale (...) non può spiegare una legge pratica incondizionata nella sua assoluta necessità. Infatti, non si potrebbe biasimarla di non volervi riuscire mercé una condizione, cioè col porre come principio qualche interesse, giacché allora non sarebbe più una legge morale, ossia una legge suprema della libertà. E così noi non comprendiamo, certo, la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma comprendiamo almeno la sua incomprendibilità³⁸.

Del resto, la prospettiva di un'etica *more geometrico demonstrata* non rappresenta altro che una riduzione entro dinamiche meccanicistiche della libera volontà umana, e dunque conduce ad esiti distruttivi per quella stessa etica che si intendeva in questo modo rafforzare. **Costringere un individuo ad agire in una determinata maniera, significa privarlo della responsabilità di quell'atto e dunque sottrarre il suo comportamento alla sfera del giudizio etico.** Tale costrizione può però avvenire attraverso metodi diversi dalla mera violenza fisica: il soggiogamento della ragione prodotto da inconfutabili argomentazioni ha come corollario nient'affatto trascurabile l'annichilimento della libertà del volere. A tal proposito Calogero afferma: "Non tema dunque, il logico, se la sua logica non funziona allo scopo di convincere gli uomini alla virtù! Tale mancato funzionamento è disposto dalla Provvidenza, affinché, appunto, non perda senso ogni virtù"³⁹.

Solo mettendo in gioco tutto se stesso è possibile 'convertire' all'*ethos*, in quanto non è certo con qualche striminzito sillogismo che si potrà convincere alcuno ad informare la propria intera vita al

³⁸ I.Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma 1997, p. 99.

³⁹ E, p.168.

principio dell'altruismo. "A tale scopo" - così Calogero conclude il bellissimo capitolo dell'*Etica* dedicato alla dimostrabilità ed obbligatorietà dell'etica - più che la logica dei ragionamenti "giova la logica dei martire e degli eroi"⁴⁰.

Del resto, il principio dell'indiscutibilità del dover discutere teorizzato nella *Filosofia del dialogo*, non solo risulta immune, come si è già visto in precedenza, da critiche che volessero confutarlo ma deve altresì alla sola volontà dell'individuo la propria effettiva instaurazione. Come nessuno è in grado di convincerci che dobbiamo rifiutare il dialogo, così nessuno può persuaderci della necessità di fondarlo: l'essere persuasi, infatti, presuppone già una disponibilità all'ascolto. Ecco perché "anche il comandamento più autorevole di capire gli altri non val nulla per noi, se noi anzitutto non vogliamo capirlo"⁴¹.

1.6 Il rapporto fra il principio dell'altruismo ed il principio del dialogo. A questo punto è necessario fare una precisazione. Nella ricostruzione del pensiero morale di Calogero delineata sin qui, è sempre stata posta - senza particolari problematicizzazioni - una sostanziale identificazione fra il 'principio dell'altruismo', così come esposto ne *La scuola dell'uomo* e nell'*Etica*, ed il 'principio del dialogo'. Norberto Bobbio - nel suo commento a *Logo e dialogo* apparso su un numero del 1951 della *Rivista di Filosofia* - ha contestato la legittimità di tale identificazione, ravvisando - contro la posizione dello stesso Calogero - una certa discontinuità fra l'opera apparsa nel '50 ed il secondo volume delle *Lezioni di filosofia*. Il 'dovere di intendere' rappresenta una regola di comportamento per tutte quelle situazioni in cui si verifica uno scambio dialogico fra più individui. Ma queste

⁴⁰ E, p.168.

⁴¹ FD, p.49.

situazioni non esauriscono tutte le possibili modalità con cui può svilupparsi un'interazione reciproca fra esseri umani. Se è vero che solo in presenza di altri - e qui Bobbio concorda pienamente con Calogero - ha senso parlare di agire morale, non è vero che solo nell'ascolto e nella volontà di intendere si concretizza questo stesso agire: "il dovere d'intendere restringe l'ambito e l'efficacia della vita morale al reciproco scambio delle idee"⁴². Mentre l'altruismo avvolge completamente l'intera gamma delle azioni attraverso le quali la totalità degli uomini può esercitare la moralità, la 'volontà d'intendere' può essere considerata come il dovere fondamentale di una particolare e ristretta categoria di uomini, quale è quella dei filosofi, degli educatori, o al limite dei politici liberali. Questo comandamento non può però essere assunto come suprema regola per – sono esempi di Bobbio- il padrone di una fabbrica o un padre di famiglia. "Direi insomma" scrive il filosofo torinese "che il dovere di intendere è la suprema regola della nostra *onestà intellettuale*; ma la moralità non si risolve tutta nella onestà intellettuale"⁴³.

Nella breve risposta a Bobbio che Calogero scrive per lo stesso numero della *Rivista di filosofia*, quest'ultima tematica è toccata solo tangenzialmente: molti erano i problemi posti e le critiche sollevate verso *Logo e dialogo*, dalle questioni di logica al pericolo dell'intellettualismo etico. Peraltro Calogero non risulta affatto persuaso dalle tesi dell' amico-collega, tanto che arriverà a scrivere: "Francamente ti dirò che quasi tutto quel che tu osservi a questo proposito mi sembra molto lontano da quanto io ho effettivamente pensato e detto. Di fronte a parecchie pagine del tuo scritto, io avrei da sollevare obiezioni quasi a ogni riga"⁴⁴.

⁴² N.Bobbio, *Moralità e logica* in *Rivista di filosofia*, 42, 1951, p.83.

⁴³ N.Bobbio, op. cit., p.84.

⁴⁴ Calogero, *Moralità e logica* in *Rivista di filosofia*, 42, 1951, p.88.

Alcuni spunti decisivi per far luce sulla questione possono essere invece rintracciati direttamente nella *Filosofia del dialogo*, in particolare nel capitolo intitolato *La 'regola aurea'*.

La volontà di intendere rappresenta per Calogero la rivelazione del nucleo più vitale del principio evangelico “Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”, attraverso una sua più appropriata riformulazione nella massima “Comprendi gli altri così come vuoi essere compreso tu”⁴⁵. Tale riformulazione però, non nasconde il pericolo di un impoverimento del suo contenuto di altruismo. Il principio della comprensione, infatti, è in grado di costituirsi a fondamento di un universo normativo estremamente concreto ed incisivo: per ascoltare gli altri, non basta avere la volontà di intenderli; bisogna anche assicurarsi che essi abbiano la possibilità e la capacità di esprimersi, non suggerendo loro cosa debbano pensare, ma dotandoli di quelle risorse, materiali e spirituali, affinché sia loro possibile maturare autonomamente delle idee ed agire nel mondo per affermarle. La dimensione “analitico-progettante” – per usare un’espressione di Zeppi - della volontà di intendere ha naturalmente delle implicazioni importantissime sul piano politico, ponendosi come prosecuzione ideale del principio liberalsocialista della “eguale libertà”. Il diritto alla libertà di espressione, concepito in maniera così ampia, porta infatti con sé una critica all’impostazione liberale classica della questione dei “diritti inalienabili” degli individui: “Difendere il diritto di voto dei braccianti pugliesi aveva, (...) più alto valore etico-giuridico che l’assicurarsi che non morissero di fame?”⁴⁶ è la domanda retorica che Calogero pone nel decimo capitolo della *Filosofia del dialogo* dedicato appunto ai “diritti inalienabili”.

⁴⁵ FD, p.55.

⁴⁶ FD, p.110.

Per concludere, Petrucciani - nel suo saggio intitolato "Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel" - propone una interessante chiave di lettura per cogliere la natura del rapporto fra principio dell'altruismo e principio del dialogo. La volontà di intendere non si identifica immediatamente con un principio pratico definibile attraverso l'altruismo, ma, attraverso la propria affermazione, innesca una serie di condizioni che conducono ad esso, sia pure in forma mediata:

"l'universalismo del discorso, che ci impone di prestare ascolto alle ragioni di tutti, implica per ciò anche un universalismo morale in senso proprio. (E sottolineo *implica*, perché a mio avviso è proprio di implicazione e non di identificazione che bisogna parlare)"⁴⁷.

1.7 Principio del dialogo ed etica kantiana. Riprendendo il discorso sull'inevitabile fallimento di ogni dimostrazione filosofico-razionale dell'obbligatorietà del principio etico, risulta di particolare importanza la chiarificazione del rapporto, precedentemente accennato, fra l'etica kantiana e l'impostazione proposta da Calogero. E' lo stesso Calogero a esplicitare i termini della questione in *Filosofia del dialogo*, dopo aver dichiarato a proposito del principio del dialogo che esso

quando lo si ponga a confronto con altre norme di discriminazione etica, che abbiano avuto particolare significato nella storia della morale, (...) sia atto ad enucleare, in ciascuna di quelle, il contenuto più valido, liberandolo dagli elementi che possono renderne problematica la fisionomia e la funzione⁴⁸.

⁴⁷ S.Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* a cura di Claudio Cesa e Gennaro Sasso, Il Mulino, Bologna 1997, p.255.

⁴⁸ FD, p.51.

Per Kant, la volontà morale non può che essere 'autonoma', ovvero sottoposta ad un principio da essa stessa legiferato. L'imperativo categorico kantiano, che si impone come un dovere incondizionato, un dovere-per-il-dovere, non può essere dedotto da alcuna forza esterna all'uomo e alla sua ragione, altrimenti la morale risulterebbe non più 'autonoma', bensì 'eteronoma'. Questa eteronomia lederebbe le caratteristiche fondamentali che devono connotare la legge morale, ovvero l'"universalità" ed il 'disinteresse': se le origini della morale risiedessero nell'educazione, nella società, nel piacere fisico o nel sentimento della benevolenza, i principi derivati da questi 'moventi' risulterebbero indissolubilmente legati alla contingenza storica ed al suo eterno mutare; se invece il paradigma originario fosse ricercato nella volontà superiore ed onnipotente di un Dio, ecco che la morale sarebbe risucchiata in una spirale utilitaristica, vista l'impossibilità di salvaguardare il 'disinteresse' a fronte del pervasivo sentimento di timore per i castighi o speranza per la salvezza che l'autorità suprema legislatrice e giudicante inevitabilmente porta con sé.

Il concetto di totale 'autonomia' del principio etico però, come sottolinea Calogero, non è privo di implicazioni problematiche. E' infatti difficile pensare che proprio nel momento in cui la volontà procede all'elaborazione di una norma da cui dipende la sua moralità, essa prescinda completamente dall'interessamento verso gli altri. **Essere completamente autonomi significa bastare a se stessi, non avere bisogno di alcun contributo esterno per definire il proprio orizzonte di comportamento: le preferenze, i desideri, le implorazioni e le speranze di tutti gli individui che dovrebbero popolare l'universo morale di ogni persona sarebbero sacrificati sull'altare dell'"autonomia"**. A questo punto, scrive Calogero,

l'autonomia della mia legge coinciderebbe proprio con l'affermazione di un mio egoismo trascendentale. Ora, io posso anche dubitare (per prudenza critica) che all'esperienza etica sia sempre necessario, o coesistente, l'altruismo. Ma certamente non potrò mai pretendere che da essa l'altruismo sia radicalmente cancellato⁴⁹.

L'unica via d'uscita da questo vicolo cieco consiste proprio nel considerare la volontà d'intendere gli altri come principio morale assoluto ed indiscutibile. La volontà si decide ad instaurare il dialogo solamente grazie alle proprie forze, ma è proprio a partire dai risultati di tale dialogo che essa ha la possibilità di declinarsi in una massima concreta di comportamento: "ecco allora che l'autonomia' della volontà morale, e la sua distinzione dall'eteronomia, acquistano un nuovo e più preciso contenuto"⁵⁰. La "mia ragione" è sufficiente per farmi capire che devo comprendere gli altri, mentre a loro volta questi ultimi, portatori di altre "ragioni", sono necessari per definire le specifiche linee di intervento, sempre storicamente contingenti, del mio agire del mondo. La distinzione kantiana fra elementi *a priori* ed elementi *a posteriori* della conoscenza, può quindi essere applicata anche alle categorie della morale. *A priori* è tutto ciò che precede l'esperienza e la rende possibile, attraverso la costituzione di una cornice attraverso la quale l'esperienza stessa si sviluppa. *A posteriori* è il risultato dell'atto conoscitivo o dialogico. Non c'è bisogno di alcun dialogo per sapere che è necessario instaurarlo, ma solo attraverso il confronto con gli altri possono essere dedotte *a posteriori* le leggi morali nel loro empirico contenuto.

⁴⁹ FD, p.60.

⁵⁰ FD, p.61.

1.8 Principio del dialogo e democrazia. Il discorso svolto nel precedente paragrafo risolve anche le inevitabili tensioni che hanno origine dal complesso rapporto fra “l’assolutezza del comando etico” e “la storica contingenza di ogni suo concretamento nell’azione”⁵¹. Non è infatti pensabile una deduzione meccanica della “precisa scelta da farsi” a partire dall’universale principio etico quasi si trattasse di un teorema euclideo ricavato a partire da determinati postulati: “la decisione morale non è cosa che si possa apprendere dalle cifre di una macchina calcolatrice, e neppure da una serie obbligata di sillogismi”⁵². Calogero ricava in effetti il particolare dall’universale, ma il particolare integra l’universale, non ne è una semplice ed immediata declinazione. Il particolare nasce come attuazione dell’universale e tuttavia è sempre portatore di ulteriori novità ed arricchimenti di cui l’universale era privo.

Questo passaggio è importantissimo anche per le sue implicazioni politiche. L’azione politica, infatti, non è altro che uno specifico aspetto della concretizzazione pratico-giuridica dell’universale morale. La sua fisionomia non si presenta però in maniera chiara. Solo alcuni elementi possono essere ricavati direttamente dalla indiscutibile ‘volontà di dialogo’, come la necessità di ascoltare gli altri e la conseguente sovranità attribuita al parere risultante maggioritario. Ma, entro questo quadro liberal-democratico, i provvedimenti politici atti a trasformare in ‘struttura sociale’ gli ‘indiscutibili’ diritti dell’uomo - spirituali ed economici - ricavati dal potenziale “analitico-progettante” del dovere di intendere dovranno maturare ed essere filtrati da un continuo processo dialogico, anche quelli direttamente collegati alla conservazione ed alla protezione del contesto democratico.

⁵¹ FD, p.97.

⁵² FD, p.97.

Ma su questo torneremo in modo approfondito più avanti⁵³, quando si esaminerà approfonditamente il particolare approccio di Calogero al riformismo. Per ora sarà sufficiente ricordare come la struttura generale della decisione etica delineata nei paragrafi precedenti, era già stata evocata - se pure ancora in forma grezza - dallo stesso Calogero nell'ultimo capitolo dell'*Etica*. Qui il problema di come trasformare il generalissimo principio dell'altruismo in una guida concreta per l'agire era stato risolto con l'appello alla voce della coscienza. Questa doveva essere in grado di sciogliere l'universale nella situazione contingente attraverso un'analisi prudente e ponderata delle specifiche circostanze entro cui l'individuo si trovava ad operare. Apparentemente questa indicazione segna una piegatura maggiormente individualista - nel senso di 'autonomista' - del pensiero di Calogero precedente a *Filosofia del dialogo*; in realtà anche in un contesto dialogico in cui ci si preoccupa di ascoltare le esigenze degli altri, esse dovranno venir comprese e decodificate facendo appello alla propria coscienza; inoltre l'individuo stesso che riconosce il diritto di sovranità della maggioranza, dovrà in precedenza aver deciso se contribuire a costituire quella maggioranza o darsi da fare per avversarla; infine, è bene ricordare le parole con le quali Calogero conclude il secondo volume delle *Lezioni di filosofia*, parole che tracciano chiaramente la direzione del successivo sforzo teorico: "L'interrogazione stessa della coscienza è uno sforzo morale: una volontà di capire, che dev'essere buona volontà (anche in quanto volontà di non capir soltanto se stessi, ma altresì, e in primo luogo, l'umanità altrui)"⁵⁴.

⁵³ cfr., cap.V, par.5.4, p.102

⁵⁴ FD, p.163.

1.9 Principio del dialogo e storicismo hegeliano. La 'volontà d'intendere', con cui Calogero tenta di sciogliere le irrisolte tensioni interne all'etica kantiana, si pone inoltre come rivelatrice del nucleo più vitale dello storicismo hegeliano, al di là delle inevitabili aporie che sorgono da un'interpretazione di quest'ultimo in chiave logico-gnoseologica o logico-metafisica. La concezione hegeliana della storia, del suo divenire dialettico attraverso cui procede l'avanzamento della libertà nel mondo, è infatti un paradigma filosofico che ha un'enorme importanza nello sviluppo della filosofia calogeriana, anche quando si pone come punto di riferimento critico da cui muovere per un'elaborazione integrativa, autonoma o addirittura alternativa. Più avanti sarà ripresa la questione che ha animato la **polemica fra Calogero e Croce sulla differenza fra libertà-presupposto e libertà-valore**, nella quale il primo rimprovera al secondo di non aver colto - al pari di Fichte, di Gentile e naturalmente dello stesso Hegel - questa fondamentale distinzione. Per ora, in vista della conclusione di questo capitolo introduttivo al pensiero etico-politico di Calogero, sarà sufficiente delineare il rapporto fra 'volontà di intendere' e storicismo così come lo stesso Calogero lo ha elaborato nel sesto capitolo della *Filosofia del Dialogo*.

Secondo il punto di vista dello storicismo, ogni verità non si pone mai come conclusiva ed assoluta, bensì come provvisoria incarnazione - pur se dotata di intrinseca logicità ed intensa potenza creativa - di una razionalità destinata ad essere un giorno superata da un superiore livello di avanzamento delle coscienze. Il progresso si costruisce dunque per negazioni ed ulteriori sintesi di teorie e conquiste, procedendo attraverso un ininterrotto e dialettico divenire. **Tale divenire dialettico, però, rischia in questo modo di presentarsi come legge eterna della storia, come verità assoluta sottratta a quel**

destino di caducità e superamento cui tutto è di necessità sottoposto. Gli storicisti cercano di rispondere a questa critica o sminuendone la portata - paragonandola all' "argomentino"⁵⁵ platonico contro lo scetticismo ed il relativismo - oppure sottoponendo a 'storicizzazione' lo storicismo stesso: anche quest'ultimo, come ogni altra teoria, è destinato ad una evoluzione che ne modifichi le forme e la struttura, ma nessuna correzione successiva potrà mai intaccarne l'essenza più profonda, identificata proprio nel principio del 'dialettico divenire'. E' evidente che tale spiegazione, sostanzialmente tautologica, non fa che riportare la questione al punto di partenza. L'unica soluzione possibile può essere rintracciata individuando un nucleo stabile dello storicismo su un piano differente rispetto a quello su cui lo stesso storicismo dispiega la sua logica. Questo nucleo non può quindi essere costituito da una "dottrina", da una "teoria" o da un "pezzo di teoria"⁵⁶. Ma "l'altro dalla teoria" afferma Calogero "è l'azione, l'altro dall'accertamento conoscitivo è il programma della volontà"⁵⁷. Ecco dunque come l'inesauribile superamento concettuale di ogni paradigma teorico si traduce sul piano della volontà in 'volontà di intendere', in volontà di non considerare mai come definitiva ed immune da critiche qualsiasi verità. Il passaggio dal piano della teoresi a quello della prassi consente allo storicismo di superare la propria intrinseca contraddittorietà, prendendo la forma di un'attitudine di comportamento, indiscutibile ed immutabile, ed abbandonando quella problematica di una meta-teoria comprendente tutte le altre teorie.

Questo passaggio rappresenta l'esito di un lungo ragionamento già anticipato da Calogero nell' *Etica*, là dove la libertà veniva identificata come "il primario oggetto di quella più vera logica, la

⁵⁵ FD, p.66.

⁵⁶ FD, p.68.

⁵⁷ FD, p.68.

‘dialettica’, che superando le antinomie coglie la vita delle cose”⁵⁸. Già da allora però, Calogero aveva intuito che la natura della dialettica non poteva rivelarsi sul piano della filosofia del conoscere, bensì implicava l’angolo visuale della filosofia della prassi:

se sul presente della volontà si riflette, si trova che esso è proprio quel divenire puro, quell’assoluta dialettica, che non è contraddetto da alcuna stasi adialettica.(...) Che cosa sono, di fatto, il passato e il futuro, come momenti puri della dialetticità del presente?⁵⁹.

La *Filosofia del dialogo* riprende questo stesso filo del ragionamento, fino ad arrivare a conclusioni ancora ulteriori, a conferma della tesi di Elvira Pera Genzone secondo la quale “*Logo e Dialogo* non è solo il fulcro ideale di tutta la produzione calogeriana, ma il momento teoreticamente più impegnativo”⁶⁰. La nuova interpretazione dello storicismo imperniata sulla ‘volontà di intendere’ permette infatti di eliminare il timore per l’eliminazione di ogni principio etico stabile che lo storicismo, con la sua ineludibile dimensione relativistica, sembra implicare. **Se ogni teoria morale è una formazione storica destinata al superamento, chi mai potrà concludere una volta per tutte che Hitler ha commesso crimini “assoluti”, e non solamente legati alla caduca sensibilità di determinati uomini di un determinato periodo storico?** La ‘volontà di dialogo’ consente di venire a capo di questo lacerante dilemma, ponendosi da un lato come criterio inconfutabile dell’agire - e del giudizio storico sull’agire altrui - dall’altro come garanzia di eterna apertura alla critica e alla rimessa in discussione di ogni acquisizione apparentemente definitiva. **In questo modo, scrive Calogero, “non abbiamo più paura di tuffarci nel mare**

⁵⁸ E, p.48.

⁵⁹ E, p.53.

⁶⁰ E.Pera Genzone, *Guido Calogero*, Edizioni di Filosofia, Torino 1961, p.105.

della storia, come se questa potesse dissolvere i nostri criteri di giudizio”⁶¹.

II. Dalla morale alla politica.

2.1 “Io”, “Tu”, “Loro”. Nel delineare il passaggio dalla sfera dell’eticità a quella del diritto e della politica è necessario concentrarsi su un aspetto molto importante della concezione morale di Calogero. Il principio dell’altruismo, infatti, non richiede solamente la fuoriuscita dalla propria immediata egoità attraverso il ripudio dell’egoismo in nome del riconoscimento di un indistinto “tu” di fronte a sé. La morale non è un modello di interazione “a due”. Aprirsi verso l’esterno per concentrare le proprie attenzioni solamente su un secondo termine escludente tutto il resto, non significa altro che trasformare l’egoismo iniziale in servilismo, sostituendo al proprio egoismo quello altrui:

⁶¹ FD, p.69.

“ecco allora che lo stesso mio spirito di altruismo decadrebbe a una specie di duplicato egoismo, di egoismo trasferito ed elevato a potenza, come quello che talora è l’egoismo di famiglia”⁶². Accanto al ‘tu’ che delimita l’ ‘io’ deve sempre esserci posto per un ‘lui’ che delimiti entrambi i primi due. A sua volta quest’ultimo sarà poi delimitato da un ulteriore ‘lui’, e così all’infinito, nell’ambito di un processo che non può - e non deve - mai esaurirsi in un termine ultimo e determinato di individui, altrimenti verrebbe a riproporsi quell’egoismo rovesciato che minaccia costantemente il valore morale di ogni rapporto esclusivamente a due. Il riferimento a ‘loro’ acquista dunque una dimensione di indeterminatezza grazie alla quale lo spazio morale viene a delinarsi come un universo aperto ed inesauribile, sempre suscettibile - in linea teorica - di essere dilatato, nonostante la finitezza della condizione umana: “Al di là di ogni uomo, resta sempre l’umanità”⁶³.

E’ su questa base che Calogero - come vedremo - costruisce l’ideale politico della ‘giustizia’, intesa come declinazione concreta dell’assoluto principio etico alla luce del fatto che “non sarei *giusto*, se non mi interessassi a voi *ugualmente*”, dal momento che “oltre a te io riconosco anche altri e quindi non posso fare a te più spazio di quanto faccia ad altri”⁶⁴.

Questo non significa che non debbano instaurarsi fra gli uomini rapporti per così dire ‘privilegiati’ e che non incombano doveri maggiori verso il proprio prossimo, e in misura maggiore quanto più è il grado di prossimità. Ma tale prospettiva è giustificata dal fatto che l’obbligazione è naturalmente più vincolante negli ambiti dove più incisiva può essere l’azione e più attesa la cura, come in una sorta di divisione del lavoro che dovrebbe avere come risultato finale una

⁶² E, p.182.

⁶³ E, p.184.

⁶⁴ DLS, p.14.

sostanziale uniformità e compensazione ad un livello di sintesi superiore della totalità degli sforzi individuali.

2.2 L'identificazione di etica e pedagogia. Se l'apertura verso l'altro viene ad essere concepita come l'essenza del dovere morale e, come tale, viene ad essere identificata come "massimo bene per me"⁶⁵, ecco allora che fare il bene dell'altro non può che coincidere che con un suo coinvolgimento nel "massimo bene". Fare il bene altrui implica così il suscitare nell'altro il gusto per il bene altrui, nell'ambito di un'identificazione di etica e pedagogia che costituisce un nodo della massima importanza per comprendere tanto la riflessione morale di Calogero, quanto il suo pensiero politico.

Nell'esposizione dei principi del socialismo contenuta nel *Primo Manifesto del Liberal-socialismo*, infatti, le linee di intervento sulla struttura socio-economica del mondo produttivo sono finalizzate non solo alla creazione di rapporti reciproci fra gli individui imperniati sui valori di giustizia ed eguaglianza, ma tendono anche ad un vero e proprio rinnovamento della coscienza morale affinché gli uomini facciano propria la regola "cristiana e mazziniana" che "bisogna tanto suscitare nel proprio animo il gusto del lavorare e del produrre, quanto reprimervi quello del guadagnare e del possedere in maniera soverchiante la media comune"⁶⁶. **La giustizia non può essere semplicemente cristallizzata nel diritto, ma deve essere sentita dagli uomini anche attraverso l'opera pedagogica che il diritto ha la possibilità ed il dovere di condurre;** anzi, il diritto dovrebbe tanto mirare ad educare più che a costringere, che il suo fine ultimo potrebbe addirittura essere identificato con l'estinzione di se stesso. In questo senso è possibile sostenere che una 'vena anarchica' percorre il

⁶⁵ E, p.187.

⁶⁶ DLS, p.203.

pensiero politico di Calogero sin dalle teorizzazioni de *La scuola dell'uomo*, pur tenendo presente che questo orientamento assume il ruolo più di un ideale normativo che di un concreto modello di società:

il fatto che si possa e si debba sorridere dei sognatori che prevedono o auspicano la sollecita attuazione completa di un simile ideale non deve far dimenticare che si tratta di un ideale, anzi dell'ideale, verso cui si orienta tutto quanto è educazione, cioè tutto quanto è civiltà⁶⁷.

Alla luce dell'identificazione tra etica e pedagogia è inoltre possibile giustificare quei 'doveri verso se stessi' che nella precedente esposizione dell'etica come altruismo erano stati completamente assorbiti 'nei doveri verso gli altri'. La rivendicazione dei propri diritti può ora trovare spazio in quanto momento fondamentale di educazione al rispetto della libertà altrui, "cosicché il mio dovere di rivendicare il mio diritto è fondato sul tuo diritto di apprendere il tuo dovere"⁶⁸.

2.3 L'unità di morale e diritto. L'accento alla problematica del diritto presente nel precedente paragrafo deve però essere sviluppato ulteriormente attraverso un'analisi della **cruciale distinzione che Calogero traccia fra 'persuasione' e 'coercizione'** e fra i loro rispettivi ambiti di sovranità. L'esperienza morale, infatti, non si esaurisce completamente in una pedagogia attuata con mezzi puramente persuasivi. Oltre essa vi è un territorio di confine nel quale "al motivo dell'abnegazione di sé non si accompagna con egual forza quello della fecondità educativa"⁶⁹: è questo il caso che si prospetta quando - in virtù del principio di giustizia che mi impone di non dare all'uno più di

⁶⁷ G.Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze, 1939, p.81.

⁶⁸ E, p188.

⁶⁹ E, p. 253.

quanto sono tenuto a dare all'altro - sono costretto ad usare la forza contro quell'uno per impedirgli di violare la libertà di quell'altro. Si entra così nella sfera della coercizione, assunta quale necessaria garanzia della eguale libertà di tutti.

La differenza tra persuasione e coercizione però, non si fonda sulla semplicistica contrapposizione fra violenza fisica ed "oratoria suasive". Già Socrate aveva messo in discussione questa antitesi sottolineando come l'intervento della retorica sofistica sull'emotività dell'individuo era più somigliante, per il suo carattere unilaterale, ad una coercizione violenta che ad una pacifica creazione di consenso, in quanto non può concepirsi come strumento di libertà ciò che tenta di eludere le capacità razionali dell'individuo e la sua vigile consapevolezza. Lo scarto qualitativo fra persuasione e coercizione non va rintracciato dunque nei mezzi meccanici con cui un'azione è condotta, bensì nei suoi effetti: persuasivo è quell'atto che, anche una volta cessato l'intervento del 'suadente', continua a produrre frutti in quanto il 'persuaso' ha introiettato determinati insegnamenti e continua autonomamente il proprio percorso nella direzione precedentemente tracciata; coercitivo è invece quell'atto che non può mai fare a meno del costante intervento della volontà coattiva. Riprendendo le parole dello stesso Calogero "ogni mio intervento presso gli altri è quindi tanto più persuasivo quanto più reca un frutto che poi fruttifica di per sé; mentre è, viceversa, tanto più coercitivo quanto meno persista il risultato senza la persistenza sua"⁷⁰

Cominciano così a emergere chiaramente nella loro specifica fisionomia i due differenti ambiti in cui si dispiega il principio dell'eticità: quello in cui vige il principio di maggioranza, ovvero l'ambito del diritto e della politica, e quello in cui vige la libertà di coscienza. In un articolo

⁷⁰

E, p.258.

pubblicato nel '47 sul "Ponte" e poi inserito in *Filosofia del Dialogo* col titolo di *Intorno ai rapporti fra Stato e Chiesa*, Calogero scrive:

la regola della disciplina maggioritaria vale nell'ambito in cui abbia ragion d'essere una delimitazione dei reciproci diritti , e quindi una coazione opposta alle loro eventuali lesioni; la regola della incoercibile libertà di coscienza vale ovunque quella delimitazione dei diritti, e la conseguente coazione tutelatrice, non abbiano luogo⁷¹.

Naturalmente la persuasione è preferibile alla coercizione, e quindi quest'ultima deve essere esercitata solo se non se ne può fare a meno e deve essere predisposta - come si è visto nel paragrafo precedente a proposito del valore pedagogico del diritto - in modo da poter sempre più cedere il campo alla persuasione, favorendo il sorgere di autonomi atteggiamenti negli individui che vi sono sottoposti.

Da queste premesse Calogero evince quell' "unità di morale e diritto" che costituisce il fondamentale snodo tra l'impianto teorico generale della sua filosofia ed il pensiero politico *strictu sensu*. La legge infatti non è altro che una dichiarazione di volontà diretta verso il comportamento altrui, e come tale non può sottrarsi a quello stesso principio di eticità che è metro di giudizio di ogni azione umana. Calogero contesta le impostazioni di filosofia del diritto che cercano di studiare l'universo giuridico concependolo come uno spazio autonomo ed impersonale, prescindendo dall'individuazione della sua origine in una specifica volontà coercente. Questo tipo di approccio è destinato a "restar sospeso nel vuoto"⁷², in quanto perde di vista sia le dinamiche interne che forniscono al diritto la propria struttura, sia i fini ultimi verso i quali esso deve essere indirizzato.

⁷¹ FD, p. 210.

⁷² E, p.256.

La divaricazione fra la concezione crociana e quella calogeriana del diritto è stata colta con grande efficacia sintetica da Sasso, secondo il quale per Calogero il diritto “è in sostanza la stessa cosa della giustizia, che a sua volta non è se non l’etica, considerata nella sua più propria essenza di ‘altruismo’”⁷³; per Croce, al contrario, esso “è una costruzione intellettuale e pseudoconcettuale; e, considerato invece nella sua concretezza volitiva, non eticità ma piuttosto, e radicalmente, economicità”⁷⁴.

L’“unità di morale e diritto” non significa però che questi due termini siano effettivamente coincidenti; l’espressione di Calogero esprime una necessità nei termini di un ‘dover essere’, di una indicazione normativa.

Del resto la consapevolezza di una tensione tra il piano dei valori e quello della realtà storica è proprio uno degli elementi di maggiore importanza fra quelli che marcano una certa presa di distanza di Calogero dall’idealismo classico e da quello del primo Novecento, idealismo di cui - per molti altri aspetti - egli è comunque un erede. Franco Sbarberi, nel suo saggio intitolato *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, indica con precisione l’oggetto principale contro cui si dirigevano le critiche di Calogero a quel paradigma di pensiero, individuandolo nel “diffuso ottimismo provvidenzialistico, che ha indotto prima Hegel e poi Croce e Gentile a ignorare che il mondo dei valori può risultare convincente se legato non tanto a delle scelte necessarie, quanto a delle opzioni possibili”⁷⁵.

⁷³ G.Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* in G.Sasso, *Filosofia e idealismo. III. De Ruggero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, p.315.

⁷⁴ G.Sasso, *ivi*, p.315.

⁷⁵ F.Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero* in *I dilemmi del liberalsocialismo* a cura di M.Bovero, V.Mura, F.Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 106.

III. **La giustizia e la libertà.**

3.1 Il Movimento Liberalsocialista. Il 1936 costituisce un anno di svolta nella vita di Calogero; questo è infatti l'anno del suo ingresso nell'antifascismo attivo attraverso la fondazione del 'movimento liberalsocialista'. A dire il vero, Calogero era stato schedato nel Casellario Politico Centrale come "antifascista" sin dal '29, quando ancora insegnava 'Storia della filosofia antica' a Roma, a causa di una sua lettera a Croce nella quale ringraziava il filosofo napoletano per avergli fatto avere il testo del suo discorso al senato contro i Patti Lateranensi. Nel 1931, però, per ben due volte aveva giurato fedeltà "al Re, allo statuto e al fascismo" (prima a Roma e poi a Firenze, dove nel frattempo era stato trasferito). L'anno successivo, inoltre, aveva presentato domanda di iscrizione al Partito Nazionale Fascista, domanda che non venne mai accolta. Nonostante questo, e nonostante il suo legame di amicizia e collaborazione con Gentile, i rapporti con il regime furono comunque sempre problematici, anche precedentemente all'attività politica clandestina (come dimostrano le difficoltà da lui incontrate per rinnovare il passaporto).

Nel corso del '34 e del '35 si viene definendo la posizione antifascista di Calogero, che comincia ad emergere anche da alcuni scambi conflittuali di opinione con Gentile nell'ambito delle vicende del *Giornale critico della filosofia italiana*. In occasione della preparazione di un volume dedicato a Cassirer, Gentile raccomanda a Calogero di vagliare con cura l'elenco dei collaboratori perché, scrive, "non vorrei che fossero tutti semiti o filosemiti, o comunque uniti da un interesse politico." La risposta di Calogero è inequivocabile : gli ebrei "sono

vittime di una barbarie ritornata, e (...) è dovere di civiltà far per loro il possibile”⁷⁶.

Ma è nel 1936 che Calogero compie la sua scelta definitiva. Risulta fondamentale nelle dinamiche che seguiranno a questa scelta il suo incontro con Aldo Capitini (avvenuto nella villa dell'Arcolaio tra Fiesole e Firenze), intellettuale cristiano e non violento (autore nel 1937 di *Elementi di un'esperienza religiosa*), con il quale fonderà il movimento liberalsocialista. Al movimento aderirono, fra gli altri, Enzo Enriques Agnoletti, Tristano Codignola, Luigi Russo, Piero Calamandrei, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Carlo Furno, Alberto Carocci, Carlo Francovich, Mario Delle Piane, Carlo Raghianti, Guido De Ruggero, Giulio Butticci, ma alle riunioni e alle discussioni che lo animarono - svoltesi soprattutto a Roma, ma anche in Umbria e in Toscana - parteciparono esponenti di diverse estrazioni ideali, dai liberali ai comunisti, dai cristiano sociali di Gerardo Bruni ai giovani cattolici che aderirono al partito della sinistra cristiana.

L'elaborazione teorica maturata dal movimento nel corso di questi anni confluì nel Primo Manifesto del Liberalsocialismo, redatto definitivamente nel corso di una riunione tenutasi il 21 Aprile del 1940 vicino a Pratica di Mare, sulla costa laziale. Alla riunione erano presenti, fra gli altri, Wolf Giusti, Giacinto Cardona e Paolo Bufalini, ma la scrittura effettiva del documento fu opera di Calogero. Il manifesto fu poi rielaborato nell'estate sulle Dolomiti grazie anche al contributo dello stesso Giusti, oltre che di Capitini, Delle Piane e Federico Comandini.

Un testo molto importante per comprendere la genesi e la natura del movimento liberalsocialista – nonché per ripercorrere la concitata e drammatica storia di quegli anni - è certamente l'articolo scritto da

⁷⁶

citato in M.Mustè, *Guido Calogero*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2000, p. 171.

Calogero nel '44 per la rivista *Mercurio* e poi inserito in *Difesa del liberalsocialismo* col titolo di *Ricordi del movimento liberalsocialista*. In esso vengono ripercorse le tappe ideali di quell'esperienza politica, sottolineandone soprattutto gli elementi di originalità rispetto alle altre che allora costituivano il debole fronte antifascista.

Il liberalsocialismo è infatti definito come un “moto di antifascismo postfascista, non di antifascismo prefascista”⁷⁷. Fino ad allora i principali dissidenti erano state personalità che avevano formato la loro coscienza politica prima dell'avvento del regime, o comunque sotto l'influsso di maestri di epoca precedente. Le sole due figure di spessore che rappresentavano una reale novità nel quadro del pensiero politico italiano di questo periodo - Piero Gobetti e Carlo Rosselli - erano anch'esse strettamente legati all'eredità intellettuale di Croce e Ruffini da una parte e di Turati e Salvemini dall'altra.

Con il movimento liberalsocialista invece, entra nell'agone politico - se pur nelle eccezionali condizioni di allora, ovvero quelle della clandestinità - una generazione di ventenni e trentenni che si erano formati interamente all'interno della cultura del regime. Anche senza partecipare attivamente all'inquadramento nelle organizzazioni di massa che caratterizzavano il regime fascista, questi giovani erano cresciuti su libri di testo ormai fascistizzati, leggevano i giornali 'normalizzati' o di regime ed erano immersi in una realtà che sempre più veniva pervasa dello spirito dell'epoca. Molti di loro provenivano inoltre dall'Università di Pisa - dove fra l'altro Calogero insegnò dal'35 al '42, anno del suo arresto- che era allora dominata dal “filosofo del fascismo”⁷⁸ per eccellenza, ovvero Giovanni Gentile.

I giovani che maturavano la scelta antifascista in questo contesto erano separati dagli intellettuali e dagli esponenti dell'opposizione

⁷⁷ DLS, p.192.

⁷⁸ DLS, p.192.

prefascista da una vera e propria cesura storica, avvertendo più fortemente di questi ultimi “i limiti delle ideologie e delle esperienze”⁷⁹ che avevano ispirato fino a quel momento l’opposizione verso il regime. Nelle scuole, l’unico serio scampolo di formazione politica era fornito da quei rudimenti di economia corporativa che intendevano mettere in luce i rispettivi difetti dell’ordinamento liberistico puro e del socialismo centralizzato sovietico. Se naturalmente la soluzione proposta dal fascismo si palesava in tutto il suo “carattere ridicolo, per non dire truffaldino”⁸⁰, pur tuttavia le esigenze e le questioni che stavano alla sua base costituivano le radici di quell’originale tentativo di sintesi e superamento dell’impostazione liberista e di quella collettivista che il liberalsocialismo tentò di attuare. D’altra parte la reazione alla struttura illiberale ed antidemocratica del regime fascista, portava con sé la necessità di considerare il problema dell’organizzazione sociale non solo da un punto di vista economico, ma anche da quello politico.

In questo quadro la lettura di Croce fu determinante: “quel fascino che in altri tempi poteva avere un romanzo proibito”, scrive Calogero sempre nei *Ricordi del movimento liberalsocialista*, “allora ebbero i pesanti volumi laterziani di Croce”⁸¹. Croce manteneva aperto, con la sua opera, l’orizzonte della libertà all’interno dell’opaco panorama culturale degli anni ‘30, periodo in cui il liberalismo attraversava una profonda crisi - non solo in Italia - sia dal punto di vista teorico, sia come concreto paradigma pratico operante nelle istituzioni e negli ordinamenti civili. Anche Bobbio – in *Politica e Cultura* - sottolineerà il ruolo svolto dal filosofo napoletano durante il fascismo e l’importanza della sua figura per quelle giovani generazioni.

⁷⁹ DLS, p.192.

⁸⁰ DLS, p.193.

⁸¹ DLS, p.193.

Chiunque abbia partecipato alle ansie e alle speranze di quegli anni, parlo s'intende di intellettuali, non può dimenticare che la strada maestra per convincere all'antifascismo gli incerti era di far leggere e discutere i libri di Croce, che la maggior parte dei giovani intellettuali arrivarono all'antifascismo attraverso Croce, e coloro che già vi erano arrivati o vi erano sempre stati, traevano conforto dal sapere che Croce, il rappresentante più alto e più illustre della cultura italiana, non si era piegato alla dittatura⁸².

L'insegnamento di Croce servì ai giovani liberalsocialisti a trovare una via d'uscita dal fascismo che andasse al di là di "quella pia illusione"⁸³ che fu il "corporativismo di sinistra" ispirato alle teorizzazioni di Ugo Spirito. A quest'ultimo indirizzo infatti approdarono molti che - partiti dalle medesime critiche alla organizzazione economico-produttiva del fascismo - non erano passati anche attraverso il liberalismo crociano nel sottoporre a giudizio le istituzioni del regime; non è un caso, commenta a questo proposito Calogero, che molti fra questi passeranno successivamente al socialismo di matrice marxista.

Nonostante il grande ruolo svolto dal pensiero di Croce nella formazione della coscienza politica dei primi liberalsocialisti, non mancano però elementi di forte discontinuità - come si vedrà più avanti - fra il filosofo napoletano ed i suoi eclettici epigoni. La polemica con Croce è una vena sotterranea che attraversa interamente la riflessione politica di Calogero, emergendo talvolta in superficie e dispiegandosi anche con una certa asprezza, ma mai oscurando completamente il profondo e riconosciuto debito intellettuale che lega indissolubilmente l'eresia liberalsocialista all'anomalo liberalismo crociano, il quale distingueva nettamente sé stesso dal liberismo economico. Per ora è sufficiente notare che nel testo in questione

⁸² N.Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p.239.

⁸³ DLS, p. 194.

Calogero precisa come i liberalsocialisti, avendo imparato da Croce l'importanza delle forze spirituali nello sviluppo storico, non potevano accettare quel tanto di fatalismo e provvidenzialismo vichiano-hegeliano-marxiano che permaneva nel suo pensiero; inoltre, avendo appreso dal filosofo napoletano il concetto di libertà come sempre maggiore elevazione della persona umana e non come arbitrario privilegio di pochi, non potevano condividere lo zelo unilaterale con cui Croce attendeva il ritorno delle libertà liberal-democratiche, trascurando la questione dei diritti sociali e delle condizioni delle fasce più povere ed emarginate della popolazione.

I meriti del movimento liberalsocialista vanno comunque al di là delle questioni strettamente teorico-filosofiche, in quanto esso si fece carico di dare “a molte coscienze il senso di dover combattere il fascismo anche quando sembrava follia il pensare che fosse mai potuto cadere”⁸⁴.

Sembra incredibile che proprio nei momenti più drammatici della storia d'Italia e del mondo intero si trovò la forza di lavorare ad un progetto politico così ambizioso, come se la rinascita di un nuovo mondo fosse dietro l'angolo, e l'impellenza e l'entusiasmo della ricostruzione costringessero a non trascurare neppure gli aspetti tecnico-pratici più specifici della struttura generale della proposta.

Racconta Calogero che nel giugno del '40, all'indomani della capitolazione della Francia - quando ormai le truppe di Hitler spadroneggiavano incontrastate in tutta Europa - lui, Ugo La Malfa, Sergio Fenoaltea, Carlo Antoni e Leone Cattani si riunirono per leggere e discutere insieme il *Manifesto del liberalsocialismo* da poco redatto: “era il nostro modo di reagire ad ogni scoramento”⁸⁵. L'anno successivo, nello stesso giorno in cui Jugoslavia e Grecia venivano

⁸⁴ DLS, p.200.

⁸⁵ DLS, p.200.

sconfitte da un simultaneo attacco dell'esercito tedesco (coadiuvato da quello italiano), Calogero tenne all'Università di Roma una conferenza sul concetto di giustizia che radunò la quasi totalità dell'antifascismo cittadino e che, come lui stesso riferisce ricordando quell'episodio, "restò nella memoria come il primo comizio pubblico del liberalsocialismo"⁸⁶.

3.2 Il concetto di giustizia. La drammaticità delle circostanze in cui viene per la prima volta alla luce accresce indubbiamente il fascino del saggio *Intorno al concetto di giustizia*, già di per sé vibrante di passione politica e alla cui genesi si è fatto cenno in chiusura del precedente paragrafo. Inserito come primo capitolo nella raccolta *Difesa del liberalsocialismo*, lo scritto racchiude più di ogni altro il cuore della riflessione teorico-politica di Calogero, rappresentato dall'indissolubile unità sul piano filosofico delle categorie di giustizia e libertà, e dalla loro reciproca complementarietà sul piano pratico-istituzionale.

Dopo aver ripercorso le tappe della definizione di ogni possibile morale in termini di altruismo, Calogero innesta il concetto di giustizia su quel complesso processo di infinito rimando ad un ulteriore 'lui' che - come si è visto precedentemente⁸⁷ - contraddistingue la sua visione dell'etica. Se l'interessamento verso il prossimo non può essere un interessamento unilaterale e non si deve trasformare in una sorta di egoismo capovolto, esso non può che ripartire egualmente le proprie attenzioni; in altre parole, 'io' - volendo condurre moralmente le mie azioni nel mondo - non posso solo concentrarmi solo su di 'te', ma

⁸⁶ DLS, p.200.

⁸⁷ Cfr., cap.II, par.2.1, p.26.

devo aprirmi ad un più esteso e paritario 'voi': "non sarei infatti giusto se non mi interessassi a voi ugualmente"⁸⁸.

Ecco dunque come comincia a delinarsi una nozione di giustizia nel suo necessario e tradizionale legame con i concetti di uguaglianza e di equa distribuzione. Una nozione che, costruita in questo modo, riesce ad aggirare i classici problemi derivanti dalla necessità di definirne la natura a partire da specifici rapporti tra una molteplicità di individui. Data questa molteplicità, infatti, o gli individui si concepiscono come tutti uguali o come diversi fra loro; se si concepiscono come tutti uguali, la giustizia assume il volto dell'eguaglianza matematica, di "un rapporto tra palle da biliardo", di "un carcere con le celle tutte eguali", contro cui insorge "l'insofferente spirito della libertà"⁸⁹ inteso nel senso deteriore del termine, come affermazione arbitraria di sé e non come riconoscimento della libertà altrui (da qui la considerazione di Calogero secondo cui un cattivo concetto di giustizia è fomite di un ancor più pericoloso concetto di libertà); se gli individui si concepiscono invece come diversi fra loro, la giustizia si modella come principio del "giusto per ciascuno" dell'*unicuique suum*, ma l'operazione diventa tautologica, vista la difficoltà sopraggiunta di definire cosa sia quel "giusto" e quanto sia quel "suo".

Il concetto di giustizia elaborato da Calogero non si struttura a partire dalla necessità di definire una molteplicità data, così da non dover estendere a quella molteplicità i caratteri intrinsecamente connessi al solo ideale di giustizia. Gli individui - nelle modalità già precedentemente esaminate - sono posti dalla volontà del soggetto di fronte a sé, e il desiderio di tradurre in azione morale l'interessamento 'egualitario' nei loro confronti non implica negazione di varietà, ovvero livellamento meccanico di caratteri, funzioni, attitudini e capacità. La

⁸⁸ DLS, p.14.

⁸⁹ DLS, p.6.

giustizia prende così il volto di una voluta “eguaglianza di fortune”⁹⁰, di un’eguale possibilità di fruire del mondo avendo a disposizione mezzi concreti per farlo: “lo voglio che Tizio non abbia meno di Caio: questa è l’esperienza radicale della giustizia”⁹¹.

Si potrebbe obiettare che un concetto così alto come la giustizia non può essere declinato in termini così poco spirituali come la materiale fortuna economica. Se ci si muove sul piano della morale, infatti, l’interesse deve essere rivolto alla felicità degli individui, alla loro virtù, tanto più dopo aver esaminato l’identità profonda tra morale e pedagogia. L’attenzione per i “fini”, però, non deve secondo Calogero oscurare quella per i “mezzi”, perché se è vero che “sta nella volontà dell’uomo il vincere il proprio dolore e il crearsi comunque un appagamento, resta la differenza tra chi per vincere deve combattere e chi non ha bisogno di farlo”⁹². Se poi si insistesse nel far derivare la felicità di un individuo dal suo solo volere, non sarebbe comunque possibile ignorare il fatto che ognuno è indissolubilmente legato, per la propria felicità o infelicità, alla sorte delle persone che ama, e dunque alle loro gioie come alle loro sofferenze, alle loro privazioni, alla loro mancanza di prospettive per l’avvenire e naturalmente alla loro incapacità di vincere con un semplice gesto di volontà la disperazione dettata dalla miseria delle proprie condizioni.

La contemplazione delle enormi disuguaglianze presenti nel mondo può, secondo Calogero, far disperare del fatto che possa ottenere qualche risultato lo sforzo etico-politico di riequilibrare almeno parzialmente queste disuguaglianze, realizzando un grado maggiore di giustizia. Da questo sentimento di impotenza nascono le religioni, fondate sull’idea di un trasferimento in un mondo dell’aldilà di quei valori che non sarà mai possibile realizzare sulla terra. Le ingiustizie e

⁹⁰ DLS, p.15

⁹¹ DLS, p.15.

⁹² DLS, p.15.

le inaccettabili sofferenze che caratterizzano la condizione umana vengono così interpretate alla luce di un provvidenzialistico disegno che ne fa gli strumenti di un'emancipazione futura, e tanto più la religione è evoluta e raffinata tanto meno separa l'universo di realizzazione dei valori dalla vita degli uomini; l'idealismo rappresenta la forma più matura fra queste interpretazioni del mondo, vedendo infatti nella razionalità della storia un processo di liberazione che può anche passare sul capo degli individui e comprimerli come singoli, ma che, lungo il percorso di dispiegamento dello Spirito, realizza sempre un maggior livello di libertà a mezzo di libertà. Tutte queste 'teologie' sono accomunate per Calogero dalla "riaffermazione della necessità e naturalità di tutte le disuguaglianze e ingiustizie fra gli individui, correggere le quali non spetta agli uomini, ma a Dio, o alla Storia"⁹³.

Nonostante lo sconforto che può sorgere da un'analisi disincantata della realtà e nonostante i vari "deliri compensativi" a cui esso può dar seguito (l'espressione freudiana non è naturalmente utilizzata da Calogero, ma può forse render bene l'idea che il filosofo intendeva sostenere), la civiltà consiste proprio nel continuo sforzo di trasformazione del quadro dell'esistente nella direzione di una società più giusta. Già nella *Scuola dell'uomo* Calogero aveva criticato aspramente la concezione di matrice rousseauiana di una natura benigna contrapposta alla corruzione della società umana, di uno stato naturale regno dell'eguaglianza violato da istituzioni civili che ne hanno compromesso l'originaria armonia; da qui la conclusione che "proprio perché gli uomini non sono uguali per natura, debbono essere uguali per volontà morale"⁹⁴. Nel saggio *Intorno al concetto di giustizia* il ragionamento è condotto lungo questa stessa traccia. Gli uomini nascono diversi per potenza e caratteristiche fisiche; questa diversità

⁹³ DLS, p.16.

⁹⁴ G.Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze, 1939, p.66.

determina nell'immediato rapporti di forza fondati sulla prepotenza e sull'arbitrio, ma, mentre nel regno animale il fatto che il più forte mangi il più debole risulta non modificabile, nella comunità umana l'avanzamento della civiltà fa sì che il diritto si imponga come regolatore di nuove dinamiche di interazione fra gli individui. Il diritto, che in questo caso rappresenta una coercizione espressa in forma di minaccia a garanzia dell'integrità fisica di una persona, elimina quell'iniziale disuguaglianza impedendo al più forte di privare della libertà chi non è in grado di difendersi da solo. Naturalmente ciò non significa che il cammino della civiltà, dopo questo primo livello di evoluzione, non sia costellato di tantissime altre difficoltà. Una volta neutralizzata la disuguaglianza fisica, acquistano infatti importanza elementi che precedentemente non rappresentavano delle discriminanti molto influenti. E' il caso del denaro, il cui possesso viene ad essere sempre più cruciale nello stabilire gerarchie e possibilità di autorealizzazione man mano che si passa da un'organizzazione della società imperniata sulla potenza fisica ad una regolata da leggi ed autorità giudicanti. Inoltre gli elementi alla base di nuove disuguaglianze non sono originati solamente dalla valorizzazione di componenti residuali ereditate da stadi ormai superati del progresso civile, ma sono spesso un prodotto di questo stesso progresso, il quale, eliminando alcune ingiustizie, ne crea tuttavia altre che in una situazione più primitiva non sussistevano. Compito della volontà morale - la quale come, si è visto, trova nel diritto il modo di dilatare l'ambito della propria capacità di incidenza sul comportamento altrui - è quello di procedere incessantemente alla neutralizzazione di vecchie e nuove disuguaglianze, ovvero di vecchie e nuove ingiustizie.

Tendere alla realizzazione dell'uguaglianza, non deve implicare però il tentativo di sopprimere la positiva eterogeneità delle personalità

individuali: “rendere uguali le sorti umane non significa verniciare tutte le facce con la stessa vernice, o portare tutti gli uomini sul metro degli individui più bassi”⁹⁵. Il concetto di uguaglianza, in altre parole, non rappresenta la norma di una grigia uniformità omologante, bensì l’ideale di una paritaria possibilità di fruizione del mondo, di un’equa distribuzione di mezzi con i quali realizzare un’autodeterminazione che sia alla base di una giusta e feconda diversità; ‘uguaglianza’ è “equilibrio delle libertà”⁹⁶.

Con questo procedimento Calogero dimostra l’identità fra l’ideale dell’eguaglianza e quello della libertà. Entrambi infatti possono essere concepiti come diverse interpretazioni dell’unico concetto dell’“eguale libertà”, dal momento che anche la libertà in senso stretto non sarebbe tale se non fosse egualmente distribuita ed opportunamente vincolata, differenziandosi in questo modo dalla pura ‘licenza’. Come viene spiegato nell’*incipit* del *Primo manifesto del liberalsocialismo*, eguaglianza e libertà coincidono sul piano filosofico con l’assoluto principio etico “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”⁹⁷.

L’ispirazione profondamente etica alla base dello sviluppo della teoria politica è particolarmente evidente nella conclusione del *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, redatto ad un anno di distanza dal primo, in cui l’ideale del movimento viene identificato con “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 sé stesso, non può non lavorare per la giustizia e la libertà”⁹⁸.

⁹⁵ DLS, p.17.

⁹⁶ DLS, p.17.

⁹⁷ DLS, p.202.

⁹⁸ DLS, p.230.

3.3 La comune matrice ideale del liberalismo e del socialismo. La giustizia, intesa come ideale di uguaglianza materiale, ovvero come aspirazione alla giusta distribuzione dei beni del mondo, è stata spesso considerata di rango inferiore rispetto al concetto di libertà. Mentre quest'ultimo veniva riconosciuto dall'idealismo italiano come valore sommo, la giustizia era considerata - usando le parole dello stesso Calogero - un "concetto meramente giuridico o empirico"⁹⁹.

In uno scritto del '43 intitolato *Revisione filosofica dei concetti di 'Libertà' e 'Giustizia'*, Croce prende criticamente in esame proprio la diade concettuale a fondamento della teoria liberalsocialista, contestando la legittimità di tale unione:

coincidendo la libertà di tutto punto con lo spirito morale e compendiando in sé ogni dovere morale, non c'è nessun compito di tal qualità a cui essa non arrivi e che resti fuori dalla sua cerchia, quasi invito ad altra potenza spirituale di assumerlo ed eseguirlo; (...) Ed ecco per qual ragione io non riesco a tollerare (...) quella compagna che le si vuol dare, di un'altra idea, designata col nome di Giustizia, sua correggitrice o integratrice, sua amica o sua superiora, o sua emula o sua rivale, con la quale a volte litighi, alla meglio o alla peggio, transiga e si accomodi¹⁰⁰.

L'impossibilità di accostare questi incomparabili termini è determinata nel pensiero crociano dalla diversità dei piani entro cui essi si muovono. La Giustizia è una norma regolativa dell'ambito economico, ed anche in questo ambito peraltro fortemente suscettibile di contestazione. La libertà si situa invece nel più alto livello dell'eticità.

La contrapposizione fra la materialità della giustizia e la spiritualità della libertà viene però respinta da Calogero. Tale

⁹⁹ DLS, p.3.

¹⁰⁰ B.Croce, L.Einaudi, *Liberismo e liberalismo* a cura di P.Solaris, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1960, p.90.

contrapposizione sussiste solamente se i punti di vista dai quali si definiscono i due concetti sono anch'essi, indebitamente, divergenti. La giustizia rientra nella sfera dell'economia solo se considerata come rivendicazione di ricchezza per sé; ma, all'interno di questo tipo di approccio, anche la libertà attiene all'ambito economico, se intesa come richiesta di libertà per sé. Libertà e giustizia assurgono entrambe alla dimensione della moralità, se interpretate invece come richiesta di ricchezza ed autonomia per altri.

Individuando la sintesi dei due ideali della giustizia e della libertà nell'unico principio dell'"eguale libertà"- o meglio, ricavando la scaturigine di questi dalla norma etica del riconoscimento della libertà altrui - Calogero mette conseguentemente in guardia i liberali 'classici' dal non avere una visione troppo ristretta della libertà. Riprendendo in un articolo del '44¹⁰¹ la celebre e provocatoria espressione "libertà di morire di fame", Calogero ribadisce l'importanza delle autonomie proprie della tradizione liberale, quali la libertà di parola, stampa, voto, e così via, ma esorta anche ad andare oltre.

Senza condizioni di vita materiale ed occasioni sociali che permettano di "tradurre in atto"¹⁰² i diritti liberali, questi ultimi rischiano di diventare meri simulacri di libertà. La libertà dal bisogno è, in altre parole, requisito fondamentale per la possibilità di esprimere la propria personalità.

Successivamente - se ne è già fatto cenno nel primo capitolo di questo scritto¹⁰³ - lo stesso discorso sarà sviluppato facendo ricorso alla capacità pratico-normativa del principio del dialogo, per il quale non basta ascoltare l'altro o permettergli di parlare, ma bisogna anche fare in modo che questi abbia capacità di procurarsi propri argomenti

¹⁰¹ inserito col titolo di *La libertà di morire di fame* in G.Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945.

¹⁰² DLS, p.38.

¹⁰³ cfr., cap.I, par. 1.6, p.16.

ed organizzarli nella maniera più opportuna. Non basta “stare a sentire”, occorre “aiutare a parlare”.

Questo non significa che i diritti liberali debbano essere considerati solamente delle garanzie ‘formali’ prive di effettivo valore, e come tali da sostituirsi con più sostanziali ‘libertà socialiste’. Tale impostazione, molto simile a quella attraverso la quale la tradizione marxista ha elaborato le proprie critiche alle ‘democrazie borghesi’, è esplicitamente contestata da Calogero come esempio di un opposto e simmetrico riduzionismo. La contrapposizione fra “forma” e “contenuto” non può essere accettata in quanto ogni diritto è dotato di entrambi questi aspetti. Screditare la libertà di parola come puramente “formale”, nel senso deteriore dell’accezione, vuol dire non cogliere la densa corposità che risiede nella garanzia di non essere arrestati se si parla male del governo.

Il passaggio sopra esaminato veniva ad anticipare di qualche anno il celebre dibattito che si sarebbe svolto fra Bobbio da una parte e Della Volpe e Togliatti dall’altra¹⁰⁴. Nel ragionamento di Calogero erano infatti già presenti quegli elementi e quelle argomentazioni attraverso i quali si snoderà la discussione successiva e basandosi sui quali saranno formulate le obiezioni di carattere democratico-garantista all’ impostazione marxista-leninista che negli anni ’50 ancora informava l’identità e la politica del Partito Comunista Italiano.

Estendere lo spettro dei diritti, introiettando rivendicazioni tradizionalmente riconducibili al movimento socialista, è la nuova sfida che si presenta al liberalismo contemporaneo, sfida a cui esso è stato preparato dallo stesso Croce grazie alla sua distinzione fra liberalismo e liberismo. Nel tentativo di delimitare le sfere di sovranità ed il reciproco rapporto fra questi due termini, Croce afferma che “la

¹⁰⁴ si veda, a questo proposito, il capitolo *Democrazia liberale o ‘democrazia progressiva? La discussione fra Bobbio, Della Volpe e Togliatti* in G.Bedeschi, *La fabbrica delle ideologie. Il pensiero politico nell’Italia del Novecento*, Laterza, Roma 2002, p.340.

difficoltà si scioglie col riconoscere il primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo, e col trattare i problemi economici sempre in rapporto a questo"¹⁰⁵. Ma Croce si sbilancia ulteriormente, riconoscendo che il liberalismo non ha

ragione alcuna di avversare il sempre maggiore umanesimo e l'ascendente dignità delle classi operaie e dei lavoratori della terra, e anzi a suo modo mira a questo segno, né ha legame di piena solidarietà col capitalismo e col liberismo economico o sistema economico della libera concorrenza, e può ben ammettere svariati modi di ordinamento della proprietà¹⁰⁶, addirittura quello collettivista se tale soluzione si presentasse come la più efficiente ed opportuna per la produzione economica complessiva di una certa società.

Prescindendo per ora dal complesso rapporto tra impostazione teorica ed atteggiamento politico in Croce - rapporto che sarà esaminato dallo stesso Calogero nella definizione dei controversi legami fra liberalsocialismo e liberalismo crociano - è necessario notare come l'approccio che emerge dai passi appena citati sia estremamente lontano da quello di altre grandi figure del liberalismo novecentesco quali Einaudi o Hayek.

La concezione di questi ultimi affonda le sue radici nella considerazione della libertà economica e nel diritto di proprietà come fondamento e garanzia delle altre libertà che vanno a comporre l'articolata sfera di autonomia dell'individuo. Einaudi - rispondendo a Croce proprio su questi temi ed ingaggiando con lui un ormai celebre confronto che costituisce uno dei momenti più significativi della storia del pensiero politico italiano del secolo scorso - respinge la separazione fra liberismo e liberalismo così come teorizzata dal

¹⁰⁵ B.Croce, L.Einaudi, *Liberismo e liberalismo* a cura di P.Solaris, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1960, p.13.

¹⁰⁶ B.Croce, L.Einaudi, op. cit., p.6.

filosofo napoletano: “La concezione storica del liberismo dice che la libertà non è capace di vivere in una società economica nella quale non esista una varia e ricca fioritura di vite umane vive per virtù propria, indipendenti le une dalle altre, non serve di un’unica volontà”¹⁰⁷; ecco perché questa concezione storica del liberismo sembra ad Einaudi “affratellata e quasi immedesimata col liberalismo”¹⁰⁸.

La posizione di Croce rappresenta una rottura profonda con questo liberalismo di ispirazione ‘proprietaria’ ed infatti Calogero la considera come la fase intermedia di un lungo percorso che conduce verso il liberalsocialismo. Molto significativa è a questo proposito una frase di Calogero presente in un articolo pubblicato nel '44 su *Italia Libera* ed intitolato *Dialogo con l’amico liberale*:

Il liberale in senso odierno, cioè crociano, è colui che si è accorto di questa nuova verità, che non vedeva il liberale vecchio. Quest’ultimo era convinto che il liberale non può essere socialista: il liberale aggiornato s’è accorto che può esserlo. Non però, ancora, che deve esserlo¹⁰⁹.

Giustizia e libertà sono dunque ideali ricavati da una comune matrice. Per questo motivo Sasso ha scritto, in un saggio più volte citato nel presente lavoro, che “considetato con rigore nel suo fondamento, non è affatto vero che il liberalsocialismo sia una sintesi o un accordo di quel che, nel liberalismo e nel socialismo, si presenti nel segno o con il carattere dell’essenzialità. E’ vero invece che liberalismo e socialismo sono l’uno nell’altro, sono, l’uno, l’altro, sono lo stesso, e né, per conseguenza, richiedono un accordo, né una

¹⁰⁷ B.Croce, L.Einaudi, ivi, p.130.

¹⁰⁸ B.Croce, L.Einaudi, ivi, p.126.

¹⁰⁹ DLS, p.145.

sintesi”¹¹⁰. Sarà opportuno tenere presente questa puntualizzazione anche quando in seguito, per esigenze di semplificazione, si farà riferimento alla ‘sintesi liberalsocialista’.

Se sul piano filosofico è possibile parlare di un’identità, quando questi valori sono declinati sul piano politico il loro rapporto va esaminato in termini di complementarità e dipendenza reciproca.

In *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* Calogero afferma che la formula dell’unità della giustizia e della libertà

può significare cose sostanzialmente diverse. Può significare che quei due termini, che si presentano come distinti, sono in realtà identici nella loro più profonda natura. E può significare, viceversa, che, pur essendo in sé differenti, sono reciprocamente legati da un’unità necessaria, non possono mai stare l’uno senza l’altro¹¹¹.

Liberalismo e socialismo sono le due teorie politiche immediatamente discendenti dagli ideali di libertà e giustizia. Come tali, possono essere indifferentemente definiti a partire da uno o dall’altro dei concetti da cui hanno origine: o come teorie della giusta commisurazione di certe libertà, differenti qualitativamente ma inestricabilmente interconnesse (rispettivamente libertà dell’autonomia privata e libertà dal bisogno); oppure come teorie dell’equa distribuzione di un bene quale “la possibilità di esprimere liberamente la propria personalità”¹¹² da una parte, e di un diverso ma altrettanto significativo bene come “la possibilità di fruire della ricchezza del mondo”¹¹³ dall’altra.

¹¹⁰ G.Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* in G.Sasso, *Filosofia e idealismo. III. De Ruggero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, p.379-380.

¹¹¹ GL, p. 55.

¹¹² DLS, p.202.

¹¹³ DLS, p.203.

Bisogna precisare che Calogero non pratica mai una netta distinzione fra liberalismo e teoria democratica, tanto da far assorbire al primo termine anche il riferimento a quei diritti di autogoverno che solitamente sono associati al secondo. Nella riflessione liberalsocialista non si affaccia mai compiutamente la problematica di una tensione fra liberalismo e democrazia¹¹⁴, tensione che è stata invece oggetto di analisi di molti pensatori liberali, tra i quali, solo per far riferimento a filosofi già precedentemente citati, è possibile nominare Croce, Berlin e Hayek.

Nel capitolo *Liberalismo* di *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Hayek sostiene che la dottrina liberale e quella democratica sono legate - in ultima istanza - a problematiche differenti e che, se in alcuni periodi storici e fasi politiche possono anche aver avuto obbiettivi convergenti, non mancano tuttavia motivi di un irriducibile antagonismo fra le due prospettive. “Il liberalismo” scrive Hayek “esige che ogni potere – e quindi anche quello della maggioranza – sia sottoposto a limiti.

La democrazia giunge invece a considerare l’opinione della maggioranza come il solo limite ai poteri governativi”¹¹⁵. Questa tensione si manifesta con ancor maggiore evidenza se si considerano i rispettivi opposti delle teorie politico-istituzionali esaminate, così da notare come entrambe possano convivere tranquillamente con il contrario dell’altra. Per la democrazia l’opposto è rappresentato dal governo autoritario, per il liberalismo dal totalitarismo. Ora, secondo Hayek, “una democrazia può benissimo esercitare un potere totalitario,

¹¹⁴ sul rapporto fra liberalismo e democrazia si può vedere N.Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Angeli, Milano, 1984.

¹¹⁵ F.V.Hayek, *Liberalismo* in F.A.von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma, 1988, p.86.

ed è al limite concepibile che un governo autoritario agisca secondo principi liberali”¹¹⁶.

Il liberalismo è invece definito da Calogero come la teoria politica che “vuole l’uguaglianza e la stabilità dei diritti e delle leggi, senza distinzioni dipendenti da religione, razza, casta, censo, partito”; che “vuole la derivazione di ogni norma giuridica dalla volontà dei cittadini, espressa secondo il principio della maggioranza”¹¹⁷; e che infine afferma e garantisce la libertà di pensiero, di stampa, di associazione, di partito e di religione (da notare la mancanza in questa definizione di qualsiasi riferimento alla proprietà).

Il socialismo, partendo da un’ispirazione etico-pedagogica cui in precedenza si è già fatto riferimento¹¹⁸, viene invece descritto come una dottrina che mira essenzialmente a quattro obiettivi: 1) una giusta retribuzione per il lavoro effettivamente compiuto; 2) l’eliminazione di ogni parassitismo determinato dal “possesso ed uso privato del puro interesse di capitale”¹¹⁹, così da fare in modo che il guadagno dell’imprenditore e del dirigente sia proporzionale alla sua reale attività e fatica; 3) la soddisfazione del diritto al lavoro per tutti grazie ad un ruolo attivo dello Stato nella direzione e programmazione economica, ruolo esercitato anche attraverso forme di proprietà che vanno da quelle statali a quelle comunali, provinciali e cooperative; 4) il soccorso per tutti coloro che, a causa di oggettive condizioni di inferiorità, non siano in grado di essere autosufficienti.

Ma sui dettagli strutturali dell’economia a due settori sostenuta dal liberalsocialismo – che sarà successivamente ripresa dal Partito d’Azione (partito in cui, insieme ai gruppi di ‘Giustizia e libertà’, era

¹¹⁶ F.V.Hayek, *ivi*, p.86.

¹¹⁷ DLS, p.203.

¹¹⁸ *cfr.*, cap.III, par.3.2, p.37.

¹¹⁹ DLS, p.203.

confluito il movimento nel '43) – ritorneremo più avanti¹²⁰; per ora è ancora necessario soffermarsi sulla natura degli stretti legami che caratterizzano il rapporto fra liberalismo e socialismo.

La reciproca dipendenza del liberalismo e del socialismo.

Secondo Calogero, una volta rintracciata l'identità profonda della radice ideale da cui sorgono le dottrine del liberalismo e del socialismo, non è "dato essere pienamente liberali senza essere insieme anche socialisti, non è dato essere adeguatamente socialisti senza essere insieme anche liberali.

Il liberale 'puro' è in realtà solo il liberale a metà, come il socialista puro è il socialista insufficiente"¹²¹.

Diritti di autogoverno e di autonomia della persona da una parte, e giustizia sociale dall'altra, sono infatti elementi assolutamente correlati ed interdipendenti, così che non è possibile progredire o arretrare in uno dei due ambiti, senza aiutare od ostacolare automaticamente lo sviluppo anche dell'altro.

La conquista e l'esercizio delle libertà democratiche sono condizionati in modo decisivo dal contesto sociale nel quale vengono inseriti, e sono a loro volta fortemente 'condizionanti' nei confronti di questo stesso contesto. Avere la libertà di parola e di voto è poca cosa senza il possesso della facoltà di formarsi una coscienza critica, articolare un pensiero ed essere in grado di esprimerlo, tutte cose che possono essere precluse da una condizione di privazione, ignoranza, degrado ed esclusione in cui si è costretti a vivere.

Ecco perché la lotta per il riconoscimento e l'affermazione di concreti diritti sociali è anche una lotta a favore della libertà di espressione degli individui, all'interno di una concezione "positiva" della libertà che non si definisce solo come 'assenza di impedimenti'

¹²⁰ cfr., cap.V, par.5.1, p.90.

¹²¹ DLS, p.65.

ma come concreta 'possibilità di autorealizzazione': "essere liberi, è poter fare, poter disporre delle cose, poter soddisfare con esse la propria esigenza di vita"¹²².

Inoltre, per diffondere le proprie idee occorre avere il tempo di farlo: "il tempo di conversare e quello di riflettere sui colloqui, di rielaborare i propri argomenti in modo da renderli più persuasivi, di adattarli agli ambienti in cui sono chiamati ad operare, di arricchirli della necessaria documentazione tecnica e storica"¹²³. E' dunque necessario liberare i tempi di vita da un'eccessiva pervasività dei tempi di lavoro, non solo nell'ottica del contrasto allo sfruttamento che è propria della tradizione socialista, bensì anche nella prospettiva della realizzazione di una più autentica e partecipata democrazia.

Oltre al tempo, un altro elemento fondamentale su cui concentrare l'attenzione per una visione realistica delle dinamiche di sviluppo di un dibattito pubblico è, naturalmente, il denaro. L'importanza del denaro, in questo come in molti altri ambiti della vita comunitaria, cresce con l'avanzare dei processi di modernizzazione tecnico-produttiva della società. In rapporto ai mezzi di comunicazione di massa, quali giornali e radio (la televisione nasce in Italia nel '54 e dunque non compare nella riflessione politica di Calogero degli anni '40, ma molti dei principi allora elaborati presentano tuttora un carattere di straordinaria attualità), la diseguaglianza economica fra soggetti e forze sociali costituisce inevitabilmente un fattore di inquinamento e deformazione dei meccanismi di formazione del consenso:

chi è più ricco (...) ha più capacità di avere ragione. E' come colui che può pagarsi una schiera di principi del foro, mentre il suo avversario non dispone neppure di un

¹²² GL, p.65.

¹²³ GL, p.71.

difensore d'ufficio. Caio proprietario di un giornale può influenzare l'opinione pubblica infinitamente più di Tizio che non dispone di quel mezzo¹²⁴.

Ecco perché la realizzazione dell'uguaglianza economica fra i cittadini, non è semplicemente un obiettivo di giustizia sociale, bensì una precondizione essenziale di libertà politica.

Massima cura deve quindi essere rivolta agli equilibri interni dei sistemi che materialmente veicolano la circolazione delle idee, affinché se ne garantisca il pluralismo e la libertà di accesso.

Del resto se un autentico liberalismo non può esistere senza essere accompagnato da opportune politiche sociali inclusive, è altrettanto vero che la giustizia sociale non può venir conquistata e preservata a lungo senza le garanzie delle libertà democratico-liberali. L'avanzamento delle condizioni di vita dei lavoratori, secondo Calogero, è infatti strettamente legato alla possibilità che essi si organizzino, sia da un punto di vista politico che sindacale, per rivendicare i propri diritti e lottare contro gli abusi, i privilegi e lo sfruttamento che caratterizzano i meccanismi, per nulla autoregolantesi, del libero mercato. Anche una volta raggiunti accettabili compromessi, o vere e proprie vittorie, sul piano redistributivo o del conflitto capitale-lavoro però, queste libertà non devono smettere di svolgere il loro indispensabile ruolo di strumenti attraverso cui controllare il funzionamento delle pratiche sociali introdotte e l'operato di chi è incaricato di dirigerle.

Questa impostazione marca una profonda frattura con le ideologie rivoluzionarie che affidano ad avanguardie autoritarie – sia pure, nelle intenzioni, transitoriamente - la realizzazione di una definitiva condizione di giustizia ed eguaglianza.

La cosiddetta 'dittatura del proletariato' non va contrastata solamente per le perdite in termini di libertà individuali e politiche che porterebbe con sé, ma anche per il fallimentare destino cui va incontro nel tentativo di perseguire anche quegli obiettivi di emancipazione sociale e perequazione della ricchezza considerati come priorità assolute (a cui ogni altra cosa può essere sacrificata). Anche prescindendo da importanti valutazioni sulle conseguenze che una radicale riforma strutturale fatta senza il coinvolgimento attivo della maggior parte della popolazione avrebbe sulla ricchezza complessivamente prodotta da un sistema economico, i pericoli di una gestione autoritaria del potere in un contesto socialista sono oggetto di un'analisi minuziosa e, si potrebbe dire, addirittura profetica da parte di Calogero.

“Supponiamo”, scrive Calogero in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, che, a prezzo di una dittatura rivoluzionaria, “in uno stato si sia instaurata questa giustizia, nel senso che siano state sostanzialmente eliminate tutte le forme di privilegio economico, ed assicurato ad ognuno un livello di vita praticamente consimile a quello garantito a ciascun altro”.¹²⁵ La giustizia sociale però, come non può essere conquistata tutta in una volta, non può nemmeno essere conquistata una volta per sempre; anche eliminando completamente e definitivamente la proprietà privata dei mezzi di produzione, resta il problema della distribuzione dei beni prodotti, la quale deve essere costantemente gestita e calibrata tenendo conto delle sollecitazioni e delle continue modifiche che inevitabilmente intervengono in seno al tessuto economico-produttivo di ogni società industriale avanzata:

in realtà, la distribuzione e la redistribuzione della ricchezza è cosa che ricomincia eternamente daccapo, perché sempre nuovi sono i beni che si producono e

¹²⁵

GL, p.75.

sempre nuovi quelli che si consumano, e sempre è necessaria una funzione amministrativa, dalla cui specifica abilità ed onestà soprattutto dipende se la giustizia sociale, in qualunque situazione di collettivismo economico, si realizza davvero o resta soltanto sulla carta¹²⁶.

Occorre quindi che, anche nel più perfetto comunismo, gli amministratori esercitino il loro compito non solo onestamente, ma anche con capacità e opportune competenze. **L'unico modo per garantire tutto ciò - ed evitare che si formi una casta burocratica privilegiata sganciata dal resto della società ed insensibile ai suoi bisogni - è quello di rendere gli amministratori responsabili di fronte agli amministrati e costretti a render loro conto delle proprie scelte;** in altre parole, l'unico modo per garantire trasparenza ad un meccanismo che altrimenti rischia di trasformarsi nel proprio opposto, ovvero di mutare da veicolo di emancipazione a strumento di asservimento, è quello delle libere e democratiche elezioni: “contro le deficienze dei pubblici amministratori, un solo rimedio si è trovato, da che mondo è mondo: quello della sorveglianza degli stessi amministrati, pronti a consigliare, a criticare, ad accusare”¹²⁷ e, quando occorra, a scegliere un'opzione alternativa di classe dirigente.

3.5 Considerazioni su alcune tendenze del pensiero politico contemporaneo. Calogero delinea così un sistema di libertà eterogenee ma strettamente correlate, le quali vanno a comporre un quadro dello sviluppo umano estremamente articolato ed ampio. Questa posizione anticipa in qualche modo teorie contemporanee, come quella di Amartya Sen, che si fondano proprio su una visione allargata e 'positiva' della nozione di “libertà” oltre che su una considerazione di essa non solo in termini 'finali', ma anche

¹²⁶ GL, p.76.

¹²⁷ GL, p.77.

‘strumentali’. Secondo Sen lo ‘sviluppo’ di un paese non consiste semplicemente nella crescita di alcuni punti percentuali del P.I.L. o in un accelerato processo di industrializzazione, bensì nell’ampiamiento delle libertà reali godute dagli individui: queste libertà devono essere considerate non solo come fini primari sul piano dei valori, ma come principali mezzi dello sviluppo stesso a causa delle correlazioni empiriche che legano libertà di tipo diverso.

In *Lo sviluppo è libertà* Sen elenca cinque tipi fondamentali di libertà:

libertà politiche, infrastrutture economiche (libertà di “utilizzare risorse economiche per consumare, produrre o scambiare”¹²⁸),

occasioni sociali (libertà di essere istruiti o curati grazie ai servizi del *welfare*),

garanzie di trasparenza (“libertà di trattare gli uni con gli altri avendo garanzie di franchezza e chiarezza”, **libertà che comprende anche il “diritto di informazione”**¹²⁹), e, infine,

sicurezza protettiva (libertà di essere assicurati da “gravi privazioni in seguito a trasformazioni materiali che agiscono in senso negativo”¹³⁰ sulla propria condotta di vita, come disoccupazione, catastrofi naturali, malattie, vecchiaia.)

Le libertà elencate non solo rappresentano fini in sé, ma sono i mezzi per uno sviluppo complessivo del sistema delle libertà. Le libertà politiche contribuiscono a promuovere la sicurezza protettiva: “non è affatto sorprendente” afferma Sen mettendo a confronto paesi diversissimi come Cina e India, entrambi però accomunati dal problema dello sviluppo “che, in tutta la storia, non ci sia mai stata una carestia in una democrazia funzionante, che fosse ricca (...) o relativamente povera” poiché “i governi democratici devono vincere le

¹²⁸ A.Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000, p.43.

¹²⁹ A.Sen, *ivi*, p.44.

¹³⁰ A.Sen, *ivi*, p.44.

elezioni e affrontare le critiche dell'opinione pubblica, per cui hanno un forte stimolo a prendere provvedimenti che scongiurano tali catastrofi"¹³¹. Le occasioni sociali agevolano la partecipazione economica e dunque la crescita economica *strictu sensu*, in quanto sarà certamente più attivo e produttivo un uomo istruito ed in salute di uno oppresso dall'ignoranza, dalla denutrizione e dalla malattia: ecco perché deve essere sfatato il pregiudizio - che Sen scardina con una puntuale e minuziosa documentazione economica - secondo cui lo 'sviluppo umano' sia in realtà una sorta di lusso che solo i paesi più ricchi possono permettersi. Inoltre, le occasioni sociali ed il benessere economico contribuiscono ad accrescere e rafforzare le libertà politiche grazie all'opera di educazione ed inserimento nella vita comunitaria che è portata avanti dalle strutture pubbliche preposte a tali compiti e grazie alle nuove possibilità di espressione della propria personalità che sorgono dalla fuoriuscita da uno stato di indigenza. Del resto lo stesso Calogero, in polemica con i liberali 'di destra', dichiarava in *La democrazia al bivio e la terza via* che

non c'è nessun motivo per ritenere che l'opera diretta ad assicurare o ad accrescere tra gli uomini tali possibilità (le libertà politiche) sia in qualunque caso più urgente di quella diretta ad assicurare o ad accrescere tra loro la possibilità di disporre dei beni economici. Anzi sappiamo che, in molti casi la riuscita di questa azione è un presupposto utile o indispensabile per la riuscita dell'altra¹³².

Con questi esempi non si vuole certo sostenere una diretta continuità della riflessione di Sen con quella di Calogero. Non mancano differenze davvero sostanziali fra le strutture generali del loro pensiero politico, a cominciare dall'insanabile contrapposizione fra il sostegno deciso all'economia di libero mercato che caratterizza Sen

¹³¹ A.Sen, *ivi*, p.22.

¹³² DLS, p.69.

e l'ispirazione fondamentalmente anticapitalistica del progetto calogeriano. Comune è però la matrice generale della loro ricerca sulla natura del concetto di "libertà". Una matrice che tende ad allargare gli angusti confini in cui spesso il pensiero liberale ha relegato la nozione di "libertà", e che cerca di fornire un approccio nuovo con il quale guardare a quest'ultima come ad un sistema complesso ma organico, in cui ogni elemento può contribuire al rafforzamento degli altri. E' evidente lo scarto fra questo tipo di approccio e l'alternativa visione (che nella storia del liberalismo è stata senz'altro più popolare) di un rapporto inevitabilmente conflittuale fra le diverse opzioni, priorità e valori che informano l'agire politico.

In altre parole, se un grande pensatore liberale come Isaiah Berlin scriveva in *Il legno storto dell'umanità* che "alcuni dei Grandi Beni non possono vivere assieme"¹³³, l'opinione di Calogero, come quella di Sen, potrebbe essere invece riassunta dicendo che, per la loro visione complessiva, questi Grandi Beni (libertà, giustizia, uguaglianza) non possono che vivere insieme.

¹³³

I.Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano, 1994, p.34.

IV. Filosofia della storia, riformismo, ideologia.

4.1 Calogero e Croce. L'unità di giustizia e libertà, unità declinata politicamente nell'ideologia liberalsocialista, fu aspramente criticata da Benedetto Croce, sebbene molti degli appartenenti al movimento fondato da Calogero e Capitini prima e al Partito d'Azione poi, si considerassero - come si è visto in precedenza - suoi epigoni.

Le ragioni filosofiche profonde di questa polemica affondano le loro radici in una diversa interpretazione del concetto di "libertà". L'interpretazione datane da Croce conduceva infatti, secondo Calogero, ad un inevitabile divorzio con il concetto di giustizia ed alla proclamazione di una loro reciproca incompatibilità.

Sviscerare i termini di questa delicata questione risulta molto importante nel tentativo di definire il rapporto di Calogero non solo con il liberalismo crociano, ma anche con il marxismo, ovvero con tutte quelle teorie accomunate da un simile fondamento in una filosofia della storia di ispirazione provvidenzialistico-hegeliana.

Uno degli scritti di Croce più importanti per cogliere la natura della sua riflessione sulla libertà è *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*. In questo saggio il filosofo napoletano distingue tre aspetti o gradi in cui articolare una teoria filosofica della libertà e "il terzo aspetto o grado (...) considerato della libertà è l'elaborazione della sua forza e del suo ideale a concetto filosofico in una generale concezione della libertà che lo definisca e lo giustifichi"¹³⁴. Per secoli il dominio della filosofia metafisica e trascendentale ha impedito di scorgere le reali dinamiche del corso storico, la sua legge intrinseca. La libertà come "legge della vita e della

¹³⁴ B.Croce, L.Einaudi, *Liberismo e liberalismo* a cura di P.Solaris, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1960, p.72.

storia”¹³⁵ viene posta al centro della riflessione filosofica solo con l’idealismo, il quale riconosce nella continua contrapposizione di una antitesi ad ogni tesi, e nel successivo superamento di entrambe da parte di una sintesi ad esse superiore, il percorso di un progressivo dispiegamento della Ragione nel mondo. Questa Ragione però, non è più raffigurata come una Dea eterna e temibile che presenza alle vicende terrene e che è sempre pronta ad intervenire dall’esterno per meglio indirizzarle, bensì come un prodotto stesso della libertà umana, a sua volta creatore di libertà. **La nuova filosofia si delinea così come un immanentismo assoluto, ma un immanentismo spiritualista, contrapposto ad altri di ispirazione materialista.** Questo spiritualismo assoluto, o immanentismo assoluto viene anche ad essere - poiché “lo spirito è dialettica di distinzioni e opposizioni e perpetuo crescere su se stesso e perpetuo progresso” - uno “storicismo assoluto”¹³⁶.

Purtroppo, secondo Croce, proprio il paese che più di ogni altro all’alba del XIX secolo aveva conquistato sul piano pratico un sempre più alto livello di libertà, cioè l’Inghilterra, indugiava ancora in una teorizzazione del concetto ad essa sotteso che non accoglieva le novità intervenute in questo ambito in paesi come la Francia e, prima ancora, la Germania. Con riferimento in particolar modo all’opera di Stuart Mill, Croce osserva che “la sincera fede liberale” veniva in questo pensatore “meschinamente e bassamente ragionata mercé dei concetti di benessere e di felicità e di prudenza e di opportunità, e dell’imperfezione umana che consiglia, finchè questa duri, a lasciar libero campo alle tendenze più diverse, alle opinioni contrastanti, ai caratteri individuali, sempre che la cosa non sia di danno ai terzi”¹³⁷. Permaneva in una impostazione del genere un’ottica pur sempre trascendente, anche se la superiore verità su cui tale visione si

¹³⁵ B.Croce, L.Einaudi, *ivi*, p.73.

¹³⁶ B.Croce, L.Einaudi, *op. cit.*, p.73.

¹³⁷ B.Croce, L.Einaudi, *ivi*, p.

impernia era giudicata preclusa al debole occhio umano. Non si era ancora sviluppata una mentalità storicistica, grazie alla quale lo scambio delle idee non sottoposto a vincoli e la libera competizione delle opinioni non venivano più semplicemente tollerati in quanto tutte le posizioni in campo erano potenzialmente false (e dunque sarebbe stato imprudente imporne una al di sopra delle altre), ma venivano incoraggiati in ragione del fatto che il conflitto è la chiave di sintesi tra punti di vista fecondi pur nella loro, apparentemente inconciliabile, diversità.

Ciò nonostante - conclude Croce dopo aver accennato anche alle teorie darwiniste ed evoluzioniste che si intrecciarono ad alcune elaborazioni liberali nella seconda metà dell'Ottocento (si pensi a Spencer) – “l'inadeguatezza e l'improprietà di una teoria rispetto alla cosa teorizzata non toglie che la cosa prosperi piena e vigorosa, se vigoroso è l'impulso della sua propria forza vitale”¹³⁸.

La critica di Calogero alla concezione crociana della nozione di libertà si fonda sulla distinzione fra due diverse accezioni di significato cui questo termine così celebrato in ogni tempo, eppure così ambiguo, può far riferimento.

La libertà può infatti essere intesa o come il presupposto di ogni azione umana, come una caratteristica onnipresente di ogni accadimento che coinvolge una responsabilità individuale, oppure come un valore da realizzare, come lo scopo di un agire che, in quanto “non è”, “deve essere”. In *L'ircocervo, ovvero le due libertà* questa differenza viene marcata attraverso le definizioni di “libertà del volere” e “libertà a cui aspira il volere”¹³⁹.

Per quanto riguarda la prima (la libertà-presupposto), essa era stata al centro di un'accurata indagine da parte di Calogero nel

¹³⁸ B.Croce, L.Einaudi, op. cit., p.75.

¹³⁹ DLS, p.26.

secondo volume delle *Lezioni di Filosofia*. La considerazione della volontà come “moto della vita”, come “la scintilla, il soffio”¹⁴⁰ che accende la fiamma e anima l’organismo della struttura trascendentale dell’io, pone infatti il problema del suo rapporto con l’intelletto, della sua eventuale dipendenza da esso, e dunque della sua libertà. Si fronteggiano storicamente due diverse soluzioni a questo problema: l’intellettualismo ed il volontarismo.

Secondo l’approccio intellettualistico la scelta fra varie opzioni di comportamento ricade su quella che è avvertita come ‘preferibile’ dalla considerazione dell’intelletto. La volontà segue questa selezione di preferibilità come “un ago calamitato, che si orienta per forza secondo la costellazione della conoscenza”¹⁴¹. In questo modo, però, vengono irrimediabilmente compromesse l’autonomia e la libertà stessa del volere e dunque la sua responsabilità morale. Se la cattiva volontà può essere condannata, non può esserlo l’ignoranza o la stupidità, in quanto tradizionalmente il conoscere si configura come non responsabile di fronte al volere “o almeno responsabile in assai minor grado di esso, perché si può pretendere da ognuno la buona volontà, ma non l’intelligenza e la forza mentale”¹⁴². L’esito dell’intellettualismo è dunque quello di un lassismo morale assolutamente lesivo del senso di responsabilità.

Il volontarismo, d’altra parte, conduce a conseguenze ancor più inaccettabili. L’ipotesi di cancellare qualsiasi raffigurazione cosciente dell’avvenire, qualsiasi direttiva mentale, dal quadro entro cui si muove la volontà in nome di uno spontaneismo assoluto, non può che comportare una paralisi della volontà stessa. Il tentativo di aggirare il lassismo morale prodotto dall’intellettualismo tramite una prospettiva

¹⁴⁰ E, p.14.

¹⁴¹ E, p.26.

¹⁴² E, p.26.

volontaristica che sia immune da ogni peso della conoscenza, è anch'esso destinato al fallimento.

A questo punto non resta che mettere da parte le opposte ipotesi dell'**intellettualismo** e del **volontarismo** per cercare di individuare un diverso rapporto tra volontà ed intelletto che salvaguardi il ruolo direttivo di quest'ultimo senza annichilire la libertà del volere.

Nell'intellettualismo il moto della volontà seguiva lo sguardo dell'intelletto come l'effetto segue la propria causa in qualsiasi fenomeno naturale. La relazione reciproca fra i due termini fondamentali dell'"io" veniva ad essere dunque collocata nel tempo esteso, in quanto non può esserci consequenzialità senza un prima e un poi. Se due eventi fossero sempre, assolutamente, contemporanei non solo non si potrebbe dire quale dei due è la causa e quale l'effetto, ma addirittura non si potrebbe sostenere che siano realmente 'due' eventi diversi. Temporalità e causalità risultano così indissolubilmente collegati. **Del resto identificare una relazione causale non significa altro che prevedere, dati determinati accadimenti (cause), altri specifici accadimenti successivi (effetti) a cui l'esperienza precedente ci ha ormai abituato.**

"Se la causa è solo nel tempo" conclude Calogero al termine dei ragionamenti riportati sopra "ciò che non abita nel tempo non soggiace alla necessità. **E la volontà, appunto, non abita nel tempo, proprio perché essa abita nel presente. Io non sono mai né nel prima né nel poi: sono soltanto nell'ora, nel *nunc*. (...) Ecco dunque la più radicale fisionomia della libertà del volere"**¹⁴³.

Il volere, quindi, è sempre e 'necessariamente' libero, anche quando questa libertà non può direttamente tradursi in azione perché ostacolata da soverchianti impedimenti esterni che ne impediscono la

¹⁴³

E, p.44.

manifestazione fenomenica. In questo senso la storia può definirsi come “storia della libertà”, ovvero come un susseguirsi di azioni di individui moralmente responsabili del loro agire e di accadimenti scaturiti non dalla fredda causalità dei meccanismi naturali, bensì dalla insopprimibile libertà dei soggetti che si muovono sulla scena del mondo. Ben diverso è però intendere l’espressione “storia della libertà” come l’attestazione di un continuo e non reversibile progresso della libertà-valore.

La confusione fra libertà-presupposto e libertà-valore costituisce secondo Calogero l’errore fondamentale dello storicismo idealista, da Hegel a Croce. Questi filosofi fondevano i due significati del termine libertà in un unico concetto, così da estendere anche alla libertà-valore le caratteristiche di onnipresenza proprie della libertà-presupposto. Il ‘dover essere’, che per definizione può ‘essere’ oppure ‘non essere’ proprio perché ‘deve essere’, finisce per coincidere necessariamente con l’‘essere’. Da ciò non può che scaturire un ottimismo provvidenzialistico completamente infondato da un punto di vista filosofico. E se descrivere l’ideale etico-politico della libertà come un approdo fatale a cui l’umanità è destinata può anche essere un abile artificio retorico per confortare gli animi e stimolarli all’azione, ammantare tale raffigurazione di un’aurea di scientificità (come nel marxismo) o di ‘filosofia ultima’ (come in Hegel) ha delle pericolosissime conseguenze sul piano pratico. La lotta per l’affermazione di un più alto livello di libertà nel mondo può trasformarsi in attesa fideistica e quasi messianica che la “Storia”-ipostatizzata in una realtà agente al posto dei singoli individui – compia da sé il suo percorso. “Così Hegel” commenta con ironia Calogero in *Difesa del liberalsocialismo* “poteva tranquillamente disinteressarsi della politica, fiducioso nel fatto che, tanto, anche il re

di Prussia non avrebbe potuto non lavorare per l'avvento di una migliore libertà"¹⁴⁴. In altre parole, questa visione può essere fomite di un preoccupante lassismo sul piano dell'agire, quando in realtà ogni libertà presente nel mondo è stata faticosamente conquistata (e mai una volta per sempre) lungo il percorso della civiltà che - come si è visto precedentemente - conduce dalla ineguaglianza all'eguaglianza, ovvero dall'ingiustizia alla giustizia e dalla schiavitù alla libertà.

Inoltre, tornando alla polemica più strettamente legata alle posizioni di Croce, l'unificazione della libertà-presupposto con la libertà-valore porta all'identificazione della libertà che deve esserci con quella che c'è sempre e quindi a concettualizzare la libertà come "puro espandersi del volere"¹⁴⁵. Questa libertà non può avere nulla a che fare con la giustizia, che non è "il semplice vivere la libertà propria ma il riconoscere la libertà altrui, il limitare la libertà propria per fare spazio alla libertà altrui"¹⁴⁶.

Ecco perché la diade "Giustizia e Libertà" non poteva che apparire a Croce come l'unione di termini dalle nature incomparabili, come un "pesce-mammifero", un "traghèlafo", un "ircocervo". Nel suo scritto pubblicato nel '43 su *La critica* ed intitolato *Revisione filosofica dei concetti di "Libertà" e "Giustizia"* Croce afferma: "non posso accettare quei due concetti così come si vuol presentarli e raccomandarli uniti, quasi si pongano sulla tavola e si offrano, l'una accanto all'altra, due noci. I concetti non stanno tra loro come noci, ma in viva relazione di pensiero"¹⁴⁷. Questa relazione di pensiero per Croce, una volta esaminata, non poteva sussistere, mentre per i liberalsocialisti era alla base della loro intera concezione del mondo.

¹⁴⁴ DLS, p.30.

¹⁴⁵ DLS, p.5.

¹⁴⁶ DLS, p.5.

¹⁴⁷ B.Croce, L.Einaudi, *Liberismo e liberalismo* a cura di P.Solaris, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1960, p.88.

4.2 Calogero e Marx. Il marxismo costituisce l'altro grande riferimento polemico dell'ideologia liberalsocialista, sia su un piano strettamente politico, sia da un punto di vista più ampio, quello teorico, su un piano di filosofia della storia.

E' necessario premettere però che Calogero è ben lungi dal rifiutare in blocco il grande contributo che Marx e i movimenti politici a lui variamente ispiratisi hanno fornito all'ideale del socialismo, non solo in termini di conquiste pratiche conseguite dal movimento operaio ma anche sotto forma di una straordinaria elaborazione dottrinale che col tempo si è venuta stratificando.

L'approccio di Calogero al pensiero di Marx può essere ben sintetizzato da un titolo che egli avrebbe voluto assegnare al suo scritto sul marxismo, titolo che fu poi accantonato per ragioni di opportunità editoriale. Nella Prefazione all'edizione del 1967 de *Il metodo dell'economia e il marxismo* Calogero racconta che quest'opera era stata per la prima volta pubblicata in forma di dispense universitarie nel 1941 col titolo *Intorno al materialismo storico*, era stata poi riproposta due anni più tardi con un titolo frutto di una svista tipografica, ovvero *La critica dell'economia e il marxismo*, ed era infine uscita nuovamente nel '44 con la titolazione corretta di

Il metodo dell'economia e il marxismo. Essendo dunque mutato per ben tre volte nel giro di pochi anni il titolo del suo scritto su Marx, Calogero non ritenne opportuno effettuare un'ulteriore modifica alla quarta edizione dell'opera, ma nella citata Prefazione rivela di essere stato fortemente tentato di intitolarla *Ciò che è vivo e ciò che è morto nel pensiero di Marx*. Questo particolare coglie efficacemente la prospettiva con cui il teorico del liberalsocialismo guardava alla riflessione marxista, nell'ambito di un approfondito e serrato confronto attraverso il quale Calogero intendeva salvare e riprendere gli aspetti

più fecondi ed attuali dell'autore de *Il Capitale*, tralasciando o criticando invece quelli considerati caduchi o addirittura pericolosi.

Non deve sorprendere questa operazione di decostruzione dell'apparente organicità di un sistema filosofico attuata da Calogero. Il capitolo conclusivo di *Logo e dialogo* svolge un interessante ragionamento sulle modalità con cui la 'volontà di intendere', ovvero lo spirito del dialogo, deve rapportarsi alle altre teorie filosofiche. La considerazione che queste ultime siano più o meno condivisibili, o addirittura completamente da respingere, non deve mai far concludere che esse siano da considerarsi nemiche: chi è investito dello spirito di comprensione "può dire, insomma, che le sue idee sono 'diverse'. Ma non può mai dire che siano 'contro' le altre. Egli sarà contro un'altra verità solo in un caso: solo quando pretenda di essere la verità unica, e di poter agire di conseguenza"¹⁴⁸. Anche questa irriducibile contrarietà però deve essere strettamente vincolata a quel limitato aspetto del pensiero altrui che tenta di fornire il crisma della 'non criticabilità' all'intera costruzione. Tutto ciò che va oltre tale aspetto deve essere valutato, e dunque può anche essere accolto, indipendente dalle esplicite dichiarazioni di "implicazione necessaria" o di "interiore coerenza logica" contenute in seno alla stessa elaborazione. Per questo motivo, afferma Calogero, "niente è tanto dannoso per la concreta comprensione delle verità filosofiche quanto il preconetto che esse si trovino sempre inserite in sistemi logicamente coerenti, ciascuno con un'idea centrale animante tutto l'organismo, il quale non si possa perciò che prendere e lasciare tutto insieme, così come non è dato portarsi a casa soltanto le zampe di un gatto e pretendere che camminino"¹⁴⁹. Non si può infatti fare di una regola

¹⁴⁸ FD, p.164.

¹⁴⁹ FD, p.166.

valida limitatamente contro l'eclettismo meramente ricettivo ed antologico, un principio interpretativo assoluto.

Date queste premesse risulta più semplice la comprensione di come Calogero possa intraprendere una lettura di Marx che costituisca nel contempo una selezione critica delle parti della riflessione marxiana considerate valide. Calogero, inoltre, non riconosce al pensiero di Marx una coerenza sistematica di fondo, in quanto vede contrapporsi in esso due differenti tendenze che scaturiscono da due diversi approcci metodologici: uno di carattere empiristico-analitico e l'altro di tipo dialettico-speculativo di matrice hegeliana. Questa contraddizione determina un'intrinseca ambiguità teorica che è all'origine non solo del fronteggiarsi di 'due Marx', ovvero l'appassionato moralista e il metafisico del materialismo storico, ma anche della diversità di atteggiamenti pratico-politici che derivano - come si vedrà in seguito¹⁵⁰ - dal prediligere una certa interpretazione piuttosto che un'altra.

Infine Calogero rivendica il diritto di andare oltre le intenzioni esplicitamente manifestate da un autore e giudicare autonomamente le implicazioni che lo sviluppo su determinate traiettorie di un certo ragionamento può produrre. Tale concetto è espresso con particolare efficacia ne *Il metodo dell'economia e il marxismo* nell'ambito dell'analisi della teoria del valore. Quest'ultima viene interpretata da Calogero non come la base filosofica da cui dedurre una teoria economica, bensì come un principio dell'azione, un ideale del volere. Il fatto che lo stesso Marx

ogni cosa avrebbe tollerato tranne che la dipendenza del valore dal lavoro (...) era l'espressione di un suo ideale di giustizia, e non anzitutto il riconoscimento teoretico di una realtà della natura e della storia (...) non prova molto, noto

¹⁵⁰ cfr., cap.IV, par.4.2, p.72.

essendo che quali più giuste e feconde valutazioni dei contributi recati alla storia dai pensatori del passato si sono spesso rivelate proprio quelle che durante la loro vita essi ha più tenacemente respinte¹⁵¹.

Ecco dunque come si delinea una concezione per la quale il 'pensiero', in un certo senso, vive una vita propria rispetto al 'pensatore', rompendo gli argini che intenzionalmente erano stati posti a segnarne i limiti grazie ad una dinamica interna prodotta da forze e fattori il cui ruolo è evidentemente sfuggito alla comprensione di colui che ne era stato il creatore. Per questo motivo, tornando alla teoria del valore, Calogero può affermare che - al di là dei proclami dello stesso Marx - non è assolutamente illegittimo accogliere il cuore del pensiero marxiano come il principio fondante non già un nuovo "socialismo scientifico", ma un più robusto "socialismo etico come tutti i socialismi erano stati nella storia e come nessun socialismo avrebbe mai potuto non essere"¹⁵².

Come è stato accennato sopra, a fondamento dell'interpretazione del pensiero di Marx esposta da Calogero vi è l'avvertimento di una insanabile contraddizione fra due opposte tendenze, quella di ispirazione empiristico-analitica e quella di ispirazione dialettico-speculativa.

Calogero ripercorre le tracce di questa sorta di scissione teorica soprattutto facendo riferimento a *Il Capitale*, da cui sono tratte tutte le citazioni di Marx presenti in *Il metodo dell'economia e il marxismo*.

Nel capitolo intitolato *Diritti e torti del materialismo storico* - Calogero esamina "l'intriseca incertezza ed oscillazione, propria della mentalità di Marx"¹⁵³ riportando un lungo estratto della Prefazione alla seconda edizione de *Il Capitale*. In questo scritto Marx afferma che la

¹⁵¹ MEM, p.62.

¹⁵² MEM, p.62.

¹⁵³ MEM, p.84.

formulazione di una spiegazione dell'effettivo processo storico deve essere attuata "solo dopo" una ricerca "che deve impadronirsi della materia nei suoi particolari" e che "deve analizzare le sue diverse forme evolutive e rintracciare il loro legame interno"¹⁵⁴. Questo "rifiuto empiristico di qualsiasi apriorismo dialettico" (per usare le parole dello stesso Calogero) è però seguito, a poche righe di distanza, da un confronto con la dialettica hegeliana che rivela, al di là delle enormi e riconosciute differenze, "una fondamentale affinità tra le (...) formae mentis"¹⁵⁵ di Hegel e Marx.

Secondo Marx il proprio metodo "non solo è diverso da quello hegeliano, ma è addirittura il suo preciso opposto"¹⁵⁶. Hegel vedeva nell'Idea il "demiurgo della realtà", il motore della storia, mentre il materialismo storico riconosce nelle forze economiche non solo l'origine delle dinamiche reali su cui si innestano i movimenti storici, ma anche le matrici effettive della sovrastruttura spirituale di qualsiasi società. Tuttavia, per l'opinione di Marx, la mistificazione attraverso la quale le categorie del divenire storico sono descritte da Hegel, non esclude affatto che egli abbia scoperto per primo le forme universali di tale divenire. Questo riconoscimento è espresso nella celebre frase con cui Marx definisce la differenza fra la dialettica hegeliana ed il proprio metodo: "Presso di lui essa sta a testa in giù. Bisogna capovolgerla, per scoprire, nella scorza mistica, il nocciolo razionale"¹⁵⁷.

Ecco, dunque, come attraverso il ribaltamento del metodo hegeliano l'apriorismo dialettico si inserisce nell'analisi marxiana della storia e dell'evoluzione economica. Le categorie di tesi, antitesi e sintesi prendono vita nei concreti corpi delle classi perennemente in

¹⁵⁴ MEM, p.84.

¹⁵⁵ MEM, p.87.

¹⁵⁶ MEM, p.85.

¹⁵⁷ MEM, p.85.

lotta fra loro e, come scrive Kelsen in *Socialismo e Stato*, “sotto la guida della logica di Hegel Marx trasferisce le contraddizioni logiche dal pensare all’essere”¹⁵⁸. Il capitalismo diventa così la negazione del sistema della piccola proprietà individuale e il comunismo, come afferma Marx nel penultimo capitolo de *Il Capitale*, si costituisce come “negazione della negazione” in quanto “la forma capitalistica di produzione genera, con la necessità di un processo della natura, la sua propria negazione”¹⁵⁹.

In questo modo Marx assorbe in parte quello spirito fatalistico e provvidenzialistico che caratterizza l’idealismo hegeliano. Tale aspetto della riflessione marxiana è secondo Calogero proprio quello a cui si ispirano, estremizzandolo, gli adepti ortodossi e scolastici del marxismo per i quali il materialismo storico rappresenta “una teoria definitiva e globale della realtà”¹⁶⁰ in grado di garantire, attraverso “la teologica ineluttabilità della legge evolutiva finalmente svelata agli uomini”, il passaggio dal capitalismo al comunismo, ovvero dal regno della necessità al regno della libertà.

Contro questo tipo di mentalità, però, afferma Calogero, “Marx stesso reagisce correggendo (sia pure a prezzo di una contraddizione) la sua approssimativa filosofia con la sua concreta esperienza e volontà di storico e di agitatore”¹⁶¹. E’ chiaro infatti che se al progressivo accentramento dei capitali e alla trasformazione del capitalismo concorrenziale in capitalismo monopolistico non si accompagna un parallelo processo di organizzazione politica dei lavoratori, di presa di coscienza di una condizione di sfruttamento e

¹⁵⁸ H.Kelsen, *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari, 1978, p. 10.

¹⁵⁹ MEM, p.125.

¹⁶⁰ MEM, p.87.

¹⁶¹ MEM, p. 87.

lotta per la propria emancipazione, “nessun passaggio ‘dialettico’ da capitalismo a socialismo può mai aver luogo”¹⁶².

L’educazione politica delle masse risulta dunque un elemento fondamentale all’interno della prospettiva marxiana, nonostante i ‘marxisti di scuola’, secondo Calogero, siano poco sensibili a queste tematiche e, anzi, spesso ne facciano oggetto di ironia. Se questo marxismo però “ride dell’*intenzione* borghese di sollevare la sorte dei lavoratori in primo luogo attraverso la loro educazione, ride proprio di ciò, che è la sua unica speranza”¹⁶³. A nulla vale l’obiezione che l’educazione a cui il movimento operaio deve essere condotto è la mera ‘educazione politica’, ovvero l’apprendimento dei propri diritti al fine di poterli rivendicare con forza. Conoscere i propri diritti, infatti, significa comprendere i doveri degli altri, di chi, primi fra tutti, si produce in un troppo esteso esercizio della propria libertà, siano essi i membri un governo che controlla l’ordine pubblico o sia il proprietario di una fabbrica. Ma tutto ciò non è altro, in ultima analisi, che l’apprendimento dell’eterno principio della giustizia, ovvero di un ben ordinato equilibrio delle libertà in cui sia garantita una paritaria possibilità di fruizione delle fortune del mondo:

bisognerà richiamarsi a quei principi fondamentali dell’amore del prossimo, della giustizia, dell’uguaglianza, della libertà, ossia a tutti quei motivi ultimi della civiltà morale dell’uomo, di cui invece molto spesso i marxisti sorridono, o considerandoli simboli di diritti meramente giuridici, e quindi vacui perché privi del contenuto economico di cui unicamente si sostanzia la vita e la storia, o addirittura dispregiandoli quali ipocriti orpelli, con cui la società borghese dissimula il suo meccanismo di sfruttamento¹⁶⁴.

¹⁶² MEM, p.92.

¹⁶³ MEM, p.100.

¹⁶⁴ MEM, p.101.

Marx, al contrario di molti suoi epigoni, aveva ben presente il valore e l'importanza della costruzione di una soggettività critica che non risultasse dalla semplice reazione, per così dire, 'riflessa' ad una condizione subita. Come aveva altrettanto presente l'enorme contributo che le libertà inglesi avevano fornito alla sua stessa opera intellettuale: era stato proprio grazie alle commissioni di inchiesta sulla situazione economica, agli ispettori di fabbrica, ai medici relatori sulle condizioni sanitarie, ai commissari inquirenti sul lavoro delle donne e dei bambini, che in Inghilterra era stato possibile squarciare quel velo di occultamento che copriva l'insostenibile sfruttamento cui erano sottoposti i lavoratori del tempo. Solo grazie alle statistiche sociali inglesi era stato permesso a Marx di elaborare quella stessa critica al sistema di produzione capitalistico che non sarebbe potuta sorgere da altri punti di osservazione come la Germania o il resto dell'Europa occidentale, non solo per la maggiore e oggettiva arretratezza economica di questi paesi, ma anche per la dimensione assolutamente insufficiente delle misure 'politiche' preposte al controllo della situazione economica e delle condizioni dei lavoratori. Riferendosi all'Europa continentale, e dunque anche alla propria patria di origine, Marx dichiara nella prima Prefazione de *Il Capitale*: "Perseo usava un cappuccio di nebbia, per perseguire i mostri. Noi ci tiriamo il cappuccio di nebbia sugli occhi e sulle orecchie, per negare l'esistenza delle mostruosità"¹⁶⁵.

Calogero sottolinea con grande vigore questi aspetti della riflessione marxiana, soprattutto in polemica con chi – come si è detto nelle righe precedenti - tendeva a sottovalutarli o a negarli del tutto in nome di un primato assoluto della struttura economica sulla sovrastruttura politica, giuridica e spirituale. Molto indicativo è a tal

¹⁶⁵

MEM, p.117.

proposito l'appello che il *Secondo manifesto del liberalsocialismo* rivolge "ai marxisti, del socialismo e comunismo": "soprattutto non dimenticate che Marx scrisse il *Manifesto* e *Il Capitale* all'ombra delle libertà inglesi. Cercate che lo Stato di domani non tolga a un nuovo Marx la possibilità di sorgere"¹⁶⁶.

Il materialismo storico, nel suo nucleo più vitale ed autentico, va dunque interpretato per Calogero come uno straordinario metodo per l'indagine storica e la progettualità politica, senza però fare di esso una nuova metafisica in grado di ricondurre ad un unico ed assoluto principio l'intera complessità del reale. Il merito di Marx è di avere scoperto l'importanza dei fattori economici nei processi dell'evoluzione sociale "soprattutto quando si tratta di accertare le forze di resistenza o di aspirazione di determinati gruppi di volontà rispetto a determinate forme di assetto giuridico e politico"¹⁶⁷.

Tutto ciò va distinto dal materialismo storico più ingenuo, che riconduce la radice e la sostanza di ogni evento, sia esso un'opera d'arte, una scoperta scientifica, un'esperienza religiosa o un gesto di bontà, a specifiche motivazioni economiche all'interno di precise dinamiche di forze produttive.

Questa versione deteriorata del materialismo storico si innesta in un quadro interpretativo del pensiero marxiano che privilegia l'aspetto dialettico-provvidenzialistico rispetto a quello empirico-volontaristico. Le conseguenze di una tale prospettiva teorica sul piano della *praxis* possono essere molto gravi.

Da una parte, infatti, il rovesciamento dell'hegelismo in chiave materialista, può determinare ciò che Calogero definisce come "quietismo pseudostoricista", il quale è già stato esaminato in questa sede trattando la filosofia della storia di Croce: "è chiaro che quella

¹⁶⁶ DLS, 1945, p.230.

¹⁶⁷ MEM, p.89.

medesima giustificazione di ogni accadimento, quella medesima sanatoria di ogni fatto compiuto, che deriva dalla dialettica di Hegel, dovrebbe derivare anche dal materialismo storico”¹⁶⁸.

Dall'altra parte, questa stessa interpretazione rigidamente determinista del materialismo storico può dar vita, rimanendo fedelmente ancorati alle definizioni di Calogero, a una sorta di “apocalittismo rivoluzionario”. Avere una totale fiducia nel fatto di possedere la verità ultima sul cammino futuro dell'umanità, può infatti spingere non solo ad aspettare inerti l'avvento della fatidica ora X, ma anche a cavalcare la storia disposti a schiacciare tutto ciò che si presenta come contrario all'irresistibile flusso degli eventi. Il musulmano, afferma Calogero paragonando questa ‘teologia politica’ alle più classiche esperienze religiose, era assolutamente convinto che tutto era scritto, anche la data e l'ora della sua morte, eppure non esitava ad intervenire nel combattimento con tanta maggiore passione quanto più si riteneva strumento della onnipotente ed onniscente volontà divina. Ecco perché l'illusione di avere in mano la ‘soluzione dell'enigma’, la verità ultima sul mondo e sull'umanità, può portare a sottovalutare l'importanza della gradualità e della preparazione delle condizioni necessarie a qualsiasi cambiamento sociale che voglia dare risultati duraturi e fecondi.

Marx avvertiva, lo ricorda Calogero, che le rivoluzioni condannano solo il già condannato dalla storia. Ciò significa che la rivoluzione, la trasformazione radicale dell'esistente, non può che avvenire quando essa è matura negli spiriti e nelle volontà della maggioranza degli uomini e dunque solo dopo un lungo processo di sedimentazione di valori, abitudini, relazioni sociali che conducano verso tali condizioni.

L'apocalitismo rivoluzionario vuole invece tutto e subito, incurante del rischio di mutarsi in un vero e proprio "fanatismo teologico" allorquando non riconosce agli altri il diritto di opinare diversamente.

Anche Marx, d'altra parte, nell'analisi del passaggio dal capitalismo al comunismo, ha sottovalutato l'importanza del fattore cultural-psicologico, oltre quello tecnico, che caratterizza le difficoltà di un'organizzazione socialista della produzione.

Se il grande capitale ha già provveduto a 'socializzare' il lavoro precedentemente frammentato nella piccola proprietà individuale, non è così automatica la formazione di un'umanità in cui ognuno si accontenti di possedere una parte di ricchezza sostanzialmente equivalente alla media comune e non abbia bisogno dello stimolo del profitto per dedicarsi con convinta dedizione al lavoro.

La creazione di ciò che si potrebbe definire la 'pre-condizione culturale' del socialismo è considerata da Calogero un'impresa assai difficile; "ma difficile non significa impossibile, così come non significa fatale"¹⁶⁹.

Difficile, impossibile, fatale: su questi tre diversi termini si impernano le tre grandi correnti in cui si articola il pensiero politico del tempo. Dietro ad essi sono celati i diversi pericoli che la civiltà dovrà sventare nel lungo processo di formazione di un'umanità nuova:

il pericolo del marxismo è (...) di far ritenere la sua creazione inevitabile (e quindi di indurre a non far nulla) o di farla ritenere facile (e quindi di indurre a far tutto in

una volta); mentre il pericolo del vecchio liberalismo era quello di farla ritenere impossibile (e quindi di indurre, ancora una volta, a non far nulla)¹⁷⁰.

Compito del liberalsocialismo è dunque quello di “riconoscere la difficoltà, e tendere ugualmente all’ideale” che è del resto il modo in cui “tutti questi pericoli vengono egualmente evitati dall’uomo di buon senso: il quale non ha mai né troppa fiducia, né troppa sfiducia, e appunto per ciò lavora”¹⁷¹.

4.3 Calogero e Rosselli. La disarticolazione dell’apparente organicità dell’elaborazione marxiana è, secondo Calogero, alla base anche della riflessione di Carlo Rosselli, autore della celebre opera *Socialismo Liberale* e fondatore del movimento “Giustizia e Libertà”.

Anche Rosselli, infatti, tendeva per Calogero a scindere due aspetti diversi ed in qualche modo opposti del pensiero di Marx “liberando dalla sua ganga i più concreti elementi di novità (chiarimenti storici circa taluni aspetti della vita economica del tempo, conseguenti indicazioni circa l’azione politica e sociale da svolgere)”¹⁷². Secondo Rosselli, Marx era come Kant: se non era più concepibile alcun paradigma politico o filosofico che non tenesse conto del loro enorme contributo, ovvero una filosofia premarxista o prekantiana, era altrettanto inconcepibile una riproposizione ortodossa e fedele alla lettera di quei due percorsi intellettuali: un pensatore kantiano oggi sarebbe un pezzo da museo, sostiene Rosselli, come lo sarebbe un marxista puro.

Nelle pagine di *Difesa del liberalsocialismo* dedicate a Rosselli Calogero sostiene che egli intendeva estrarre dal complesso universo marxiano il “miglior Marx”, il Marx “davvero operante”, il “riformatore

¹⁷⁰ MEM, p.130.

¹⁷¹ MEM, p.130.

¹⁷² DLS, p.63.

sociale che faceva appello alle più profonde forze etiche degli uomini”¹⁷³, fornendo però loro gli strumenti interpretativi della realtà necessari affinché lo sforzo di cambiamento fosse realmente incisivo e non si riducesse a mera testimonianza.

Rosselli aveva degli innegabili meriti nella ricerca di una conciliazione degli ideali di giustizia e di libertà attraverso la fondazione di un socialismo di matrice etica e pratica che per molti aspetti precorreva la teorizzazione del movimento liberalsocialista. Tuttavia, secondo Calogero, il pensiero di Rosselli presentava dei limiti che dovevano essere superati, limiti derivanti da un'impostazione per certi versi ancora troppo legata al marxismo.

La sintesi tra la tradizione liberale e quella socialista era infatti concepita da Rosselli come una sintesi tra un ordinamento economico fondato sul libero mercato ed uno nel quale la proprietà sociale dei mezzi di produzione doveva sostituire quella privata. Si trattava insomma di quel modello di “economia a due settori” che sarà alla base del programma del Partito d’Azione, ma che, come osserva Calogero nel suo scritto *La democrazia al bivio e la terza via*, diventerà patrimonio comune di ogni partito che si pone seriamente il problema dell’assetto complessivo del sistema economico: “non c’è liberale o conservatore che pensi di restituire le ferrovie all’iniziativa privata, e non c’è comunista che pensi di poter eliminare qualsiasi forma di piccola intrapresa individuale”¹⁷⁴.

Tale sintesi, ponendosi solo sul terreno dell’economia, finiva per riprodurre il paradigma marxista del primato della struttura sulla sovrastruttura, ignorando il problema di un’integrazione fra libertà e giustizia che coinvolgesse anche il piano politico, giuridico e spirituale della società e “trasformandosi nel più ristretto quesito della

¹⁷³ DLS, p.63.

¹⁷⁴ DLS, p.71.

composizione di strutture liberistiche e di strutture socialistiche nell'organismo produttivo"¹⁷⁵.

Il liberalsocialismo, invece, fonda la coesistenzialità e la complementarità del liberalismo e del socialismo su quell'unico ed eterno principio che è l'ideale del rispetto dell'altrui libertà, e giustifica così questa sintesi all'interno di un'impostazione più ampia e completa rispetto all'angusto economicismo che domina nell'opera di Rosselli.

Ecco perché il liberalsocialismo, nello stesso tempo erede e critico del pensiero di Rosselli, è considerato da Calogero come "il più moderno approfondimento del 'socialismo liberale', la formulazione più rigorosa dell'ideologia di *Giustizia e Libertà*"¹⁷⁶.

4.4 Il rapporto fra le idee e gli interessi sociali. La trattazione dell'interpretazione di Marx svolta da Calogero, e del rapporto di quest'ultimo con i vari 'marxismi', ha condotto nelle pagine precedenti ad accennare al delicatissimo problema della relazione fra idee ed interessi nell'analisi delle forze motrici alla base del mutamento storico.

Tale problematica è di massima importanza per la comprensione complessiva del pensiero politico di Calogero, in quanto è a fondamento non solo della sua concezione della storia in senso ricostruttivo, ma anche della sua visione del riformismo e della prospettiva sia tattica sia strategica che deve informare l'azione dei partiti della sinistra progressista.

Per introdurre l'argomento può essere utile ritornare al già citato scritto *La democrazia al bivio e la terza via* contenuto in *Difesa del liberalsocialismo*. Qui Calogero esamina, fra le altre cose, le ragioni

¹⁷⁵ DLS, p.64.

¹⁷⁶ DLS, p.66.

profonde dell'ambiguità e della timidezza dell'atteggiamento del Partito Liberale verso la scelta tra repubblica e monarchia che il popolo italiano avrebbe dovuto compiere all'indomani della fine della guerra. L'apparente incongruenza di comportamento da parte di un partito che si professava strenuo difensore delle libertà costituzionali e lasciava tuttavia al 'destino' il compito di decidere dell'ordinamento politico dello stato, poteva essere ricondotta alla natura composita e suscettibile di oscillazioni che caratterizzava la stessa filosofia del suo esponente più prestigioso. Nel pensiero di Croce, come si è visto precedentemente, convivevano tradizioni filosofiche diverse: su uno sfondo vichiano-hegeliano di ispirazione provvidenzialistica, si innestavano "in un primo tempo una più schietta esperienza individualistica della libertà e della responsabilità morale, e in un secondo tempo una vera e propria dottrina etico politica della libertà, concepita nel quadro della tradizione democratica"¹⁷⁷. Fra le conseguenze che questo originale intreccio comportava vi era la possibilità di una contraddittoria presa di posizione nei confronti del ruolo dell'agire consapevole dell'uomo nella storia: e così Croce richiama i suoi contemporanei alle loro responsabilità nella riconquista e nella salvaguardia dei diritti dell'individuo propri della tradizione liberale, mentre affidava alla Ragione della storia la scelta fra repubblica e monarchia, sulla quale egli non considerava legittimo alcun pronunciamento che anticipasse il "responso dell'Avvenire"¹⁷⁸.

Ricondurre il posizionamento politico del Partito Liberale su una questione così importante ai complessi equilibri concettuali della filosofia di Croce potrebbe però apparire una forzatura eccessiva, determinata da una curvatura troppo ingenuamente idealistica del paradigma interpretativo adottato. In questo modo risulterebbe

¹⁷⁷ DLS, p.78.

¹⁷⁸ DLS, p.78.

trascurato il fondamentale ruolo degli interessi sociali che si raccolgono attorno ad una proposta politica. Nel caso specifico del Partito Liberale, l'analisi delle sue scelte strategiche dovrebbe tener conto degli eventuali vantaggi o danni che determinate opzioni apporterebbero ai ceti ed ai settori sociali di riferimento di questo partito, preoccupati in primo luogo di salvaguardare le proprie posizioni di dominio e privilegio nell'ambito della struttura economico-produttiva del paese.

Secondo Calogero è necessario evitare gli opposti estremismi di una visione ingenuamente schiacciata su motivazioni esclusivamente ideali e di una prospettiva altrettanto unidimensionale, quale è quella di un certo marxismo scolastico, che vede nelle costruzioni filosofiche le semplici proiezioni ideologiche di interessi di classe. Entrambi questi aspetti vanno valutati e considerati nel loro giusto peso. Se non può essere accettata la tesi secondo cui Croce è semplicemente un protettore di egoismi che dissimula con elaborate riflessioni filosofiche gretti appetiti materiali, **bisogna tuttavia considerare che le ambiguità del suo liberalismo (secondo cui la libertà viene prima di tutto e la giustizia viene poi) forniscono un'utile copertura e legittimazione teorica a tutte quelle forze che si radunano attorno ad esso sospinte da interessi prevalentemente economici.**

Ecco, dunque, **come comincia a delinearsi la natura di quel delicato rapporto fra ideologie ed interessi che è per Calogero alla base di una corretta comprensione del mondo della politica** e, più in generale, della storia:

“Non è vero che le forze politiche siano create dalle sole concezioni dottrinali, né che le concezioni dottrinali siano un riflesso postumo e periferico delle forze politiche. La verità è che le ideologie polarizzano intorno a sé le forze e gli

interessi, i quali ne riescono irrobustiti e insieme se ne valgono tanto come di schermi tanto come di emblemi di battaglia”¹⁷⁹.

La consapevolezza di ciò è fondamentale per operare efficacemente sul terreno della politica. Quest’ultima può infatti essere interpretata come la tecnica tramite la quale è possibile affermare con successo i propri ideali grazie alla “storica conoscenza del proprio ambiente umano” e alla “conseguente previsione dei presumibili comportamenti che esso sarà per adottare spontaneamente in quella situazione, ovvero per opporre a quell’evento o a quell’atto”¹⁸⁰.

La politica come arte del doveroso per le vie del possibile.

Qualsiasi azione politica, come del resto qualsiasi azione pedagogico-morale, deve sempre partire da un’analisi realistica della situazione data, in modo da connettere le sollecitazioni esterne che si vogliono introdurre in certo ambiente con le effettive capacità di risposta di tale ambiente rispetto ad esse.

L’abilità di cogliere le grandi linee di tendenza che solcano un determinato processo storico, e di piegare questi movimenti profondi verso una direzione auspicata, è proprio ciò che si richiede alla tecnica della politica, la quale si deve contemporaneamente guardare sia dall’estremismo velleitario sia dal conservatorismo più pessimista.

Entrambi questi atteggiamenti sono fondati su una visione parziale e ristretta del rapporto uomo-mondo, il primo perché tiene conto solo del “dover-essere”, il secondo solo dell’ “essere”. In questo risiede per Calogero la “profonda moralità” di Machiavelli, “quella moralità non avvertita dai moralisti delicati, i quali preferiscono immaginarsi

¹⁷⁹ DLS, p.82.

¹⁸⁰ E, p.310-311.

un'umanità di maniera"¹⁸¹. Con la sua visione realistico-cinica dell'uomo e dei suoi comportamenti, Machiavelli costruisce infatti gli strumenti per operare con profitto nel mondo della politica senza farsi travolgere dalle delusioni e dai fallimenti che inevitabilmente sorgono da un approccio privo della dovuta preparazione. In uno dei capitoli conclusivi dell'*Etica* Calogero descriverà con questa bellissima frase il contributo fondamentale dato da Machiavelli alla "scienza empirica della politica": "la saggezza machiavellica è il vigoroso odor d'aceto, con cui si riesce a lavorare fra i miasmi della corruzione, senza lasciarsi prendere da quella nausea per la politica che è uno dei consueti pretesti dell'egoismo moraleggiante"¹⁸².

Ma la politica, in quanto tecnica, in quanto arte del possibile, deve anche ricevere dall'ideale la direzione e l'obbiettivo verso cui proiettare il proprio sforzo. Ed è attorno a questo obbiettivo che va formulato il giudizio ultimo su qualsiasi politica, giudizio il cui metro resta quello dell'eterno principio della morale, ovvero quello dell'altruismo: "la sua stessa esperienza del possibile può decadere, per sé stessa, a quel deteriore possibilismo, che a sua volta finisce per sfociare nell'opportunismo, ossia nella mera capacità di adeguarsi a ogni situazione per uscirne con più vantaggio"¹⁸³. Inoltre ogni tecnica può essere usata tanto per il bene quanto per il male, e la politica non fa eccezione rispetto a questo assunto. Per questo motivo la politica considerata come attività pratico-morale supportata da specifiche capacità strumentali non può che essere definita come arte del "doveroso per le vie del possibile"¹⁸⁴.

¹⁸¹ E, p.314.

¹⁸² E, p.314.

¹⁸³ E, p.319.

¹⁸⁴ E, p.320

Da queste premesse deriva naturalmente una visione sostanzialmente pragmatica e gradualista del riformismo da parte di Calogero.

E' evidente infatti che qualsiasi mutamento politico-legislativo deve tener conto degli uomini come sono e non come si vorrebbe che siano.

Tale gradualismo dei mezzi non è però da confondersi con il moderatismo dei fini. Tener conto delle forze effettive di cui si dispone e delle condizioni oggettive nelle quali ci si trova a operare non significa rinunciare a fare in modo che in futuro queste forze risultino accresciute e che gli uomini siano pronti ad accogliere ciò per cui ora sono considerati immaturi. Si deve tener presente in questo passaggio il valore etico-pedagogico che Calogero attribuisce al diritto e sul quale ci siamo già soffermati¹⁸⁵; afferma infatti Calogero, sempre nell'*Etica*, che “la sapienza civile (...) non deve solamente adattare le leggi agli uomini, avendo nello stesso tempo il compito di elevare gli uomini alle leggi”¹⁸⁶. Ecco perché il gradualismo del riformismo sostenuto da Calogero è tanto lontano dall'apocalittismo rivoluzionario di un certo marxismo, quanto incompatibile con quelle visioni tenuamente miglioriste che propugnano semplicemente una più razionale ed accorta amministrazione dell'esistente.

Del resto, sostiene Calogero, anche per scegliere fra le varie opzioni del possibile, è sempre necessaria una nozione del doveroso che trascenda l'universo del possibile ed indichi la via da percorrere; altrimenti, nemmeno la più modesta modifica del “dato” potrebbe essere caldeggiata a discapito di un'altra.

Su questo sfondo si sviluppa la polemica di Calogero contro lo slogan del “ ‘problema concreto’ che dovrebbe prendere il posto della

¹⁸⁵ cfr., cap.II, par.2.2 e 2.3, p.27 e p.28.

¹⁸⁶ E, p. 318.

vacua 'ideologia' »¹⁸⁷. Innanzitutto, nessun partito serio, nessun grande partito può presentarsi come un semplice aggregato di progetti operativi senza un'idea complessiva di società che ne marchi l'identità e ne riveli la prospettiva strategica di lungo periodo. E ciò sia perché non sarebbe sufficiente per aggregare attorno a questi singoli progetti un sostegno tale da garantirne la realizzabilità, sia perché in una democrazia matura il compito dei partiti non può e non deve essere ridotto a quello di semplici "comitati elettorali" (l'espressione non è di Calogero, ma non dovrebbe divergere sostanzialmente dal concetto che si sta tentando di esporre).

Il partito non è infatti un mero strumento di selezione delle *élites*, bensì l'unità fondamentale della struttura democratica di un paese, o meglio di quel complesso organismo di molteplici democrazie in cui dovrebbe essere articolato lo Stato moderno. Il partito propone disegni legislativi e – se dotato di incarichi di governo - esercita il potere esecutivo; oltre a ciò, tuttavia, contribuisce contemporaneamente alla sedimentazione di culture e pratiche sociali nelle masse che ad esso aderiscono e che da esso sono attivamente organizzate in maniera autonoma rispetto agli apparati dello Stato. Tutto questo è ben esemplificato dalle domande retoriche che Calogero pone ai critici delle ideologie in nome dei fatti concreti in un articolo apparso nel settembre del '44 su *Giustizia e Libertà*: "Vogliamo soltanto dare agli Italiani da mangiare, o vogliamo dar loro una nuova coscienza politica? Vogliamo solo ricostruire i nostri ponti e le nostre case, o vogliamo ricostruire anche la nostra civiltà?"¹⁸⁸. Il fascismo ha risolto nel corso della sua storia non pochi 'problemi concreti' e, prima del disastro della guerra, ragionando solo in questi termini non si poteva che diventare sostenitori del regime. Si chiede allora Calogero:

¹⁸⁷ DLS, p.38.

¹⁸⁸ DLS, p.139.

“Vorremmo oggi rivalutare la serietà politica di chi è diventato antifascista solo dopo il 25 Luglio?”¹⁸⁹.

L'ideologia non può essere contrapposta ai 'fatti concreti' come la vuota chiacchiera è contrapposta alla pienezza delle soluzioni specifiche. L'ideologia è infatti definita da Calogero come “l'avvertimento di una nuova possibilità di vita”¹⁹⁰, ovvero come il dispiegamento di un nuovo orizzonte di pensiero oltre i limiti nei quali l'immaginario umano ha in ogni epoca compreso la percezione di sé e del proprio tempo: “chi fa una scoperta scientifica, schiude agli uomini una nuova via per superare le difficoltà della natura;” chi propone una nuova ideologia “indica agli uomini una nuova via per superare le difficoltà della convivenza civile”¹⁹¹. Prima della Rivoluzione francese, secondo Calogero, si consideravano libertà ed ordine come termini antitetici ed alternativi: prenderne uno significava rifiutare l'altro. Poi venne Rousseau ed i pensatori dell'Illuminismo e tracciarono una nuova sintesi capace di tenere insieme autorità, ordine e libertà; se si fosse affidato ad un tecnico la soluzione dei 'problemi concreti' della Francia di Luigi XVI, commenta sarcasticamente Calogero, egli avrebbe sicuramente rimesso in ordine le finanze del regno, ma di certo questo risanamento di bilancio non avrebbe portato a un grande progresso per la civiltà. Allo stesso modo per lungo tempo gli uomini hanno considerato incompatibili lo sviluppo tecnico-economico ed un sistema produttivo liberato dallo sfruttamento capitalistico: la Rivoluzione d'Ottobre ha aperto questa nuova prospettiva, ha lanciato questa nuova sfida all'occidente. Si tratta ora di sconfiggere l'opinione ancora dominante secondo cui gli uomini non possono vivere e nella giustizia e nella libertà.

¹⁸⁹ DLS, p.140.

¹⁹⁰ DLS, p.141.

¹⁹¹ DLS, p.141.

Nonostante le manifestazioni di apprezzamento per alcuni aspetti della civiltà sovietica (definita come un “gigantesco sforzo creativo”, “un enorme passo avanti compiuto dal popolo russo”¹⁹²), Calogero precisa infatti che “la nostra repubblica dovrà essere una repubblica in cui ci siano partiti diversi da quello che sta al potere”, in cui un multipartitismo effettivo sia supportato da un dibattito pubblico aperto e partecipato ed in cui l’alternanza di governo sia garanzia di trasparenza amministrativa e di ricambio democratico delle classi dirigenti. Questo è il compito che il liberalsocialismo si pone, quello di dimostrare come non solo la giustizia può convivere con la libertà, ma che addirittura l’una non può stare senza l’altra, perché **non c’è giustizia senza libertà e non c’è libertà senza giustizia.** Nell’articolo *Laburismo e liberalsocialismo* Calogero afferma con chiarezza che

l’ ulteriore sviluppo dell’intelligenza politica italiana non sarà accaduto, finché in Italia (...) rimarranno ancora cervelli legati addirittura all’antico pregiudizio della reciproca incompatibilità di un’organizzazione democratica della libertà e di un’organizzazione anticapitalistica del lavoro¹⁹³.

4.6. L’alleanza fra il proletariato e la piccola borghesia. Una volta esaminato il complesso e delicato rapporto fra idee ed interessi su cui si impernia la concezione della politica propria della riflessione calogeriana, restano da analizzare le forze e i settori sociali che vengono concretamente individuati quali vettori portanti della proposta liberalsocialista.

Nello scritto citato in chiusura del precedente paragrafo *Laburismo e liberalsocialismo* Calogero dichiara che **il liberalsocialismo non ignora naturalmente “la realtà storica delle classi”**¹⁹⁴, ma non è un

¹⁹² DLS, p.87.

¹⁹³ DLS, p.60.

¹⁹⁴ DLS, p.60.

partito classista nel senso tradizionale del termine. In primo luogo perché, diversamente dagli altri partiti socialisti e comunisti di ispirazione marxista, non si rivolge solamente alla classe operaia in senso stretto, ovvero ad una categoria specificamente individuata in una determinata collocazione nel processo produttivo dell'economia fordista. In secondo luogo perché rifiuta il rigoroso determinismo economico che ricava meccanicamente una visione del mondo da una condizione materiale: il liberalsocialismo "sa bene che lo stesso socialismo è stato creato in gran parte dalla 'borghesia non borghese'"¹⁹⁵. Il liberalsocialismo deve dunque chiamare a sé ogni forza viva della società che abbia a cuore gli ideali da esso sostenuti, e se c'è un blocco sociale cui deve far riferimento questo è "la classe di coloro che lavorano, contro la classe di quelli che non lavorano"¹⁹⁶. Si potrebbe insomma parlare di 'interclassismo' nella fase del reclutamento e di 'classismo' nella fase della proposta politica, tenendo però conto che la categoria dei "lavoratori" cui allude Calogero è ben più ampia ed articolata rispetto a quella dei salariati industriali su cui si fonda il movimento operaio classico-novecentesco.

"Lavoratori" a tutti gli effetti sono infatti quegli appartenenti al piccolo e medio ceto produttivo che vivono della propria intraprendenza e guadagnano in maniera commisurata al proprio sforzo. Sebbene siano dei proprietari, e dunque tecnicamente dei 'borghesi', gli appartenenti a questa classe possono essere legittimamente considerati dei "proletari" in quanto ognuno di loro "sostiene la sua famiglia col suo lavoro e non sta seduto in poltrona mentre altri fatica per lui"¹⁹⁷.

L'alleanza tra la piccola borghesia ed il proletariato industriale è infatti alla base della strategia politica del liberalsocialismo; alla

¹⁹⁵ DLS, p.60.

¹⁹⁶ DLS, p.60.

¹⁹⁷ GL, p.121.

questione Calogero dedica i due importantissimi capitoli conclusivi del saggio del '43 *La giustizia e la libertà* contenuto in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*. I due capitoli si intitolano significativamente *Le speranze degli estremisti di destra, che vorrebbero staccare la piccola borghesia dal proletariato* e *Le speranze degli estremisti di sinistra che vorrebbero strappare il proletariato dalla borghesia*. *La nuova unità*. In questi due capitoli si contestano le obiezioni provenienti sia da destra sia da sinistra al paradigma della “sostanziale unità di interessi e di intenti” fra piccola borghesia e proletariato. Tali obiezioni, secondo Calogero, sorgono dalla riproposizione di schemi interpretativi della società – e delle dinamiche di classe ad essa interne – ormai logori e superati, fondati sull’anacronistica polarizzazione in due nitidi blocchi che si preparano ad una sorta di scontro finale e risolutivo fra capitale e lavoro.

Se il fascismo aveva strutturato il suo potere su una classe media spaventata dalle spinte eversive della sinistra socialista e aveva utilizzato questa forza a copertura del grande capitale, ora questa convergenza di interessi non può più sussistere. Il “piccolo borghese”, secondo Calogero, “si è ormai accorto che i suoi interessi non sono più collocati da quella parte. (...) Sa bene che le forze reazionarie della plutocrazia si sono accumulate a spese delle sue fatiche, non meno che delle fatiche dei lavoratori proletari. Sono ricchezze sue come sono ricchezze del popolo (...) e quindi vede con gioia che esse ritornino alla comunità”¹⁹⁸. In altre parole il piccolo borghese sente di appartenere, al pari del proletario, al mondo del ‘lavoro’ contrapposto al mondo del profitto e della rendita. Le dimensioni ridotte della propria impresa, infatti, fanno sì che non sia possibile da parte sua conquistare posizioni dominanti nel mercato, soprattutto in quei settori

¹⁹⁸

GL, p.120.

dove non vi è la presenza di rilevanti 'economie di scala' che spingono alla formazione di oligopoli o monopoli naturali. In questo modo egli guadagna in maniera proporzionata a ciò che il meccanismo di libera concorrenza, erodendo i sovraprofiti, permette di ricavare.

Questi argomenti saranno più approfonditamente esaminati nel capitolo successivo, allorquando si tratteranno dettagliatamente le questioni di carattere economico legate al progetto liberalsocialista di economia 'a due settori'. In questa fase è sufficiente notare che tale situazione, secondo Calogero, immunizza il piccolo borghese dallo "sgomento di fronte a tutto ciò che lo sviluppo della democrazia saprà attuare nel campo della giustizia sociale"¹⁹⁹.

Egli infatti non teme la legislazione fiscale progressiva, perché essa è tesa a "incidere sempre maggiormente su quella parte esorbitante della ricchezza acquistata, che sempre meno risponde all'effettivo sforzo produttivo e sempre più ad una situazione di guadagno senza lavoro"²⁰⁰.

Non teme - sempre seguendo il filo del ragionamento svolto da Calogero nel primo dei due capitoli citati – le leggi di successione. Queste ultime vengono istituite per garantire una certa parità di condizioni di partenza fra tutti i cittadini e, dunque, un'eguaglianza di opportunità indipendente dalle varie origini familiari che ognuno ha avuto in sorte. Sono, inoltre, uno strumento fondamentale di redistribuzione della ricchezza, grazie allo spostamento di risorse che attuano dai possidenti ai servizi gestiti dallo stato con criteri universalistici come la sanità o l'istruzione. Il piccolo borghese, sebbene in termini materiali potrebbe essere svantaggiato da questi provvedimenti, "si vergognerebbe di desiderare che i suoi figli passassero la vita in ozio con i frutti del suo lavoro, così anche gli

¹⁹⁹ GL, p.121.

²⁰⁰ GL, p.121.

ripugnerebbe che dovessero vincere al gioco solo perché favoriti nella distribuzione delle carte²⁰¹. Se la sua ricchezza è dovuta alla personale intraprendenza ed applicazione, queste qualità non possono che entrare nel codice di valori che egli vuole sostenere e promuovere. La protezione egoistica di ciò che si è accumulato appartiene per Calogero ad una mentalità ormai non più in linea coi tempi: in passato “ciò accadeva perché quell’ambito di ricchezza familiare era come una piccola cittadella di libertà, necessaria contro uno stato che si sentiva estraneo ed ostile, ed incapace di assicurare a ciascuno dei suoi membri la libertà dalla miseria e la possibilità dello sviluppo”²⁰².

Infine, il piccolo borghese non teme nemmeno le leggi sindacali, le organizzazioni operaie, e le “progressive forme di allenamento dei lavoratori all’esperienza direttiva e amministrativa delle aziende”²⁰³. Il rafforzamento del potere rivendicativo dei lavoratori salariati, infatti, conduce ad un graduale adeguamento dei prezzi delle merci ai costi di produzione (e dunque proporzionalmente al prezzo del lavoro). Questo meccanismo, oltre ad essere di per sé un fattore di giustizia (si ricordi l’interpretazione calogeriana della teoria del valore di Marx come un ideale morale), garantisce dal pericolo di una “squilibrata accumulazione capitalistica” e quindi elimina il rischio che le legittime richieste dei lavoratori prendano la strada di un “cieco spirito di rivendicazione”²⁰⁴ o, peggio, di quell’apocalittismo rivoluzionario con cui un certo marxismo blandisce l’insoddisfazione di ampi strati del proletariato industriale. La partecipazione dei lavoratori a ruoli direttivi e di alta responsabilità dell’azienda può inoltre contribuire a “far loro comprendere anche l’opportunità di accumulare, quando ciò sia

201 GL, p.122.

202 GL, p.122.

203 GL, p.122.

204 GL, p.122.

richiesto dallo sviluppo tecnico dell'azienda"²⁰⁵ in modo da limitare la conflittualità entro i limiti di un razionale calcolo di distribuzione delle risorse disponibili.

Se quindi risulta infondato l'auspicio delle forze della reazione di separare la piccola borghesia dal proletariato, si vedrà di seguito che altrettanto irrealistica è, per Calogero, la prospettiva degli estremisti di sinistra di separare il proletariato dalla piccola borghesia. Quest'ultima questione è trattata da Calogero da un punto di vista prevalentemente politico più che economico, identificando negli "estremisti di sinistra" non tanto i fautori di un collettivismo radicale che elimini ogni tipo di proprietà individuale dei mezzi di produzione (inserendo dunque anche la piccola borghesia nella celebre 'espropriazione degli espropriatori' di marxiana memoria), quanto piuttosto i propugnatori di una "dittatura del proletariato" contrapposta alla democrazia borghese di natura democratico-rappresentativa.

"Ma gli operai" scrive Calogero a questo proposito "i contadini, i lavoratori d'ogni categoria sono per lo più individui che stanno coi piedi per terra, abituati dalla vita stessa a tenersi in contatto con le cose e a non lasciarsi sedurre dalle formule risonanti. Essi capiscono, intuitivamente, che la dittatura del proletariato sarebbe in primo luogo una dittatura sul proletariato"²⁰⁶. Il proletariato vuole certamente una crescita della giustizia sociale e dell'eguaglianza anche attraverso radicali riforme sul piano della struttura economica, dei rapporti di proprietà e del sistema di produzione, ma tutto ciò non deve privarli dei loro diritti democratici, unica garanzia contro il rischio che i propri stessi rappresentanti approfittino della posizione di privilegio guadagnata e si svincolino dalle obbligazioni contratte con i rappresentati, sostituendosi in questo modo al ceto parassitario degli

²⁰⁵ GL, p.122.

²⁰⁶ GL, p.123.

antichi capitalisti. Per questo motivo il proletariato condivide con alcuni settori borghesi l'esigenza di un controllo popolare del potere e dell'autorità, identificando il nemico non tanto con la borghesia economica *strictu sensu*, quanto con quella borghesia trasversale ai ceti degli "avidì e (de)gli ambiziosi tendenti a sfruttare il lavoro altrui"²⁰⁷. Ecco dunque che l'unità di tutti gli appartenenti al mondo del lavoro, di tutti coloro che vivono della propria fatica, viene costruita a partire dalla condivisione non solo di interessi ma anche di ideali e valori per i quali "la gioia del produrre, dell'agire, del vivere, dev'essere vissuta essenzialmente per sé, e non solo per un frutto che sia dato accumularne e che permette alla fine di vivere senza lavorare"²⁰⁸. Su questa unità si fonda la prospettiva del liberalsocialismo, e da questa alleanza esso si attendeva la forza di procedere a quella radicale ristrutturazione dell'assetto economico capitalistico che sarà esposta nel capitolo seguente.

²⁰⁷ GL, p.125.

²⁰⁸ GL, p.126.

V. Ordinamenti istituzionali ed economici.

5.1 L'economia 'a due settori'. Il liberalsocialismo non si limita a sostenere la conciliabilità di liberalismo e socialismo da un punto di vista etico-politico, ma suggerisce una sintesi tra queste due prospettive anche sul piano giuridico-economico, proponendo un modello di economia mista caratterizzato dalla combinazione di istituti e formule derivanti sia dalle teorie liberiste sia da quelle collettivistico-stataliste.

Anche sul terreno strettamente economico, infatti, “il principio del miglior liberalismo è sostanzialmente concorde col principio del miglior socialismo” in quanto ciò che “in essi non si concilia è solo il deteriore contenuto estremistico dell'uno o dell'altro”²⁰⁹.

Secondo Calogero sono ascrivibili al citato “deteriore contenuto estremistico” del socialismo quelle posizioni di ispirazione marxista che propugnano la totale eliminazione della proprietà privata e la completa collettivizzazione dell'economia. La critica di queste posizioni viene affrontata da Calogero in particolare nel saggio centrale di *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* intitolato *La giustizia e la libertà* (cui si è fatto riferimento già in altre parti del presente lavoro) e, naturalmente, nel *Primo manifesto del liberalsocialismo*.

La formula dell' ‘abolizione della proprietà privata’ “sembra essere la più radicale” fra quelle proposte per la soluzione della questione sociale, ma, scrive Calogero, essa “è la più indifferente, perché quel che conta per la giustizia non è l'abolire la proprietà dei

²⁰⁹

DLS, p.206.

beni, ma il distribuire adeguatamente la loro disponibilità²¹⁰. La condizione di vita di un lavoratore certamente non migliora se passa dall'essere sottoposta all'arbitrio di un proprietario all'essere affidata al controllo di un amministratore che governa con l'arroganza di un dittatore o anche solo con la disonestà di un burocrate corrotto.

Inoltre, da un punto di vista tecnico, la proprietà privata non è mai totalmente eliminabile: “non si possono collettivizzare le scarpe o il fazzoletto”²¹¹.

Abolire la proprietà privata in questo ambito potrebbe significare solo sottrarre ai beni la loro natura di merci, ovvero di oggetti di transazioni di mercato, e dunque affidare allo Stato il compito di distribuirli direttamente ai cittadini secondo i loro bisogni. Affinché i riceventi di questi beni facciano però un uso accorto e razionale di ciò che viene loro dato, ovvero affinché si prevenga qualsiasi atteggiamento di inutile sperpero, sarebbe necessario che lo stato affidasse ad ognuno un quantitativo ben determinato e precedentemente stabilito di beni “con la minaccia di lasciarlo privo di essi se egli non li saprà saggiamente amministrare in quell'intervallo”²¹² di tempo che separa una distribuzione dall'altra. In questo modo finirebbe del resto per essere restaurata la proprietà individuale, privata, dei beni: “niente quindi (...) è più vago della tesi dell'abolizione totale ed integrale della proprietà privata”²¹³.

Più precisa e pregnante risulta invece la formula dell' ‘abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione’, sebbene anch'essa, priva di alcuni distinguo ed integrazioni, è inadatta a fornire efficaci ed univoche indicazioni d'azione per declinare sul piano economico l'ideale socialista della giustizia.

²¹⁰ GL, p.106-107.

²¹¹ GL, p.206.

²¹² GL, p.207.

²¹³ GL, p.207.

Da una parte essa è infatti ancora troppo vaga ed estesa. Mezzi di produzione sono anche le penne, o le macchine da scrivere, eppure non può certamente considerarsi auspicabile un'espropriazione dei loro legittimi proprietari al fine di affidarne allo Stato il diretto controllo. 'Mezzo di produzione' per eccellenza è inoltre il 'capitale', ma 'capitale' è anche il risparmio dei lavoratori. Dunque, in linea teorica, la formula dell' 'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione' andrebbe a collidere con la possibilità di mettere da parte del denaro per l'avvenire, privando i lavoratori di "quel grande movente di disciplina etica della vita, che è lo spirito della parsimonia e della previdenza"²¹⁴.

Dall'altra parte la stessa formula che fa riferimento ai mezzi di produzione è troppo angusta e ristretta: non rientrano nella suddetta categoria per esempio le case, eppure il fatto che Caio possieda cento abitazioni mentre Tizio non ne possiede nessuna, ed è costretto a pagare l'affitto allo stesso Caio che può così vivere nella ricchezza e nell'ozio, "non è certo rispondente all'ideale di giustizia"²¹⁵. Ma non è nemmeno rispondente all'ideale di giustizia, secondo Calogero, il fatto che Caio possieda solo la casa in cui abita e non debba in questo modo pagare quell'affitto che gli altri sono invece costretti a versare. Entrambe queste situazioni, sebbene presentino diversi gradi di ingiustizia e di difficoltà di soluzione, rappresentano degli esempi di campi di intervento esterni rispetto all'universo produttivo eppure fondamentali per dare risposte concrete alle problematiche sociali nel segno della solidarietà e dell'eguaglianza.

Altra formula incompleta è quella dell' 'abolizione dell'industria privata' "in quanto implicante uno sfruttamento di lavoro altrui"²¹⁶. Ciò che conta è infatti l'eliminazione dello sfruttamento. Ma a questo fine

²¹⁴ GL, p.207.

²¹⁵ GL, p.108.

²¹⁶ GL, p.108.

può non essere utile la semplice trasformazione del rapporto di impiego, da privato a pubblico: “anzi può bene accadere che, dipendendo da una grande burocrazia, nei cui congegni non riesca a ficcare affatto lo sguardo, Tizio finisca per essere fruttato assai più che se dipendesse da una piccola azienda, di cui più o meno conosce il funzionamento ed il bilancio”²¹⁷. La lotta allo sfruttamento, ovvero della quota di profitto eccedente la remunerazione del proprietario in quanto imprenditore-dirigente, è possibile solo se i lavoratori sono informati del giusto prezzo cui può essere venduta la propria forza-lavoro in relazione al valore di scambio della merce prodotta, e se sono posti nella condizione di trattare liberamente questo prezzo; ecco l’importanza della libertà sindacali e di organizzazione sul posto di lavoro. Queste condizioni prescindono dall’assetto proprietario specifico che sottende al rapporto di impiego, e dunque non bisogna basarsi solo su quest’ultimo nell’elaborare le strategie d’intervento politico per la realizzazione di una effettiva giustizia sociale.

Infine, l’ultima formula propria della tradizione socialista sottoposta a disamina critica da Calogero è quella dell’ ‘abolizione del capitalismo’.

Se con essa ci si riferisce al capitalismo come sistema economico basato sulla massimizzazione del profitto e sul suo reimpiego per l’allargamento dell’attività produttiva attraverso l’accumulazione, si richiama alla considerazione proprio l’elemento che ha reso l’economia moderna molto più dinamica ed espansiva rispetto a quelle precapitalistiche, nelle quali la destinazione prevalente del sovrappiù non era l’investimento ma il consumo delle classi proprietarie.

²¹⁷

GL, p.109.

Secondo Calogero l'abolizione del fatto che certi beni non si consumino, ma siano investiti per realizzare nuovo potere produttivo, "quand'anche potesse accadere, non sarebbe augurabile che accadesse: perché soppressione del capitale non significherebbe, in questo senso, che soppressione di ogni ulteriore sviluppo 101

della produttività"²¹⁸. Dunque la formula 'abolizione del capitalismo' può solo essere intesa come 'abolizione del capitalista', ovvero passaggio del capitale da un detentore ad un altro detentore. Non può però essere trascurata la questione su chi sia questo secondo proprietario che deve subentrare al capitalista, in quanto constatare che il primo sia un cattivo proprietario non implica automaticamente che il suo successore sia migliore.

Anche in questo caso è necessario sviluppare un'attenta ed accurata analisi al fine di decidere se, per ogni determinata situazione produttiva, l'amministratore del capitale debba essere "lo stato, o il comune, o l'organizzazione cooperativa, o qualsiasi altra forma di collettività, o magari anche, in certi casi, il privato risparmiatore, sia pure controllato debitamente dalla legge e da ogni opportuno intervento dei lavoratori e dei consumatori"²¹⁹.

L'inadeguatezza delle formule appena esaminate porta Calogero a riprendere la definizione data di socialismo nel paragrafo di apertura del *Primo manifesto del liberalsocialismo* e ad elaborare una norma comprensiva delle precedenti parzialità ed integrativa rispetto a specifiche lacune: lotta contro il guadagno senza lavoro, contro il guadagno sproporzionato al lavoro e contro lo sfruttamento capitalistico del lavoro altrui. Essendo tutti questi elementi strutturalmente alla base della grande proprietà agraria ed industriale, il liberalsocialismo propugna la sottrazione alla gestione privata di tutta

²¹⁸ GL, p.109.

²¹⁹ GL, p.110.

una serie di settori dell'economia che per la loro ampiezza complessiva giustificano pienamente il riferimento presente nel *Secondo manifesto del liberalsocialismo* alla "fondamentale istanza anticapitalistica, che il liberalsocialismo fa propria"²²⁰. 102

Le nazionalizzazioni devono essere condotte seguendo il principio 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 redditi²²¹.

Devono dunque essere interessate da questo processo di radicale riforma dell'assetto economico-produttivo "le aziende di assicurazione, di credito, di trasporti, di comunicazioni telefoniche, di produzione di energia, di estrazioni minerarie, di lavori pubblici, le altre maggiori imprese industriali, oltre che i latifondi e le proprietà agrarie o immobiliari eccedenti un certo limite"²²².

Il disegno strategico sotteso a tali espropriazioni contiene tra l'altro preoccupazioni di carattere più propriamente politico, come si evince da *Le precisazioni programmatiche del Partito d'Azione* pubblicate nel '43 nel secondo numero dell' *Italia libera*: "la nazionalizzazione di tutti i grandi complessi finanziari, assicurativi e industriali, (è) destinata a recidere alle sue radici ogni potenza reazionaria del grande capitale"²²³.

La considerazione dei grandi complessi economici come i luoghi in cui più accentuatamente si esprime la legge capitalistica dello sfruttamento inteso come estrazione di plusvalore, risente

²²⁰ DLS, p.228-229.

²²¹ DLS, p.221.

²²² DLS, p.221.

²²³ DLS, p.232.

evidentemente dell'influenza dell'analisi marxiana sulle tendenze monopolistiche del capitalismo maturo. Nel quarto capitolo de *Il metodo dell'economia ed il marxismo* intitolato *L'effettivo contenuto dell'economia marxista* Calogero sviluppa una lettura del *Capitale* che ne respinge l'impostazione filosofico-deduttiva, ma è nel 103 contempo pronta ad accettare quei contributi storico- economici e scientifico-economici legati ad "accertamenti di taluni aspetti dell'evoluzione storica dell'economia o empiriche schematizzazioni sociologiche delle sue leggi di tendenza, nel senso che si è visto proprio della scienza dell'economia"²²⁴. Fra queste "leggi di tendenza", le quali divergono dalle deduzioni ricavate da principi assoluti proprio in quanto sono suscettibili di modifica per opera della volontà umana, vi è "la descrizione del processo di accumulazione ed accentrimento dei capitali"²²⁵.

Secondo Calogero Marx osserva che parte del valore prodotto da un lavoratore non ritorna al lavoratore stesso sotto forma di salario ma si cristallizza in un plusvalore che resta nelle mani del capitalista. Questa quota di lavoro non retribuito aumenta con l'aumento di concentrazione del capitale nelle mani di pochi capitalisti, concentrazione resa possibile dal fatto che, una volta affermata una posizione di iniziale di privilegio nel possesso di capitale, un mercato "tende sempre di più ad avvicinarsi alla situazione di monopolio rispetto ad una data produzione"²²⁶. Tale situazione sottrae il capitalista alla concorrenza di altri potenziali contendenti nella contrattazione del prezzo della forza-lavoro, e dunque produce una parallela diminuzione della forza contrattuale dei lavoratori ed un aumento della quota di plusvalore estratto dalle loro prestazioni e sottratto al loro 'giusto salario', ovvero un aumento dello sfruttamento.

²²⁴ MEM, p.77.

²²⁵ MEM, p.79.

²²⁶ MEM, p.70-80.

Sebbene il discorso qui sviluppato da Calogero sia di carattere più metodologico che di merito, significative sono alcune parole presenti nell'ultimo paragrafo del capitolo preso in esame: "Questi sono dunque gli aspetti concreti, positivi, dell'economia marxista: quegli aspetti per i quali la lettura del *Capitale* ha grande 104 importanza di insegnamento storico e politico"²²⁷. E' del resto abbastanza evidente che l'impostazione marxiana della questione dello sfruttamento, nel momento in cui è criticata come teoria filosofica del valore e riproposta come principio etico dell'adeguamento del valore al lavoro, viene – sebbene indirettamente – richiamata quando nel *Primo manifesto del liberalsocialismo* si fa appello alla lotta contro "lo sfruttamento capitalistico del lavoro altrui, del tipo di quello che generalmente ha luogo nella grande proprietà agraria ed industriale"²²⁸.

La critica ai modelli astratti di 'concorrenza pura' tipici delle impostazioni liberiste viene sviluppata nel *Primo manifesto del Liberalsocialismo* all'inizio della parte dedicata alla teoria economica liberale.

Come aveva confutato l'ideale socialista della collettivizzazione totale, così il *Manifesto* definisce l'ipotesi di libera concorrenza di fronte ad un libero mercato che offra a tutti pari opportunità di ingresso come

un'ipotesi limite, che non si realizza mai pienamente nella realtà, e che tanto meno si realizza quanto più il naturale accentrarsi tecnico e finanziario della moderna produzione economica viene necessariamente a determinare situazioni di più o meno grave disparità nelle condizioni di gara di fronte al mercato²²⁹.

²²⁷ MEM, p.81.

²²⁸ DLS, p.207.

²²⁹ DLS, p.208.

Gli esempi riportati a sostegno del ragionamento si riferiscono infatti a settori che presentano più o meno forti economie di scala, tali da farli naturalmente tendere a situazioni di monopolio. Dal momento che il costo medio minimo per unità prodotta viene raggiunto ad uno stadio di sviluppo tecnologico-organizzativo in cui

105

l'ammontare complessivo della produzione soddisfa pienamente la domanda di un determinato bene sul mercato, è necessario che in questi settori economici alla formazione naturale di un monopolio segua il controllo da parte della comunità della gestione dell'azienda. Solo così sarà possibile da una parte tutelare i consumatori dall'imposizione di prezzi non calmierati dal libero gioco della concorrenza, dall'altra impedire la realizzazione da parte dei proprietari di enormi sovraprofiti non corrispondenti in alcun modo al reale valore dell'opera da loro svolta in qualità di dirigenti ed imprenditori.

Per i settori dove può svilupparsi e prosperare un regime di autentica e libera concorrenza fra piccole e medie aziende, il *Manifesto* si fa invece assertore di un modello produttivo liberista, modello in grado di "promuovere il vigore dell'iniziativa individuale" e insieme di escludere "una disuguaglianza eccessiva dei successi e dei premi"²³⁰.

Si è così delineata la struttura di quell'economia a due settori che, descritta sinteticamente nel *Primo manifesto del liberalsocialismo*, sarà anche al centro del programma economico del Partito d'Azione. E' interessante notare a questo punto il legame profondo fra questo modello di organizzazione economico-produttiva e la base sociale di cui il liberalsocialismo doveva, secondo Calogero, rappresentare il riferimento politico. I presupposti di un'alleanza tra piccola e media

borghesia industriale e proletariato²³¹, analizzati dettagliatamente da Calogero in *La giustizia e la libertà*, trovano nel paradigma economico presentato nel *Manifesto* la loro specifica declinazione in termini strategici, a conferma di un pragmatismo e di una sensibilità per le reali dinamiche degli interessi che spesso – al di là dei limiti 106 e degli esiti storici di quest’esperienza – la storiografia e la critica del pensiero politico hanno misconosciuto sia per quanto riguarda il movimento liberalsocialista sia per il Partito d’Azione.

5.2 Le riforme sociali. Oltre alle appena trattate ‘riforme strutturali’ del sistema economico-produttivo, il *Primo manifesto del liberalsocialismo* fa riferimento ad altre iniziative politiche, dalla realizzabilità più immediata, che vanno a costituire l’ossatura della prospettiva riformista di breve-medio periodo del movimento. “La prima, e fondamentale, di tali riforme è quella della scuola”²³². Con essa non si intende una semplice revisione dei cicli o dei programmi di insegnamento, ma la riorganizzazione delle strutture formative pubbliche che garantisca la possibilità a ognuno di studiare secondo le proprie capacità indipendentemente da qualsiasi vincolo economico dettato dalle condizioni sociali della famiglia di origine.

La questione della scuola è di primaria importanza nella riflessione di Calogero; non potrebbe essere altrimenti, vista l’identificazione che egli stabilisce tra morale e pedagogia²³³ ed il fondamento sostanzialmente etico-normativo del suo pensiero politico. In questa sede risulta soprattutto opportuno sottolineare il ruolo da Calogero attribuito alle istituzioni formative quali strumento privilegiato della mobilità sociale, tanto che nel *Manifesto* si sostiene che proprio

²³¹ cfr., cap.IV, par.4.6, p.84.

²³² DLS, p.218.

²³³ cfr., cap.II, par.2.2, p.28.

attraverso la nuova scuola “si potrà veramente avviare la fusione ed eliminazione delle classi”²³⁴.

Il *Manifesto* risponde inoltre alle prevedibili obiezioni secondo le quali una troppo radicale eguaglianza di opportunità finirebbe per provocare una fuga dalle occupazioni più umili, sostenendo che il problema verrebbe risolto con una più autentica e

107

mirata selezione dei talenti e con il progressivo assottigliarsi delle differenze retributive fra le professioni.

La riforma della scuola, come molte altre riforme di carattere sociale propugnate dal liberalsocialismo, necessita però di una cospicua disponibilità di risorse in grado di darle una effettiva copertura economica. A questo fine per il *Manifesto* risulteranno oltremodo utili misure di responsabilità e risparmio rese possibili dal mutato quadro politico che seguirà al fascismo. “La cessazione di ogni politica di avventure imperialistico-pubblicitarie permetterà di economizzare grandemente sui bilanci militari”²³⁵; il sistema liberal-costituzionale comporterà l’eliminazione di quelle strutture di carattere poliziesco-repressivo su cui si è fondato il regime mussoliniano, oltre al fatto che la selezione democratica delle *élites* politiche e dirigenziali, ed il controllo e la pressione esercitata dall’opinione pubblica più in generale, costituiranno una garanzia contro gli abusi, la corruzione e lo sperpero di denaro pubblico da parte degli amministratori.

Ma ancor più fondamentale, per gli equilibri complessivi di questo progetto di riorganizzazione dell’allocazione delle risorse, risulta essere la riforma fiscale e successoria, la quale oltre a costituire un mezzo privilegiato di reperimento dei fondi per le varie politiche sociali promosse, rappresenta un insostituibile strumento di redistribuzione della ricchezza. Il regime di tassazione proporzionale

²³⁴ DLS, p.219.

²³⁵ DLS, p.219.

dovrebbe essere sostituito con uno che preveda aliquote progressive in base al reddito, e tali aliquote dovrebbero essere più severe per quanto riguarda le tasse di successione. Anzi, per quanto concerne quest' ultime, si prevede che la comunità possa prelevare completamente i beni eccedenti una certa soglia di valore.

Il disegno strategico che questa politica fiscale sottende va incontro sia al principio liberal-competitivo delle pari 108

condizioni di partenza, sia all'esigenza socialista di contrasto di un'eccessiva sperequazione delle ricchezze: la riforma fiscale e successoria deve infatti tener conto delle opposte esigenze "di far tanto contribuire alla ricchezza comune la ricchezza privata quanto più essa risulti esorbitante rispetto all'effettivo lavoro con cui è stata acquistata, e di non reprimere l'impulso al guadagno individuale e all'interessamento economico per la propria famiglia"²³⁶.

5.3 Eguaglianza ed incentivi. Il sostanziale egualitarismo che ispira la proposta liberalsocialista viene – a questo punto dell'esposizione - delineandosi nella sua problematica e fluida declinazione in termini politico-economici. La 'giustizia', che costituisce insieme alla 'libertà' il binomio originato dall'unico ideale morale del riconoscimento della libertà altrui, è in primo luogo eguaglianza economica, o, come dice Calogero in *Intorno al concetto di giustizia*, "eguaglianza di fortune", "equilibrio delle fruizioni del mondo"²³⁷.

L'egualitarismo economico è dunque l'idea guida con cui commisurare le situazioni reali e su cui modellare le proposte di riforma. Esso, però, è nel contempo un ideale normativo mai completamente realizzabile, al quale bisogna costantemente tendere senza poterlo tuttavia concretizzare totalmente, variamente

²³⁶ DLS, p. 220.

²³⁷ DLS, p.15, 17.

modulandolo a seconda del grado di educazione e di maturità di una società. La giustizia sociale risulta quindi dalla sintesi fra l'assolutezza orientativa di un principio e le ragioni di opportunità e di efficienza dettate da una determinata fase storica. In *La giustizia e la libertà*

Calogero scrive:

109

Gli accentramenti delle ricchezze, le disparità delle fortune sono in certa misura inevitabili in ogni complessa civiltà: e il fatto che si debba sempre cercare di diminuirle, e di ristabilire un'equità almeno nelle situazioni di partenza, non deve far dimenticare che l'eliminazione di ogni differenza è cosa non solo impossibile ma addirittura poco auspicabile, perché non si ottiene la solerzia senza premiarla in qualche modo²³⁸.

Risulta possibile intravedere in questa posizione forti analogie con la teoria della giustizia di John Rawls. Gli itinerari concettuali che preparano le due prospettive seguono naturalmente percorsi diversi, dal momento che Rawls ripropone una impostazione contrattualistica arricchita dalla celebre ipotesi del "velo di ignoranza". Non dissimili sono però le conclusioni: non solo i due principi di giustizia elaborati da Rawls richiamano la diade libertà e giustizia su cui si impenna la concezione liberalsocialista, ma anche il 'principio di differenza' – che regola nella teoria rawlsiana le questioni di ineguaglianza economica e sociale – non si discosta fundamentalmente dall'approccio caloggeriano al problema. Per Rawls, sebbene l'egualitarismo assoluto sia in un primo tempo accettato come principio giusto da una comunità originaria di individui liberi, eguali e razionali, il principio del maximin (secondo il quale "al buio della nostra sorte sociale e naturale, scegliamo quella distribuzione in cui è migliore la condizione di chi sta

²³⁸

GL, p.74.

peggio”²³⁹) sposterà le preferenze su quei paradigmi di sistema in cui una certa disuguaglianza permette, attraverso gli incentivi di cui è portatrice, un incremento della produttività e della ricchezza complessiva tale da rendere anche la posizione più svantaggiata preferibile rispetto ad una qualsiasi in una società perfettamente egualitaria.

110

In Rawls come in Calogero, l’orizzonte concettuale di ragionamento è quello dell’egualitarismo, e le ineguaglianze sono accettate sulla base di calcoli di efficienza e di funzionalità, non a causa di aperture nei confronti di principi meritocratici.

La grande differenza che rimane fra le due impostazioni è che i vincoli dettati dalle necessità di incentivazioni sono nel paradigma calogeriano certamente più mobili che nella teoria della giustizia di Rawls. Esemplicativo, a questo proposito, il passaggio del *Secondo manifesto del liberalsocialismo* che recita:

Quanto più si svilupperà lo spirito della solidarietà e dell’eguaglianza, 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 masse²⁴⁰.

Inoltre, come si vedrà nel capitolo conclusivo del presente lavoro, lo sviluppo del pensiero calogeriano successivo alla stagione del movimento liberalsocialista andrà in direzione di una accentuata critica alle logiche competitive, delle quali il sistema degli incentivi è parte fondamentale.

²³⁹ S.Veca, *Il paradigma delle teorie della giustizia*, in AA.VV., *Manuale di filosofia politica*, a cura di S.Maffettone e S.Veca, Donzelli, Roma, 1996, p.172.

²⁴⁰ DLS, p.229.

5.4 Riforme e principio di maggioranza. Tutte le riforme sociali di cui si è scritto nei paragrafi precedenti dovrebbero essere approvate da maggioranze parlamentari elette democraticamente ed accompagnate da un dibattito pubblico che ne segua e ne controlli l'attuazione, in quanto "il liberalsocialismo vuole che le riforme sociali non piovano dall'alto"²⁴¹. Tali vincoli procedurali, oltre a contenere un chiaro valore intrinseco in termini di

111

legittimazione popolare, hanno una duplice utilità: da una parte la sussistenza di una maggioranza

favorevole rappresenta "la prima garanzia critica di plausibilità" per riforme che – al contrario degli istituti liberal-democratici in vigore già da molto tempo in alcuni paesi europei - costituiscono in molti campi delle novità assolute, degli esperimenti sociali su cui nessuno è in grado di pronunciarsi con l'assoluta certezza; dall'altra questa stessa maggioranza incarna "un'assicurazione circa l'effettiva buona disposizione dei cittadini a recarle in atto e farle prosperare"²⁴², elemento quest'ultimo di massima importanza dal momento che il percorso riformatore prima delineato si fonda su un sempre maggiore coinvolgimento dei cittadini e dei lavoratori nella gestione delle strutture e delle istituzioni economiche ed amministrative.

Non ha invece bisogno del crisma del consenso la cornice generale entro cui le riforme sociali devono essere approvate. Questa cornice non è altro che la stessa legge del consenso "che qualsiasi consenso s'immaginasse per convalidarla, dovrebbe già presupporla per trarne tale virtù di convalida"²⁴³. Il ragionamento che viene a questo proposito condotto nel *Primo manifesto del liberalsocialismo* è sostanzialmente analogo a quello sviluppato in molti altri testi di

²⁴¹ DLS, p.217.

²⁴² DLS, p.217.

²⁴³ DLS, p. 215.

Calogero. La questione è fra l'altro trattata con particolare attenzione in *Filosofia del dialogo*, nel capitolo intitolato *Il consenso e la democrazia*. Qui, ancora una volta, solo il principio del dialogo riesce a fornire una terza via di fronte alle opposte ed inaccettabili conseguenze del dogmatismo e del relativismo. Per chi crede che esista una verità al di sopra delle opinioni degli individui, 112

il consenso non ha alcuna ragione di assurgere a criterio di regolamentazione delle azioni. Dogmatismo e democrazia sono dunque incompatibili.

Del resto, per chi ritiene che “la verità nasce dal consenso”, si pone il problema di giustificare proprio la validità di un principio che non può precedere la propria fondazione.

Il principio del dialogo è invece in grado di agganciare il metodo democratico ad un ‘assoluto’ che non può essere messo in discussione da nessuna maggioranza, senza tuttavia produrre le degenerazioni autoritarie insite nelle impostazioni dogmatiche: “la mia volontà di intendere i punti di vista altrui m’impegna non solo a fare in modo che essi possano essere espressi, ma anche a procurare che di essi sia tenuto conto il più possibile nell’azione comune”²⁴⁴.

L’instaurazione della libertà non necessita quindi di alcun consenso maggioritario e la lotta per la riconquista di essa, secondo questa impostazione, può essere condotta anche a prescindere dalla volontà generale: “In certi casi” scrive Calogero in un paragrafo di *La giustizia e la libertà* intitolato significativamente *La rivoluzione liberale e la rivoluzione sociale* “non è permesso contarsi ordinatamente, per sapere se davvero si costituisce la maggioranza, a desiderare il ritorno alla legge della maggioranza”²⁴⁵.

²⁴⁴ DLS, p.93.
²⁴⁵ GL, p.104.

Il liberalismo 'protetto'. Di grande interesse, sempre nell'ambito del discorso sullo stato liberale, è il passaggio del *Primo manifesto del liberalsocialismo* dedicato alla protezione degli ordinamenti liberali dalle dottrine "nemiche della libertà". Si legge nel *Manifesto* che, una volta conclusasi la drammatica esperienza fascista, lo stato liberale risorgerà, ma dovrà fare tesoro di questa esperienza affinché essa non si ripresenti in futuro sotto

113

altre forme: "Se non risorgerà come equivoco stato etico, non risorgerà neppure come vuoto stato agnostico, scevro di ideale e di fede religiosa". Tale fede dovrà ispirarsi ad una "religione ben ferma: la religione della libertà"²⁴⁶. Questo implica che non si potrà permettere ai nemici degli ordinamenti liberali di servirsi di essi per poi distruggerli una volta giunti al potere.

Uno speciale organo, la Corte Costituzionale, dovrebbe essere istituito per esercitare le funzioni di controllo necessarie a garantire il rispetto della "regola fondamentale del gioco"²⁴⁷ da parte di tutti i soggetti politici che, all'interno di una cornice condivisa, hanno la possibilità di svolgere qualsiasi tipo di attività e di propugnare qualsiasi tipo di programma. L'unico vincolo è costituito dal fatto che "nessun partito potrà (...) essere riconosciuto, il quale combatta il principio della libera formazione elettiva delle leggi e dei governi, e manifesti, o comunque tradisca, il suo intento di una futura eliminazione violenta degli altri partiti"²⁴⁸.

Il pericolo di un eventuale abuso delle prerogative attribuite alla Corte dovrebbe essere evitato facendo di essa un 'quarto potere' indipendente dagli altri, in modo da impedire interventi finalizzati all'eliminazione strumentale di avversari politici da parte di posizioni dominanti interpreti degli interessi del partito di governo.

²⁴⁶ DLS, p.211.

²⁴⁷ DLS, p.213.

²⁴⁸ DLS, p.213.

Naturalmente il “liberalismo protetto” cui si fa riferimento in questo testo risente fortemente della particolarissima condizione storica nella quale esso venne elaborato.

In *Filosofia del dialogo* Calogero fa esplicito

114

riferimento al dibattito di quel periodo:

ciò che riuscì particolarmente istruttivo, in tale dibattito, fu il fatto che, ogni qual volta le proposte di una simile difesa [dello stato liberale] assumevano l’aspetto negativo di una proibizione o restrizione dell’altrui diritto di diffondere convincimenti antiliberali, un velo di rossore si spargeva sulla faccia di tutti coloro che dell’ideale liberale sentivano il valore profondo, comprendendo essi che in quel caso rischiavano di cominciare a tradirlo²⁴⁹.

Ecco perché la prospettiva che Calogero sviluppa in *Filosofia del dialogo* non è più incentrata sulla lotta contro le cosiddette “dottrine pericolose”, bensì su interventi positivi di diffusione degli ideali del pluralismo e del rispetto reciproco da parte di chi ha il compito di garantire la libertà ad ogni altro. La timidezza nel procedere a questo fondamentale opera di educazione etico-politica è costata al vecchio stato liberale la sconfitta a vantaggio del fascismo. Il vecchio liberalismo si fondava infatti su un paradigma storicista che ne determinava la natura sostanzialmente “agnostica”. Il nuovo liberalismo ha invece il compito di distinguere “la qualità incondizionata della volontà di rispettare la regola del gioco dalla conoscenza storica di tutto ciò che veniva man mano risultando dal gioco stesso”²⁵⁰. Esso non teme più dunque di travalicare i propri vincoli di imparzialità nel

²⁴⁹

G.Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962, p.

²⁵⁰

G.Calogero, op. cit., p.139.

propagandare una cultura che immunizzi le masse dalla seduzione di ogni motivo dogmatico ed autoritario, e in quest'opera di educazione un ruolo centrale deve essere attribuito alla scuola.

Saranno invece messe da parte tutte quelle misure che limitano attivamente le possibilità di espressione dei nemici della libertà, non solo perché questi interventi contraddicono nel momento stesso in cui sono intrapresi lo spirito da cui dovrebbero essere mossi, 115

ma anche perché, facendo slittare la lotta su quello stesso piano dei 'rapporti di forza' che i nemici della libertà privilegiano, essi forniscono "prestigio morale ed armi argomentative agli avversari"²⁵¹.

VI. Il socialismo come ideale anticompetitivo di vita.

6.1 Conclusioni. La critica del 'diritto di vincere'. Nel precedente capitolo si è visto come la concezione calogeriana del socialismo scaturisca da un'impostazione etico-pedagogica che focalizza la propria attenzione sui fini in un certo senso 'antropologici' di tale proposta politica, piuttosto che sui mezzi economici che ne costituiscono la base strutturale. Molto significativo è a questo proposito il già citato passaggio del *Primo Manifesto del liberalsocialismo* secondo cui "il socialismo vuole che nella coscienza morale degli uomini s'impanti energicamente il principio, che, anche sul piano della ricchezza, l'ideale è quello cristiano e mazziniano della giustizia e dell'eguaglianza, e che perciò bisogna tanto suscitare nel proprio animo il gusto del lavorare e del produrre, quanto reprimervi

quello del guadagnare e del possedere in misura soverchiante la media comune”²⁵².

Il socialismo calogeriano non è privo dunque dell’ambizione alla formazione di una sorta di ‘umanità nuova’ presente in molte altre tendenze di questa tradizione politica. Gli sviluppi ultimi di questo percorso sono rintracciabili nella polemica di Calogero nei confronti del concetto di ‘competizione’ con cui si chiude la *Filosofia del dialogo*.

“Quando noi, vent’anni fa, teorizzavamo il liberalsocialismo”, 116

scrive Calogero nelle righe conclusive dell’opera, “non scorgevamo, ancora, tutto questo complesso di questioni”²⁵³. Eppure non si può assolutamente parlare di uno scarto rispetto al corpo propriamente liberalsocialista della riflessione calogeriana, bensì di una naturale evoluzione del principio dell’altruismo - che ispira ogni pagina della *Difesa del liberalsocialismo* – una volta che questo principio viene a contatto con le nuove e problematiche sfide della moderna società dei consumi. L’articolo apparso sul Mondo l’8 settembre del 1959 e inserito - con il titolo di *Competizione e Coesistenza* - in *Filosofia del dialogo* come ultimo capitolo, mostra la straordinaria lucidità con cui Calogero si confrontò con la società nata dal secondo conflitto mondiale, offrendo percorsi di analisi e proposte di emancipazione che a vari decenni di distanza conservano ancora una sorprendente attualità.

Calogero prende spunto dal dibattito sulla *competitive coexistence* – ovvero sulla ‘coesistenza nella competizione’ che avrebbe dovuto regolare i rapporti fra le due superpotenze U.S.A e U.R.S.S. – per produrre un sintetico ma profondissimo studio sul ruolo ed il destino della ‘competizione’ nella società industriale moderna.

²⁵² DLS, p.203.

²⁵³ FD, p. 441

Se naturalmente, in periodo di piena ‘guerra fredda’, la ‘coesistenza nella competizione’ risultava preferibile rispetto al ‘competitivo massacro’ che si sarebbe prodotto se la sfida U.S.A.-U.R.S.S non fosse trasferita dal piano delle armi a quello dell’industria, della scienza e della cultura, la relativa preferibilità della *competitive coexistence*, secondo Calogero, non doveva “vietarci (...) di sempre meglio vedere quali siano gli intrinseci rapporti, e anche le parziali incongruenze, fra l’idea della coesistenza e quella

117

della competizione”²⁵⁴.

Innanzitutto, il fatto che la competizione di cui si parla deve essere tale da garantire la sopravvivenza dei competitori porta a postulare un preciso ordinamento valoriale fra coesistenza e competizione, in quanto non si potrebbe mai accettare una competizione senza coesistenza, ma si potrebbe tranquillamente tollerare una coesistenza senza competizione. “Da ciò risulta, intanto, che il coesistere vale di più del competere”²⁵⁵.

Il passaggio successivo consiste nella critica di tutte quelle concezioni filosofiche di matrice eraclitea ed hegeliana che vedono nel conflitto e nella guerra la molla del progresso e della storia. Ovviamente la ‘guerra’ cui si fa riferimento in questo caso non è la battaglia militare in senso letterale, ma una sublimazione dello scontro in forme non violente, la sua trasformazione in contraddizione ed antitesi, dalla quale tuttavia escono dei vincitori e dei vinti. La civiltà consisterebbe quindi nel rendere via via sempre più incruente – da un punto di vista meramente fisico – l’insopprimibile e feconda tensione degli uomini a muoversi guerra a vicenda, possa essa assurgere ad una dimensione economica, sportiva o intellettuale. Ma, si domanda

²⁵⁴ FD, p.429.

²⁵⁵ FD, p.430.

Calogero, “Se è ferino il vincere uccidendo, perché non è in qualche modo ferino anche il vincere infliggendo al competitore il solo dispiacere morale di essere sconfitto?”²⁵⁶.

In realtà il progresso della civiltà non percorre la via della neutralizzazione in chiave non violenta dello scontro, bensì quella del costante contrasto delle logiche competitive. In *Difesa del liberalsocialismo* Calogero aveva definito la civiltà come “un generale progresso da ingiustizia a giustizia, e da

118

disuguaglianza a uguaglianza”²⁵⁷.; il raggiungimento dell’eguaglianza, o l’avvicinamento verso di essa, comporta però anche una messa in discussione di ciò che in *Filosofia del dialogo* è definito il “diritto di vincere”²⁵⁸.

Scendendo su un piano più direttamente politico, “i metafisici del competere economico”²⁵⁹ sono pronti ad elogiare l’intervento contro i monopoli per ristabilire una parità di condizioni di partenza nella gara fra produttori, ma, una volta che tali condizioni sono ripristinate, gli esiti della competizione non possono essere discussi: l’arricchimento dei più abili e l’insuccesso economico (o il fallimento) di chi non ha saputo affermarsi nel mercato sono le giuste conseguenze di un meccanismo che valorizza i vincitori dopo aver dettato le regole della gara.

Calogero si domanda però perché, se viene riconosciuto il diritto ad un premio per l’abilità nel produrre, non dovrebbe essere salvaguardata anche la capacità di conquistare una posizione di monopolio. In realtà la logica che sottende l’intervento contro il monopolio è la stessa logica che contrasta i risultati della gara economica tassando più severamente il ricco rispetto al povero, operando in senso inverso a ciò che detterebbe lo spirito di

²⁵⁶ FD, p.430.

²⁵⁷ DLS, p.17.

²⁵⁸ FD, p.432.

²⁵⁹ FD, p.431.

competizione. La medesima logica, inoltre, riconosce il valore sociale dei sindacati operai, i quali opponendosi alla libera compravendita della forza lavoro formano dei monopoli per tenerne alto il prezzo.

Da ciò si deduce che

civiltà è combattere l'associarsi dei forti e viceversa proteggere l'associarsi dei deboli, in barba allo spirito di competizione e al conseguente diritto di vincere. E si dica pure che la civiltà permette, comunque, di vincere, sia pure in condizioni progressivamente più difficili. Se l'avanzare della civiltà coincide col 119 rendere sempre più disagiata la vittoria, questo non dice abbastanza circa l'inciviltà del vincere stesso²⁶⁰.

Agli albori della moderna società industriale l'ideale della competizione ha avuto una sua ragion d'essere secondo Calogero. Essa si connetteva infatti alla visione agostiniana e calvinista di un Dio che manifesta all'uomo la sua predestinazione alla salvezza attraverso il dono del successo mondano. All'interno di questo paradigma, la conquista della ricchezza, la capacità di arrivare a posizioni sociali di privilegio, rappresentava il segno di appartenenza ad una ristretta comunità di eletti anche, e soprattutto, in una prospettiva ultraterrena.

Anche venendo meno l'incidenza di tali motivazioni teologiche, comunque, la 'competizione' manteneva una ragionevole capacità di penetrazione nell'immaginario e nelle condotte di vita degli uomini a causa delle oggettive condizioni sociali di un mondo industriale e capitalistico non ancora in grado di produrre un diffuso benessere. Trionfare sui propri competitori in una situazione caratterizzata dalla scarsità di risorse complessive, significava aver accesso ad un tenore di vita precluso alla maggior parte della popolazione costretta a fare i conti con miseria e privazioni.

In una società sempre meglio organizzata, cioè sempre più capace di offrire a tutti i suoi membri un sufficiente livello di benessere (come per Calogero era già quella nordamericana del 'boom' del secondo dopoguerra) il motivo della competizione perde però la sua ragion d'essere, la sua razionalità.

Non può essere infatti sostenuto che lo spirito di competizione deve essere mantenuto, attraverso meccanismi di incentivazioni economiche, al fine di esaltare la creatività, la produttività e l'intraprendenza fra gli individui. Secondo questo principio 120

ci dovrebbe essere una connessione diretta fra premio e prestazione, essendo il primo la forza preponderante alla base della seconda. Basta però soffermarsi su alcune elementari osservazioni storiografiche per rendersi conto di come questo ragionamento non funzioni: il confronto applicato a diverse epoche storiche fra produttività e compenso differenziale spettante ai migliori produttori rispetto ai peggiori, porta a concludere che non vi è alcun legame di proporzionalità diretta fra questi due elementi. Questo stesso dato è secondo Calogero confermato dal fatto che la maggior parte delle scoperte scientifiche e tecnologiche fatte in quegli anni siano opera di ricercatori e tecnici a stipendio fisso. Il valore degli incentivi economici, dunque, viene da Calogero messo fortemente in discussione in questo scritto.

Se però viene confutata la capacità di incidenza reale degli incentivi economici, non viene certamente negata la persistenza dello spirito di competizione nel mondo contemporaneo. Essa infatti permane come desiderio di primeggiare nella considerazione sociale, come volgare corsa all'ostentazione di ricchezza per il gusto di emergere e di distinguersi. "Ma" scrive Calogero "non si dirà che valga

la pena di vivere per questo miserabile tipo di competizione: che è appunto il competere di chi non sa vivere”²⁶¹.

La trasformazione che le società industriali avanzate hanno attuato del processo del consumo, da mezzo per il soddisfacimento di un bisogno a strumento di autoaffermazione e di riconoscimento pubblico, è secondo Calogero alla base di una patologia di cui la civiltà moderna può liberarsi solo liberandosi dello spirito competitivo che ne è all’origine.

Non può infatti essere una soluzione l’imposizione per legge, o anche solo attraverso una nuova etica dell’austerità, di una 121

soglia di consumi oltre la quale “tutti gli altri beni sarebbero in qualche modo il frutto di valutazioni e scelte arbitrarie”²⁶². Tale imposizione incarnerebbe un autoritarismo inaccettabile, dal momento che ognuno deve essere libero di poter spendere i soldi come meglio crede. Ciò su cui bisogna concentrarsi non è l’estensione dei consumi (che corrisponde al grado di sviluppo tecnico-produttivo della società) quanto il loro carattere di autenticità, ovvero il loro legame con un reale desiderio di fruizione dell’oggetto in sé e non con l’ambizione a fare di ciò che si acquista il feticcio della propria ansia di affermazione.

E’ quindi necessario, secondo Calogero, sostituire lo spirito di competizione con quell’eterno ideale di amore e di godimento della vita che anima già le relazioni più intime degli individui:

Gareggiano gli animali quando hanno scarsità di femmine, (...) ma non gareggiano gli amanti che sanno fare all’amore, e sanno bene che nell’amore non debbano mai esserci né vittoriosi né sconfitti. Niente è tanto insipido quanto il gusto del vincere, per coloro che hanno imparato a gustare il sapore del vivere”²⁶³.

²⁶¹ FD, p.435.

²⁶² FD, p.436.

²⁶³ FD, p.437.

Fra gli elementi che più contribuiscono a conservare vivo lo spirito di competizione nel mondo contemporaneo vi è la millenaria eredità dell'ascetismo-cristiano cattolico. Quest'ultimo, alla luce dell'insegnamento dei Vangeli, dovrebbe vedere nei miti e nei non violenti dei modelli di vita da proporre ai fedeli; eppure il timore di "tutto quanto può veramente far gustare agli uomini il sapore dell'esistere e quindi distrarli dal desiderio dell'evasione oltremondana"²⁶⁴ fa sì che il cattolicesimo e le gerarchie che ne controllano l'organizzazione mondana cerchino continuamente di convogliare le energie umane entro dinamiche competitive più che nel 'pericoloso' "gusto di coesistere nel mutuo godimento"²⁶⁵.

In questo modo, la repressione dei bisogni più elementari e vitali da una parte, e i complessi di inferiorità nati dalla sconfitta nelle perenni competizioni in cui si è immersi dall'altra, sono alla base di una nevrosi diffusa che è sempre più urgente sanare quanto più il mondo va verso un'epoca in cui il tempo liberato dalle attività strettamente lavorative sarà in media sempre più dilatato rispetto al passato.

Ecco dunque come Calogero traccia la prospettiva di una liberazione – nello stesso tempo collettiva ed individuale – che prende la forma di un socialismo non più racchiuso entro determinate formule economico-produttive, bensì espressione di una più complessa ed articolata ricerca di senso:

La civiltà del futuro sarà sempre più socialista non tanto dal punto del possesso pubblico di mezzi di produzione quanto in un senso più profondo di questo, che è semplicemente strutturale, cioè nel senso dello sviluppo di gusti umani più soddisfacenti di quello del competere. E se si volesse, qui, riprendere il linguaggio di Marx, si potrebbe dire che non si tratta soltanto di liberare gli uomini dallo Stato

²⁶⁴ FD, p.437.

²⁶⁵ FD, p.237.

(cioè dall'autoritarismo dello Stato, di destra o di sinistra che esso sia), ma anche di liberarli dall'economia come ideale competitivo di vita. Queste sono, in fondo, le due liberazioni continuamente necessarie, la liberazione liberale e la liberazione sociale, che quindi rendono ogni politica necessariamente liberalsocialista.²⁶⁶

Fonti primarie:

G.Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La nuova Italia, Firenze, 1968.

G.Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze, 1960.

G.Calogero, *La filosofia e la vita*, La nuova Italia, Firenze, 1936.

G.Calogero, *La logica del giudice e il controllo in cassazione*, Cedam, Padova, 1964.

G.Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze, 1939.

G.Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Laterza, Bari, 1967.

G.Calogero, *Logica* in *Lezioni di filosofia*, Einaudi, Torino, 1960.

G.Calogero, *Etica* in *Lezioni di filosofia*, Einaudi, Torino, 1960.

G.Calogero, *Estetica* in *Lezioni di filosofia*, Torino, 1960.

G.Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945.

G.Calogero, *Logo e dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1950.

G.Calogero, *L'abbicì della democrazia* in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1968.

G.Calogero, *La giustizia e la libertà* in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1968.

G.Calogero, *I diritti dell'uomo e la natura della politica* in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1968.

G.Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

G.Calogero, *La scuola sotto inchiesta. Saggi e polemiche sulla scuola italiana*, Einaudi, Torino, 1967.

Calogero, *Moralità e logica* in *Rivista di filosofia*, 42, 1951.

Riferimenti bibliografici dei volumi citati nel testo.

G.Bedeschi, *Calogero: il liberalsocialismo* in *Storia del pensiero liberale*, Laterza, 2003.

G.Bedeschi, *Inattualità dell'attualismo* in *Il sole 24 Ore*, 7 Dicembre 2003.

G.Bedeschi, *La fabbrica delle ideologie. Il pensiero politico nell'Italia del Novecento*, Laterza, Roma, 2002.

N.Bobbio, *Moralità e logica* in *Rivista di filosofia*, 42, 1951.

N.Bobbio, *Guido Calogero. Il piu' giovane dei miei maestri* in G.Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2001.

N.Bobbio, *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo* in *I dilemmi del liberalsocialismo* a cura di M.Bovero, V.Mura, F.Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

N.Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.

N.Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Angeli, Milano 1984.

I.Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano, 1994.

A.Capizzi, *Guido Calogero: un ricordo*, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1986.

C.Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion-Istituto universitario orientale, Napoli, 1994.

V.Frosini, *La filosofia giuridica di Guido Calogero* in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* a cura di Claudio Cesa e Gennaro Sasso, Il Mulino, Bologna 1997.

F.A.von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma, 1988.

I.Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma 1997.

I.Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma 2001.

H.Kelsen, *I fondamenti della democrazia* in *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1995.

- H.Kelsen, *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari, 1978
- K.Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1994.
- K.Marx, F.Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Maltemi editore, Roma, 1998.
- E.Pera Genzone, *Guido Calogero*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1961.
- M.Mustè, *Guido Calogero*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, 2000.
- S.Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* a cura di Claudio Cesa e Gennaro Sasso, Il Mulino, Bologna 1997.
- S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- G.Rodano, E.Saltari, *Lineamenti di teoria economica*, Carocci, Roma 1998.
- A.Russi, *Guido Calogero maestro di studi, di idee e di vita: una testimonianza* in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* a cura di Claudio Cesa e Gennaro Sasso, Il Mulino, Bologna 1997.
- G.Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* in G.Sasso, *Filosofia e idealismo. III. De Ruggero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997.
- G.Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi* in *Filosofia e idealismo. III. De Ruggero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997.
- F.Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero* in *I dilemmi del liberalsocialismo* a cura di M.Bovero, V.Mura, F.Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- A.Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000.
- N.Tranfaglia, *Liberalsocialismo* in *Dizionario di politica* a cura di N.Bobbio, N.Matteucci, G.Pasquino, Utet, Torino, 1983.
- L.Valiani, *Il liberalsocialismo* in *Rivista storica italiana*, n.1, 1969.
- S.Veca, *Il paradigma delle teorie della giustizia*, in AA.VV., *Manuale di filosofia politica*, a cura di S.Maffettone e S.Veca, Donzelli, Roma, 1996.

F.Valentini, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma, 1995.

S.Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze 1960.