

GUIDO CALOGERO,
 TRA POLITICA E CULTURA:
 LA *MILITANZA* DEL DIALOGO*:

Thomas Casadei

La prima volta che vidi Calogero fu nel 1933, a Roma, ad un Congresso hegeliano. Presiedeva Giovanni Gentile, che tenne il discorso d'apertura, Calogero era fra i relatori ed io ero fra il pubblico. Mi impressionarono la sua bravura, la sua intelligenza, il suo sguardo. Eravamo entrambi molto giovani (io avevo ventiquattro anni, lui era di soli cinque anni più grande di me), ma rimasi stupito dalla sua maturità: era giovane d'età, ma sembrava un uomo "già arrivato". Questo aspetto destava grande e profonda ammirazione in noi aspiranti studiosi. *Calogero aveva un viso "aperto" e i suoi occhi esprimevano, per così dire, quella volontà di discussione che ne faceva un "maestro del dialogo"*. Non è un caso che i ragazzi della Federazione giovanile del Partito d'Azione si rivolgessero a lui per farsi chiarire la struttura e il senso delle principali *regole della discussione democratica*, per essere educati alla procedura, nella fase in cui la dittatura fascista sembrava realmente potersi sostituire con un nuovo ordine. [Norberto Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri*, testimonianza in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, n.e. a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2001, p. 136**]

* Vorrei esprimere un sentito ringraziamento all'Israt, e in particolare al professor Roberto Gatti, per l'invito a tenere una relazione su Guido Calogero, nell'ambito di un ciclo su «intelletuali e politica» e nel contesto di un percorso dedicato, oltre che a Calogero, al suo amico Aldo Capitini. Prestare attenzione a figure simili, in quest'epoca, è qualcosa di particolarmente eccentrico; dare spazio a Calogero, inoltre, significa fare i conti con un filosofo, un pensatore, un *intellettuale*, ma anche con un *uomo politico*, e qui sta la provocazione, straordinariamente *inattuale* rispetto ad alcuni processi dominanti ed egemoni nel nostro paese, ove politica e cultura sembrano essere ormai reciprocamente ostili. Ringrazio infine perché, mediante questa occasione, ho



Devo a lui l'etica della responsabilità: fu Calogero a spiegarmi l'autonomia dell'atto volitivo che matura naturalmente dalla conoscenza ma rivendicando uno spazio suo, che è poi la decisione. La conoscenza non genera l'atto dell'azione, ne crea le condizioni di base, ma senza l'esercizio del libero arbitrio l'atto decisionale non si genererebbe. Ebbi il privilegio di vivere con Calogero a Scanno nell'inverno del 1944, quando egli era confinato nel paesino abruzzese e io giovane ufficiale alla macchia tentavo di raggiungere gli alleati nel Sud. *Nei momenti di maggior pericolo, condividemmo in montagna lo stesso giaciglio di paglia. Avevo vent'anni e ero pieno di domande: perché mi comportavo in quella maniera? Perché non rispondevo all'appello della Repubblica di Salò? Come si giustificava moralmente questa mia decisione? Calogero non mi negò mai le risposte. Mi insegnò a decidere.*

[Carlo Azeglio Ciampi, *La lezione di vita di Guido Calogero*, intervista a S. Fiori, «La Repubblica», 7 settembre 2007]

Come ha mostrato e amava rammentare Guido Calogero (1904-1986), il grande studioso italiano di storia del pensiero antico e di filosofia, dai tempi di Socrate, del suo paziente *dialéghestai*, «discutere, dialogare» sulla piazza del mercato di Atene, è nel dialogo che si verifica l'*effettività della mutua comprensione* e si manda ad effetto, aggiungiamo, quella corallità di apporti conoscitivi e etico-politici che proprio attraverso la lingua, con i suoi vincoli e le sue libertà, una comunità garantisce a se stessa.

[Tullio De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 93]

Il sigillo morale di certe pagine, il cui sapore non può certamente dimenticare chi abbia vissuto quei tempi, e la loro efficacia politica, ben lungi dall'assumere il tono del sermone indicano la *concretezza di quella convergenza di conoscere e di agire* in cui il Calogero risolveva la propria interpretazione, vorrei dire la propria umana esperienza dell'attualismo.

[Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1959, p. 470]

avuto la possibilità di proseguire il mio dialogo, avviato nei primi anni Duemila tra Pisa e Perugia, con un amico e "compagno di dialoghi" come Giuseppe Moscati.





Un profilo

Guido Calogero (1904-1986) ha conosciuto una certa fortuna nel dibattito filosofico sviluppatosi negli anni Trenta, muovendosi nel contesto del neoidealismo italiano tra Gentile e Croce (ma dialogando anche con Ugo Spirito), e poi nei primi anni della Repubblica, per restare in seguito, salvo qualche eccezione, per alcuni decenni, un pensatore piuttosto trascurato nel nostro paese. Una sua parziale riscoperta è avvenuta a partire dall'inizio del Duemila, anche grazie alle testimonianze di alcuni suoi "vecchi" allievi come Norberto Bobbio¹ e Carlo Azeglio Ciampi².

Di certo è stato uno dei maggiori studiosi del pensiero greco – Socrate, Platone, Aristotele, gli eleati furono i suoi autori (tradusse, tra le altre cose, il *Critone*, il *Protagora* e il *Simposio*) – ma anche il teorico di una filosofia originale, la *filosofia del dialogo*³: c'è chi, combinando questi due aspetti, lo ha opportunamente definito "il

** In questa e nelle successive citazioni inserite in esergo i corsivi sono dell'autore del presente saggio.

¹ Norberto Bobbio definisce Calogero "il più giovane dei miei maestri": si tratta di una bella immagine che ben trasmette la *capacità maieutica* di Calogero da cui anche uno dei più grandi intellettuali del '900 italiano, così come tanti altri allievi, è stato profondamente influenzato (N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri*, testimonianza in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, n.e. Reggio Emilia, Diabasis, 2001, pp. 135-148).

² Carlo Azeglio Ciampi conobbe Calogero nel corso degli studi compiuti a Pisa, ove nel 1941 conseguì la laurea in Lettere presso l'Università e il diploma della Scuola Normale. Chiamato alle armi nello stesso anno, fu sottotenente in Albania; dopo l'armistizio (8 settembre 1943) rifiutò di aderire alla Repubblica di Salò e riparò in Abruzzo, riuscendo, dopo alcuni mesi, a passare le linee e a riprendere servizio nell'esercito italiano; durante la permanenza in Abruzzo, Ciampi si ritrovò a Scanno, dove Calogero era al confino («La Repubblica», 7 settembre 2007: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2007/09/27/la-lezione-di-vita-di-guido-calogero.html>; http://www.unipi.it/athenet/22/art_3_1.htm).

³ Sulla traiettoria di Calogero, e in particolare sulla sua interpretazione di Aristotele (cui Calogero, giovanissimo, dedicò la sua prima opera filosofica: *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier, 1927), si veda M. Mustè, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 297-338.





Socrate del Novecento”⁴. E straordinaria, effettivamente, era la sua passione per Socrate.

Quello che mi preme sottolineare, in apertura, è il fatto che Calogero è un pensatore straordinariamente fecondo, non tanto perché ideatore di un sistema o teorico di risposte risolutive ai problemi, come vorrebbe il classico spirito idealista e hegeliano, o, se vogliamo, anche quello di una certa tradizione storicista e marxista, o, ancora, quello – ispirato dai sermoni – metafisico e giusnaturalista: tendenze che per decenni hanno influenzato la cultura italiana. Calogero, non è un pensatore “del sistema”, un pensatore “della risposta ultimativa e conclusiva”⁵. Nello stesso tempo, però, non è neppure il filosofo che si rinchiude nella sua torre d’avorio e rinuncia alla “compagnia” degli altri uomini, ad interrogarsi sui dilemmi del suo tempo e della società in cui vive. Tutt’altro. È un pensatore costruttivo, positivo, che cerca di giocare la sua esistenza come intellettuale nella sfera pubblica, nella sfera della cittadinanza attiva, anche in momenti particolarmente difficili: dall’epoca del fascismo a quella, travagliata, della costruzione della Repubblica agli anni della contestazione del ’68.



⁴ Come ha ricordato Eugenio Garin, Calogero scopri Socrate a metà degli anni Trenta e a Socrate, nel 1950, dedicò la lezione inaugurale del corso di Storia della filosofia greca all’Università La Sapienza di Roma. È Socrate che accompagna Calogero sulla strada del superamento e della risoluzione della filosofia della conoscenza nell’etica. Il dialogo, come centro della vita e dell’educazione dell’uomo, è il messaggio che Calogero accoglie da un Socrate che egli incontrava con l’acribia del filologo e con la tensione etica del filosofo. *Sancte Socrates ora pro nobis* è la litania che Calogero ripeterà, mutuandola da Erasmo da Rotterdam (E. Garin, *Guido Calogero*, in «Scuola e città», 10, 1987, pp. 417-422). Cfr. M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 135-166. Calogero dedicò importanti scritti al pensiero socratico: emblematico è, per esempio, *La regola di Socrate*, in «La Cultura», 2, 1963, pp. 182-196.

⁵ Il lavoro di Calogero – come è stato opportunamente sottolineato – va nella direzione della costruzione di un “ragionevole” razionalismo, impegnato a stabilire le condizioni che devono disciplinare, secondo una rigorosa e coerente scala di valori, l’esercizio del potere e i rapporti tra la società e gli individui, e un entusiastico invito a vagliare, e ad approfondire, i problemi politici e filosofici senza pretendere di individuare la soluzione definitiva, o di scoprire la verità assoluta (P. Beraldi, *Guido Calogero. Dignità dell’uomo e ragioni della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 9).





Sotto questo profilo basti pensare, per esempio, al periodo in cui, docente presso la Scuola Normale di Pisa⁶, insieme ad altri amici come Aldo Capitini⁷, si impegnò nel dar vita al movimento liberalsocialista, un movimento sovversivo rispetto all'ordine costituito: da intellettuale, Calogero milita in un'organizzazione che, *a partire dalla cultura*, contrasta il regime fascista. Calogero e Capitini, in quella fase cruciale, non se ne stettero certamente "in poltrona" o entro le mura della "casa in collina"⁸.

Calogero è quindi un uomo di studi, un uomo di cultura, che negli stessi anni in cui scrive alcune delle sue più importanti opere dedicate al pensiero greco – a differenza di molti altri intellettuali – tesse una fitta rete di relazioni, organizzate con cura e tenacia, per contrastare e infine abbattere un regime che strideva profondamente con la sua visione del mondo, con la sua *Weltanschauung*, con la sua prospettiva, ovvero con un'idea della convivenza basata sul dialogo, sul rispetto delle *differenze*⁹ e del costitutivo *pluralismo*¹⁰;

⁶ Su questo contesto si vedano C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa*, cit.; S. Zappoli, *Da Croce a Gentile al "dialogo" con Capitini: l'itinerario intellettuale di Guido Calogero*, in Th. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà. Incroci per una rinnovata cultura politica*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 101-117; e Id., *Guido Calogero (1923-1942)*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011. Cfr. anche B. Henry, D. Menozzi, P. Pezzino (a cura di), *Le vie della libertà: maestri e discepoli nel laboratorio pisano tra il 1938 e il 1943*. Atti del Convegno, Pisa, 27-29 settembre 2007, Roma, Carocci, 2008 (in particolare i contributi di Soddu e di Zappoli su Calogero, nonché quello di Polito su Capitini).

⁷ Lo illustra molto bene Giuseppe Moscati nel suo contributo alle pp. 63-69.

⁸ Questa la tesi sviluppata, con riferimento a molti intellettuali (tra i quali Capitini e Calamandrei), in R. Liucci, *Spettatori di un naufragio. Gli intellettuali italiani nella seconda guerra mondiale*, Torino, Einaudi, 2011. Cfr. anche la recensione di A. D'Orsi, *Il fascismo, stando in poltrona*, in «Il Fatto quotidiano», 1° settembre 2011.

⁹ M. Mustè, *Alterità e principio del dialogo in Guido Calogero*, in M. Paternò (a cura di), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2008, pp. 99-115.

¹⁰ La riflessione sul pluralismo avvicina Calogero alla visione di una filosofa come Hannah Arendt. Queste due figure hanno la medesima idea del dialogo e hanno, a mio avviso, anche la medesima attenzione a tradurla all'interno degli spazi istituzionali della democrazia; cioè l'idea di pensare ad un atteggiamento, ad una propensione, ad un metodo ma al contempo di provare a vedere come questa propensione si attui nella sfera pratica. Entrambi condividono l'idea dell'agire politico come qualcosa che è, al contempo, cooperativo e con-





egli fu per sensibilità e formazione sempre ostile all'ordine imposto con la forza e con la violenza, ad un sistema di relazione basato sul conformismo dettato dalla paura.

Scriverà Calogero nella *Filosofia del dialogo*, a proposito della coesistenza:

è il dovere di comprendere gli altri nelle loro differenze. La regola della coesistenza con gli altri va, di conseguenza, sempre al di là di ciò che noi già possediamo: al di là della nostra religione, della nostra fede, della nostra filosofia, della nostra ideologia. Essa è infatti una legge che continuamente trascende, e continuamente oltrepassa, ogni contenuto possibile di ogni determinata cultura. Nessuna cultura è quindi tenuta a sacrificare alcuna parte del suo contenuto ideologico, qualora essa accetti di osservare la regola della coesistenza. E ciò non dovrebbe essere tanto difficile, dal momento che la volontà di capire le idee non dipende essenzialmente dalle idee che già si possiedono, essendo appunto l'interesse a considerare la possibilità di andare al di là delle idee che già si possiedono¹¹.

flittuale. Si tratta di un approccio piuttosto originale, non solo nella prassi politica ma anche nel modo di pensare la politica: da un lato, c'è chi pensa a questa a partire da un'estrema conflittualità, quindi le dottrine, i pensieri del conflittualismo, quelli che indicavano in qualche modo anche l'uso della violenza per raggiungere i propri obiettivi; dall'altro lato, in genere, si segnalano quelle visioni della politica incentrate sulla visione armonicistica di un bene comune, che unifica tutti i soggetti a partire da valori condivisi, a priori (un'idea, questa, caratteristica dei pensatori d'ispirazione religiosa, dei più importanti pensatori di matrice teologica, un'idea della politica che unifica, che è in sé automaticamente cooperativa perché non conosce l'elemento della differenza e anche la tragicità della differenza). L'originalità del pensiero di Calogero e della Arendt sulla politica sta proprio in questo: la possibilità di una "cooperazione conflittuale" che ovviamente è un'idea anche agonistica ma di un «agonismo mite» come scrive Calogero, un «agonismo etico»: G. Calogero, *Pluralismo e agonismo*, in P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna* (1961), n.e. a cura di F. Tessitore, con due note di G. Calogero e N. Bobbio, Napoli, Liguori, 2000, pp. 152-155, a p. 154 (il testo di Calogero è contenuto anche in *Quaderno laico*, Bari, Laterza, 1967, pp. 159-161).

¹¹ G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, 1969², pp. 422-423. Su questo punto si veda P. Beraldi, *Guido Calogero*, cit., pp. 45-46. Sulla «filosofia del dialogo» di Calogero, oltre allo studio citato di Mustè, si vedano, S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 244-260, e Th. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo*, in Gm. Zamagni (a cura di), *Filosofie del dialogo*, Santarcangelo di R. (RN), Fara editore, 1998, pp. 30-40.





La filosofia di Calogero è strettamente intrecciata con la vita, con l'esistenza: e del resto *La filosofia e la vita* (1936) è il titolo di uno dei suoi scritti filosofici, ove già si affronta il problema etico-giuridico; la sua non è affatto una filosofia che si chiude nel proprio "particolare" o nelle stanze chiuse delle biblioteche. È una filosofia *aperta*, e proprio questo elemento dell'*apertura* lo avvicina in maniera straordinaria ad un altro grande pensatore, filosofo, intellettuale, anch'egli eccentrico nella storia del '900 italiano quale è Aldo Capitini, il teorico della nonviolenza, l'ispiratore del movimento che si batte da decenni per una pratica di pace quotidiana.

Calogero è anche colui che nella fase più difficile dell'Italia cerca di pensare le architetture di un nuovo assetto istituzionale, alternativo rispetto a quello imposto dal regime fascista; è così che, nei primissimi anni Quaranta, scrive pagine bellissime che oggi chiameremmo di "educazione civica" o di "formazione alla cittadinanza", pagine straordinarie per la loro analiticità e allo stesso tempo per la loro semplicità, rivolte alle *nuove generazioni* e a coloro che dovranno essere i cittadini di una nuova epoca, quella della Repubblica; i titoli di questi scritti sono emblematici, uno in particolare coglie nel segno: *L'abc della democrazia* (1944)¹².

È interessante allora interrogarsi su quali siano gli elementi fondamentali di quella che appariva come una "straordinaria" organizzazione istituzionale, ma anche una "straordinaria" modalità di organizzare le relazioni tra gli uomini: la *democrazia*. Quello di Calogero si configura come un insegnamento, una lezione civica, di *etica pubblica*. Là dove gli spazi pubblici e le forme di libera discussione non sono "coltivati", tutelati, garantiti dalle istituzioni, lì,

¹² Questo saggio – come ricorda Calogero nella Prefazione all'edizione del 1968 de *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo (in cui occupa le pp. 3-45) – nacque da una serie di brevi note pubblicate, nell'autunno 1944, nel giornale romano della Federazione giovanile del Partito d'Azione, «L'Italia Libera». Esse furono poi ristampate nel 1946 in un volumetto col titolo *L'abbicci della democrazia*, presso l'editore Colombo di Roma (nella collana di saggi brevi «Il filo di Arianna»), che andò rapidamente esaurito. L'opera è stata nuovamente pubblicata, appunto, nel 1968 e poi nel 2001 in una nuova edizione per la casa editrice Diabasis (cfr. nota 1). In quest'ultima edizione gli scritti di Calogero sono stati pubblicati dal «Corriere della Sera» nella collana «Laicicattolici. I maestri del pensiero democratico» (2012; con pref. di A. Torno).



direbbe Calogero e potremmo affermare noi con lui, c'è un pericolo per un certo modo d'intendere le relazioni, per un certo modo d'intendere le istituzioni, per un certo modo di organizzare la nostra vita sociale, ovvero c'è un pericolo per la democrazia stessa.

Da queste considerazioni scaturisce l'idea che un pensatore così inattuale possa essere, oggi, così particolarmente "resistente" e tornare assai utile, a supporto di un certo tipo di visione, di un certo tipo di prospettiva: quella, appunto, repubblicana e democratica.

L'“identità-muro” e l'“identità-ponte”: una sfida civica e sociale

Calogero, quindi, ci appare come uomo di studi ma anche come un intellettuale pubblico, militante.

Vorrei ora richiamare brevemente alcune delle sue esperienze più significative che credo siano particolarmente *esemplari* di un certo modo d'intendere la cultura: Calogero non ha mai amato le identità rigide, quelle che lui chiamava le “identità-muro”; ovvero quelle identità che segnano con i confini le proprie appartenenze, che possono essere le appartenenze ad un'organizzazione ma anche le appartenenze a un sistema di pensiero, ad un'ideologia, a un sistema culturale, a una religione. Calogero è stato un filosofo che si è battuto sempre, in maniera coerente e costante, per l'apertura e per l'idea di un'identità aperta, quella che egli stesso chiamava “identità-ponte”, contrapposta all'identità-muro: quest'ultima chiude gli spazi, perimetra le esistenze, inibisce e ostacola le possibilità di interscambio e di relazione. Calogero è stato un intellettuale impegnato in maniera militante per affermare lo spirito del dialogo, per la legittimazione dei diversi punti di vista, e l'ha sempre fatto non rinunciando alle proprie posizioni, anzi – ed è questo che è affascinante – sempre battendosi in maniera tenace prima di tutto per sostenere le ragioni del dialogo, perché per lui il dialogo, la comunicazione autentica e correttamente intesa, era il *fondamento* della democrazia. Un aspetto, questo, ripreso in diverse occasioni da un altro dei suoi allievi: Tullio De Mauro¹³.

¹³ T. De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 93. In un'altra opera – T. De Mauro, F. Ermani, *La cultura degli italiani*, libro intervista, Roma-Bari, Laterza, 2004 – il linguista vede in Calogero un caso eccezionale di intellettuale, universitario e uomo di sinistra non nostalgico



Quindi l'*abc* della democrazia, in realtà, si traduce nelle regole del dialogo, nelle forme che lo consentono e nell'attenzione per gli spazi in cui dialogo e discussione si svolgono¹⁴; l'attività di Calogero in sodalizi come la rivista «La Cultura» e in iniziative editoriali come «Il Mondo» e «Panorama», ma pure in tantissime altre organizzazioni culturali e legate al mondo dell'educazione e della scuola¹⁵, nonché all'impegno europeista¹⁶, attesta una straordinaria capacità nel tenere insieme, negli stessi anni, la vita accademica ai massimi livelli e l'impegno militante della pratica politica

della cultura classica, capace di calarsi nella realtà scolastica, di dare credito agli insegnanti e di credere nella riforma della scuola. Per una disamina della teoria del linguaggio elaborata da Calogero si veda: R. Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, Firenze, La Nuova Italia, 1963.

¹⁴ Calogero sapeva mettere in pratica una straordinaria arte dell'ascolto: il dialogare, il conversare con lui era qualcosa di straordinariamente fluido perché sapeva, in maniera armonica, condividere i tempi della parola e quelli dell'ascolto, e quindi sapeva non solo teorizzare la filosofia del dialogo ma anche praticarla, essere cooperativo; tutto questo senza rinunciare alle proprie posizioni e alla loro difesa. Una dimostrazione anche in forma scritta di questa propensione dialogica si rinviene nei bellissimi brevi articoli pubblicati sulla rivista di Pannunzio, «Il Mondo» che Calogero chiamava "Quaderno", poi raccolti nel *Quaderno laico*, dedicato alla memoria di Ernesto Rossi. Si tratta di piccole conversazioni a distanza con gli interlocutori più vari, dal singolo cittadino, al grande studioso, al politico, dal grecista all'esperto di lingue, tutte ispirate alla dimensione della conversazione che, in questo caso, avviene attraverso la parola scritta e nella quale in qualche modo traspare la volontà di comprensione dell'altro e di cooperazione, anche conflittuale, con l'altro. Prendere sul serio le ragioni altrui, confutarle o condividerle e, nello stesso tempo, essere aperti continuamente a riaprire la discussione, entro un processo estremamente fluido, e straordinariamente fecondo: era questo lo stile di vita, oltre che del fare cultura, dell'essere intellettuale, di Calogero.

¹⁵ Su questi aspetti ha opportunamente insistito Margarete Durst: *Filosofia dell'educazione e politica educativa in Guido Calogero*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche (1904-2004)*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2007, pp. 47-109, la quale trova conferma della vocazione pedagogica di Calogero anche nelle testimonianze di un allievo come Aldo Visalberghi, il quale nel 1938 seguì, a viva voce, il corso di Pedagogia che il filosofo tenne a Pisa e che, nel 1939, diverrà *La scuola dell'uomo* (cfr. A. Visalberghi, *Testimonianza*, in G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, n.e. a cura di P. Bagnoli, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. XXXVII-XXIX; in precedenza, A. Visalberghi, *Guido Calogero maestro di pensiero e di vita*, in «Scuola e Città», 4, 1986, pp. 145-148 e, inoltre, il suo ultimo scritto: *L'educazione democratica in Calogero*, in Th. Casadei [a cura di],



e sociale, entro una dimensione di cittadinanza attiva e di azione civica intesa come servizio pubblico.

Calogero fu uno dei primi filosofi italiani, negli anni '50 e '60, a frequentare il mondo accademico e culturale anglosassone: direttore dell'Istituto italiano di cultura a Londra (in stretto contatto in quell'occasione con importanti intellettuali del movimento laburista inglese, che all'epoca stavano teorizzando nonché accompagnando la costruzione fattiva degli assetti dello Stato sociale), fu uno dei pochissimi filosofi italiani ad essere invitato all'Institute for Advanced Study di Princeton, uno dei templi della cultura a livello internazionale (ove tenne una relazione proprio sulle "ragioni" del dialogo). Dunque un intellettuale aperto al mondo e all'Europa: e del resto fu per anni impegnato in maniera assidua anche con il Movimento federalista europeo, fondato da Altiero Spinelli, Ernesto Rossi e Eugenio Colomi, nella prospettiva di costruzione degli Stati Uniti d'Europa¹⁷.

Nel primissimo dopoguerra, unendo appunto, nel solco di Mazzini, "pensiero e azione", studio e concreta capacità di organizzazione, Calogero insieme alla moglie Maria Comandini (1903-1993) fonda il Cepas (Centro di Educazione Professionale per Assistenti Sociali), il primo istituto italiano di formazione degli assistenti sociali, una scuola di *social work* o di *social welfare*, cioè di «servizio sociale».

Calogero è pertanto colui che in qualche modo riprende e importa nel nostro paese la tradizione, tipica appunto del laburismo inglese¹⁸, di costruire istituzioni che aiutino e promuovano la formazione; non si tratta di una formazione esclusivamente *civica*, nel senso della partecipazione politica, ma di una formazione anche *sociale*, a sostegno dei più deboli e dei più vulnerabili. L'assistenza è

Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà, cit., pp. 129-135). Di Margarete Durst si veda anche *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Roma, SEAM, 2002.

¹⁶ Su questi profili ha portato l'attenzione ancora Margarete Durst: *L'europeismo di Guido Calogero*, in S. Chistolini (a cura di), *Pedagogia della cittadinanza*, Lecce, Pensa, Multimedia, 2007, pp. 161-172.

¹⁷ Si veda la nota precedente.

¹⁸ Cfr. G. Calogero, *Laburismo e liberalsocialismo* (1944), in M. Schiavone, D. Cofrancesco (a cura di), *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, n.e. Milano, Marzorati, 1972, pp. 61-66 (la prima edizione fu pubblicata nel 1945 per l'editore Atlantica di Roma).



concepita in questo contesto, laico e democratico, come un «diritto sociale» e come promozione volta ad *aiutare gli altri ad aiutarsi da sé*, affinché gli uomini possano diventare *liberi, eguali, autonomi* (ovvero l'ideale dell'autogoverno che anima il repubblicanesimo democratico).

L'intenzione di Calogero è quella di coniugare *laicamente* le ragioni di quella che oggi, ricorrendo ad una parola sovente abusata, definiremmo “solidarietà” (guarda caso Calogero non la utilizzava quasi mai, preferendo altre espressioni come “cooperazione”, che tipicamente si dà nel dialogo; e “socialità” o “socievolezza”, che rimandavano ad una visione completamente laica dell'apertura dell'individuo agli altri) con gli spazi pubblici della democrazia; l'intento dunque – come recita il titolo di un bel volumetto dedicato al pensiero politico di Calogero¹⁹ – è quello di coniugare «dignità dell'uomo», di *tutti* gli uomini, e «ragioni della democrazia».

Questa idea di assistenza sociale come fondamentale presupposto di una democrazia autentica viene ben illustrata proprio da Maria Calogero Comandini: «l'assistenza sociale [...] è una diversa forma di esercizio e di creazione della democrazia, cioè dell'attitudine degli uomini a risolvere da sé i problemi e a conquistare, in una armonia collettiva, più larghe libertà di vita e migliori opportunità di azione». L'assistente sociale educa gli altri alla consapevolezza civica. Il suo fine è solo quello di accrescere il senso della loro autonomia e della loro responsabilità, di sviluppare la loro capacità di convivere socialmente per diventare collaboratori di una comunità. Il servizio sociale è, dunque, concepito come una forma di attività democratica, che, nella pienezza della sua autonomia di giudizio, ha la finalità della promozione, e non solo della difesa/tutela, dei *diritti*. «Un assistente sociale – scrive Calogero – che, di fronte al bisogno, avvertito o meno da un certo ambiente, di risolvere un problema, riesce a convincere un gruppo di uomini della necessità di fare da sé, per affrontarlo in comune, crea una nuova vittoria collettiva sulle cose, la quale pienamente si inquadra nel sistema democratico dell'autogoverno, e lo arricchisce in concreto, tanto sul piano politico, quanto su quello sociale»²⁰.

¹⁹ P. Beraldi, *Guido Calogero*, cit.

²⁰ Le citazioni dagli scritti di Comandini e Calogero sono tratte da G. Calogero, M. Calogero Comandini, *Il servizio sociale in una democrazia moderna. Antologia degli scritti 1946-1961*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Certomà, Dogliani (CN), Edizioni Sensibili alle foglie, 2005, rispettivamente p. 30 e p. 34.





Il pensiero politico: liberalsocialismo e... “socratismo”

Emerge dall'intenzione descritta una connotazione particolarmente significativa che rimanda alla visione complessiva di Calogero, alla sua prospettiva più propriamente politica che ha alla base, sempre, una fortissima matrice *etica*. “Etica giuridica politica” sono sempre in Calogero strettamente correlate e intrecciate²¹, saldandosi in una articolata *filosofia pratica* che via via si muove oltre l'idealismo storicistico di Croce, oltre l'attualismo statualistico di Gentile²² e pure oltre, e non poteva essere altrimenti, l'«ipotesi corporativa» di Ugo Spirito²³.

Il suo pensiero politico, il liberalsocialismo, si propone come compito proprio quello di tenere insieme – in modo per così dire “orizzontale”, alla maniera di Leonard T. Hobhouse²⁴ – libertà ed

²¹ L'idea di coniugare l'etica con la politica nel nostro, che è il paese di Machiavelli (e anche di chi sa praticare Machiavelli in maniera formidabile), è certamente qualcosa di eccentrico.

²² Per una «riflessione comparata» si può vedere B. Troncarelli, *Diritto e politica nella problematica del neoidealismo italiano*, in B. Montanari (a cura di), *Spicchi di Novecento*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 233-258. Per una disamina del controverso rapporto tra Calogero e Gentile ha scritto di recente – con osservazioni discutibili e assai lontane dalla mia prospettiva – G. Fornari: *Calogero, Gentile e le contraddizioni della storia italiana*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», 3, 2012, pp. 319-351, che prende spunto dalla pubblicazione del volume di Zappoli citato in precedenza alla nota 6. Si vedano, infine, gli scambi epistolari: *Carteggio Gentile - Calogero*, Firenze, Le Lettere, 1998 e C. Farnetti (a cura di), *Carteggio Croce - Calogero*, Bologna, Il Mulino, 2004 (che contiene un ampio e approfondito saggio introduttivo di G. Sasso).

²³ Cfr. G. Dessì, *Il rapporto tra Guido Calogero e Ugo Spirito attraverso il carteggio (1926-1945)*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 159-188. Significative sono anche le considerazioni svolte in G. Calogero, *Una lunga amicizia*, introduzione a A. Capizzi, L. Chiusano, V. Stella, *L'ipotesi di Ugo Spirito*, Roma, Bulzoni, 1973, pp. 7-35.

²⁴ Cfr. G. Cavallari, *Stato di diritto e giustizia sociale nel «liberalsocialismo» di Guido Calogero*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 135-157, in particolare pp. 145-152. L'autrice sottolinea come la lettura di Hobhouse offerta da Calogero presenti «una chiave interpretativa utile a comprendere come siano legati, nel suo pensiero, temi quali la definizione di un nuovo stato laico e repubblicano, il fondamento della regola costituzionale, la capacità espansiva dello stato di diritto» (p. 146).





eguaglianza, autonomia dell'individuo e socialità; per questo è stato da molti banalizzato, o addirittura irriso, proprio perché teso a collegare istanze diverse tra loro; è del resto ben nota la critica sarcastica di Benedetto Croce al liberalsocialismo come “ircocer-vo”, un mostro fantastico che nulla ha a che fare con la concretezza della pratica politica; una teorizzazione, una dottrina, una riflessione, una cultura politica così ardita da sembrare, appunto, innaturale. Questo tipo d'interpretazione, seguita da molti, non coglie la fecondità di tale prospettiva: Calogero, al di là delle etichette, al di là del modo di sistematizzare le culture politiche, al di là delle “identità-muro”, ha sempre cercato di tenere insieme alcune particolari, e fondamentali, *istanze*, alcune particolari, e fondamentali, *ragioni*, potremmo dire anche alcune particolari, e fondamentali, *motivazioni* all'impegno politico e sociale: Calogero non era interessato a sistematizzare, a rendere dottrina queste istanze (di qui la diffidenza dei “liberali classici”, dei “marxisti”, ma anche dei “metafisici” rispetto alla sua impostazione); gli interessava, piuttosto, trovare le vie affinché queste istanze – stringendosi insieme – potessero diventare *prassi*: prassi politica, prassi istituzionale, prassi sociale, prassi relazionale. Di qui l'approccio pragmatico che lo avvicina ad un autore come John Dewey²⁵, il quale alla stessa maniera di Calogero individuava un nesso strettissimo tra educazione e

²⁵ L'interesse di Calogero per Dewey risale agli anni della Normale, ove, oltre a farne ordinare i libri, nel 1937 tiene un corso proprio sul filosofo pragmatista, sul quale progetta di far laureare il suo allievo più brillante, Antonio D'Andrea, pupillo anche di Luigi Russo: cfr. A. D'Andrea, *Filosofia e autobiografia. Un diario al passato*, Firenze, Cadmo, 1998, pp. 3-7. In occasione dei cento anni dalla nascita di Dewey, oltre all'organizzazione di un convegno, presieduto da Nicola Abbagnano, Calogero curò l'edizione italiana di *A Common Faith* (New Haven, Yale University Press, 1934): Firenze, La Nuova Italia, 1959; in seguito l'introduzione è stata ristampata con il titolo *Il principio del dialogo nella “fede comune” di John Dewey*, in *Filosofia del dialogo*, cit., 1962, pp. 217-242. Le affinità tra Dewey e Calogero sono messe in evidenza da M. Durst, *Filosofia dell'educazione e politica educativa in Guido Calogero*, cit., pp. 88-91; cfr. anche pp. 62-63. Un significativo accostamento tra i due è stato più volte proposto da uno dei principali esponenti della pedagogia progressiva, laica e democratica, Aldo Visalberghi: cfr., a titolo esemplificativo, A. Visalberghi, *Scuola aperta*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, ove Dewey e Calogero, insieme a Edouard Claparède e Francisco Ferrer, sono definiti «“maestri” nello spirito di apertura», un'espressione, questa, volutamente ripresa da Aldo Capitini.



democrazia (nella convinzione che la scuola dovesse essere aperta a tutti, pubblica, laica e generatrice di partecipazione attiva), nonché tra cooperazione dialogica e pratica politica.

Quali erano, più in particolare, queste istanze? Si potrebbe dire le istanze che rimandano ai principali filoni della modernità politica, alle concezioni di pensiero “progressive”: le istanze del *liberalismo*, le istanze del *socialismo*, le istanze di un certo modo d’intendere il *repubblicanesimo*²⁶.

Si tratta, a ben vedere, di culture politiche che hanno avuto storie diverse, che molto spesso sono state in contrapposizione tra loro, soprattutto nella seconda metà del ’900, anche nel nostro paese. Ebbene, la sfida politica, in questo caso filosofico-politica, di Calogero, del movimento liberalsocialista, del Partito d’Azione che si origina anche da questa esperienza²⁷ – nonché di quella nutrita schiera di amici intellettuali che insieme a Calogero hanno animato il dibattito pubblico sulle pagine di tante riviste della seconda metà del Novecento italiano – è stata quella di tenere insieme un certo modo di coniugare queste culture politiche²⁸. Significative

²⁶ È questa la lettura interpretativa del pensiero di Calogero che emerge in Th. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà*, cit. (si vedano, in particolare, i contributi della seconda parte dedicata a *Guido Calogero: la filosofia della democrazia*). Vittorio Frosini sottolineò come un elemento vitale del liberalsocialismo stesse nello sforzo di costruire una «mitologia» repubblicana: Aa.Vv., *Socialismo liberale e liberalismo sociale*, a cura di B. Rangoni Machiavelli, Bologna, Forni, 1981.

²⁷ Per una ricostruzione delle vicende di questo partito si vedano: C.L. Raghianti, *Disegno della liberazione italiana*, Pisa, Nistri-Lischi, 1954; E. Lussu, *Sul Partito d’Azione e gli altri. Note critiche*, Milano, Mursia, 1968; L. Valiani, *Il Partito d’Azione*, in L. Valiani, G. Bianchi, E. Ragionieri, *Azionisti, cattolici e comunisti nella Resistenza*, Milano Franco Angeli, 1971; G. De Luna, *Storia del Partito d’Azione. La rivoluzione democratica (1942-1947)*, Feltrinelli, Milano, 1982 (Roma, Editori Riuniti, 1997); Aa.Vv., *Il Partito d’Azione dalle origini all’inizio della Resistenza armata*, Atti del Convegno di Bologna, 23-25 marzo 1984, Roma, Edizioni di Archivio Trimestrale, 1985; C. Novelli, *Il Partito d’Azione e gli italiani. Moralità, politica e cittadinanza nella storia repubblicana*, Firenze, La Nuova Italia, 2000; A. Ragusa, *L’antitaliano. Dell’azionismo o dell’élite di un’altra Italia*, Manduria-Roma-Bari, Lacaita, 2000.

²⁸ Costante, come già anticipato, è stato l’impegno politico e civile di Calogero; egli, dopo la fase di elaborazione liberalsocialista e la breve ma intensa esperienza del Partito d’Azione (nel quale ricopri incarichi di dirigente),



sono l'esigenza di una tutela dell'individuo e, quindi, l'affermazione della centralità dell'autonomia e dell'autodeterminazione tipica del pensiero liberale (dunque, sul piano propriamente giuridico, l'importanza dei diritti fondamentali di libertà, di coscienza, la separazione tra istituzioni politiche e istituzioni religiose) che però si accompagna alla necessità di evitare – e questo è un aspetto assai rilevante – il rinchiudersi nelle ristrettezze a cui la dottrina liberale può condurre, ovvero l'esclusiva tutela degli interessi e della sfera privata; un restringersi nell'individualismo, in quello che i teorici socialisti e marxisti hanno definito l'"individualismo borghese", l'"individualismo degli interessi", l'individualismo dell'individuo ridotto a "homo oeconomicus"²⁹. Questo era il rischio che Calogero vedeva nel liberalismo classico³⁰, ed era per questo che con i sacri principi fondativi di questa tradizione – che stanno alla base delle carte costituzionali dell'Occidente – voleva *combinare* i principi cooperativi, associativi, di relazione, solidaristici propri della tradizione socialista; quei principi che vedeva incarnati appunto in alcuni movimenti, come, in particolare, il laburismo britannico della prima e poi della seconda metà del Novecento, quello delle origini e poi della costruzione del *welfare state*.

Si tratta, quindi, di un tentativo volto a coniugare istanze potenzialmente in tensione tra loro, e di qui l'idea che dà senso all'espressione del liberalsocialismo. Insieme a queste due culture, liberale e socialista – e qui si situa anche il nostro tentativo d'interpretazione del pensiero politico di Calogero –, l'intento è quello di sviluppare

fu per alcuni anni membro del Partito Socialista, nell'area del quale tornò, dopo un avvicinamento al Partito Radicale a metà degli anni Cinquanta, all'epoca dell'unificazione con il Psdi del 1966. Anche in seguito non cessò di auspicare la costruzione di una forza progressista che unisse, sul modello del Labour Party, le forze della sinistra socialista, laica e democratica.

²⁹ Per un'attualizzazione di questo approccio, che ne attesta la vitalità, si può vedere ora S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze, Firenze University Press, 2012.

³⁰ Entro questo filone di pensiero, Calogero riteneva significativa l'elaborazione di Benjamin Constant, in cui individuava una «sintesi armonica» della «libertà degli antichi» (la libertà intesa come partecipazione diretta al potere politico) e della «libertà dei moderni» (fondamentalmente la libertà dell'individuo privato): cfr. G. Calogero, *La libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Note su Constant*, in Id., *Saggi di etica e teoria del diritto*, Bari, Laterza, 1947, pp. 56-73.



l'istanza propria della tradizione repubblicana, o meglio, come anticipato, di un certo modo d'intendere il repubblicanesimo: dedizione alla vita pubblica, cura degli spazi istituzionali, educazione che sorregge e innerva le istituzioni. Emerge dunque un legame che conduce ad un riferimento immediato alla figura di Giuseppe Mazzini e ad una tradizione che individuava nel Risorgimento i suoi fondamentali snodi, non solo teorici ma anche pratico-politici, e riconosceva nel contesto familiare di Calogero – la moglie Maria era nipote del repubblicano cesenate Ubaldo Comandini³¹ – espliciti esempi.

La cosa affascinante è che, a tenere insieme queste istanze, Calogero chiama, quasi come pre-condizione, un'idea tutta classica, antichissima, ma non vecchia: lo "spirito socratico", l'idea del dialogo. Il dialogo non si concreta solamente nelle varie norme che, tradizionalmente, sanciscono i diritti di libertà concernenti l'immediato potere di comunicazione umana (diritti di libertà), ma anche nelle norme che, al di là dell'uguaglianza costituzionale e politica (diritti politici), difendono e promuovono l'uguaglianza sociale (diritti sociali)³².

È qui, a mio avviso, la straordinaria originalità di Calogero anche come pensatore politico: un pensatore politico moderno, contemporaneo, che mira alla costruzione della democrazia e che però, al contempo, guarda alla lezione dei classici, a Socrate. Quella di Socrate è una lezione pre-politica, etica, morale, potremmo dire metodologica e di approccio: Calogero, "Socrate del Novecento", parte da qui per fare i conti con la politica in maniera

³¹ Ubaldo Comandini (Cesena 1869 - Roma 1925) fu sindaco di Cesena per lunghi anni e dal 1900 deputato per quattro legislature. Si occupò di problemi della scuola e dell'educazione come attestano le sue opere: *La crisi magistrale: cause e rimedi* (1908); *Il problema della scuola in Italia* (1912); *Politica ecclesiastica e politica scolastica* (1913). Si veda al riguardo lo scritto di Calogero: *Ubaldo Comandini e la scuola italiana*, in *Enciclopedia biografica e bibliografica italiana*, s. XXXVIII, *Pedagogisti ed educatori*, Milano, Ist. Edit. Ital. B.C. Tosi, 1939, pp. 144-146. Fu a casa dell'avvocato Federico Comandini, cugino di Maria, che nel 1942 ebbe una sua prima configurazione giuridica il Partito d'Azione.

³² Cfr. P. Beraldi, *Guido Calogero*, cit., p. 43, il quale si appoggia alle riflessioni svolte in G. Calogero, *La scuola dell'uomo* (1939), Firenze, Sansoni, 1956², in part. pp. 276-277 (per la nuova edizione si veda la nota 15).



diretta, costante, seppure con molteplici forme e strumenti, all'insegna di uno spirito che è quello della *laicità*. Di qui scaturiscono la configurazione di quello che è stato, assai opportunamente, definito *socratismo politico* e il delinearci di un *liberalsocialismo dia-logico*, imperniato sull'atto – cooperativo – del dialogo.

Laicità ed etica del limite: la “lezione di Montesquieu”

L'idea della laicità – sostanziata in un vero e proprio «laicismo»³³ – che Calogero ha teorizzato e praticato, è un'idea sulla quale egli è tornato nelle diverse fasi della sua vita, e in diversi modi: sia nei suoi scritti di battaglia culturale (raccolti, per esempio, in *Quaderno laico*) sia nelle sue opere più importanti come *La filosofia del dialogo* (ove l'idea stessa del dialogo è assunta come cifra della laicità). Il filosofo adotta un'espressione che, negli ultimi tempi, è stata individuata, da più parti, come l'origine di molti mali, esito di quel «relativismo»³⁴ che mette in discussione le identità, le certezze, insomma grandi fondamenti e solide dottrine; di quel relativismo che porterebbe ad una situazione di disordine e incertezza strutturale (tutto questo senza interrogarsi se non siano, invece,



³³ «Dialogo, laicismo e coesistenza» è il titolo della seconda sezione della *Filosofia del dialogo*, cit. (cfr. sopra nota 25). Come spiega l'autore nell'Avvertenza, in questo volume viene ristampato, in una nuova edizione riveduta, lo scritto *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e la libertà di coscienza*, pubblicato in origine nel 1950 sempre dalle Edizioni di Comunità. Più in specifico, si veda il saggio *Il principio del laicismo*, contenuto in *Filosofia del dialogo* alle pp. 279-294.

³⁴ Nella sua amplissima produzione per l'Enciclopedia italiana il filosofo redasse anche questa voce: G. Calogero, *Relativismo*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto Italiano della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1937, vol. XXIX, pp. 15a-b. Lo studioso definisce mediante questa espressione «ogni concezione che considera la conoscenza come incapace di attingere la realtà nella sua absolutezza oggettiva» aprendo in maniera feconda – come ha suggerito di recente Marina Lalatta Costerbosa – «un interrogativo basilico sulla possibilità di un fondamento universalizzabile della morale, sulla stessa condizione di possibilità del discorso morale e dunque sull'importanza dell'argomentazione pratica che tiene insieme l'aspirazione all'universalizzabilità e il pluralismo degli standard etici» (M. Lalatta Costerbosa, *Un relativismo “ragionevole”. Una proposta teorica e un esempio*, in «Ars interpretandi», 2, 2012, pp. 57-74, fascicolo monografico dedicato a *Relativismo: forme e contesti*).



proprio le “identità-muro”, i grandi fondamenti, i grandi richiami alle “civiltà” a generare buona parte dei problemi del nostro tempo).

Lo scontro tra le verità è sempre qualcosa di potenzialmente distruttivo, entro l’orizzonte di Calogero, e a questo riguardo è appropriato ricordare quella sua bellissima frase sul fatto che «di fronte alla scelta tra verità e ricerca della verità, è sempre preferibile la ricerca della verità»; perché pensare di avere o pretendere di avere la verità, non riconoscendo altre prospettive, significa costruire quell’identità-muro, quell’idea di civiltà che si scontra con la civiltà “degli altri”, che può degenerare in effettivo e deflagrante conflitto.

Da queste considerazioni si può comprendere come allora la laicità sia per Calogero un «dovere costituzionale», ciò che tiene insieme gli individui all’interno degli spazi pubblici; si tratta di un valore per la democrazia, di quel metodo che consente alle diversità e alle diverse prospettive di confrontarsi tra loro, anche di confliggere se necessario, ma entro un contesto di precise regole. Calogero non è, come qualcuno ha sostenuto, un teorico dell’irenismo, di un’idea pacificata della vita degli individui e della vita pubblica; è un teorico del *conflitto regolato*, di un conflitto che si sostanzia in un conflitto delle idee, in un confronto dialettico, entro uno spazio di discussione che conosce procedure e vincoli. Si tratta, in specifico, di quelle regole previste in una democrazia costituzionale, e contenute nella Carta fondante della Repubblica democratica.

Quindi la laicità rappresenta un *valore* ma anche un *metodo*: si tratta di una laicità che è costitutiva degli assetti democratici e della pratica democratica stessa e che può consentire di affrontare nello spazio pubblico – nel rispetto del pluralismo e delle diverse opinioni – questioni controverse³⁵.

Un secondo elemento, correlato a questo, è quello che possiamo definire come l’“etica del limite”. Se si vanno a leggere le pagine di Calogero – non solo la *Filosofia del dialogo* che è un testo elaborato negli anni Cinquanta e Sessanta, ma anche una sua opera precedente degli anni Trenta, in particolare del 1939, *La scuola dell’uomo* – si rinvencono molto spesso alcuni elementi lessicali

³⁵ Era grazie a questo approccio, libero e animato da spirito critico, che Calogero poteva affrontare tematiche come quelle del disarmo, dell’obiezione di coscienza, della libertà sessuale e quelle che oggi chiameremmo “questioni bioetiche”: nel 1962 si pose, per esempio, alcuni interrogativi rispetto al tema dell’eutanasia (*Eutanasia e suicidio*, in *Quaderno laico*, cit., pp. 230-232).



che rimandano all'idea del «limite», della «misura», della «disciplina» (con la variante pure del «disciplinamento»), dei «confini»; si tratta di una sorta di “analitica del limite”, che, per Calogero, non rappresenta, tuttavia, qualcosa di restrittivo o di negativo, bensì qualcosa di straordinariamente e potenzialmente espansivo, progressivo e, dunque, di positivo: quando Calogero parla della libertà ne parla proprio partire dal «senso del limite»: la libertà si dà a partire dai limiti che si definiscono collettivamente attraverso gli spazi della democrazia³⁶.

Questo, da un lato, è un modo per riprendere e rilanciare la dottrina della separazione dei poteri di Montesquieu – un archetipo dell'idea stessa di limite³⁷ – da un punto di vista prettamente politico-istituzionale³⁸, ma anche, dall'altro, una modalità di concepire le relazioni stesse con gli altri: il senso della misura comporta il saper stare al proprio posto per consentire all'altro la possibilità di esprimersi, e dunque – in questo atto che è anche quello del porsi in ascolto – generare la dialettica del dialogo, trasponendola anche

³⁶ Su questi profili sia consentito rinviare a Th. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite»*. Nota sulla filosofia etico-politica di Guido Calogero, in «Teoria politica», 1, 2005, pp. 89-106 e Id., *Un lessico giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero*, in Id. (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà*, cit., pp. 110-130.

³⁷ Cosa che si è cercato di dimostrare in Id., *Il senso del ‘limite’. Montesquieu nel pensiero di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005, vol. II, pp. 805-838. Mario Galizia, in un suo saggio su *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, in «Il Politico», 2, 2001, pp. 193-228, ha ricordato che Calogero invitava i giovani antifascisti fiorentini «a leggere e rileggere Montesquieu, che noi pertanto adoravamo; quel Montesquieu di cui Mussolini nel suo discorso del 1939 ai magistrati d'Italia, aveva annunciato l'ingloriosa morte e la cancellazione della sua lezione dal mondo delle idee messa a confronto con la grandezza totale del fascismo, e con l'unità *senza limiti* del suo potere» (p. 199, corsivo mio).

³⁸ Calogero, tra le altre cose, si cimentava con cognizione nella teorizzazione giuridica, come dimostra la sua attiva partecipazione, da protagonista, al dibattito sui concetti giuridici, generatosi a cavallo degli anni Quaranta: G. Calogero, W. Cesarini Sforza, A.C. Jemolo, S. Pugliatti, *La polemica sui concetti giuridici*, a cura di N. Irti, Milano, Giuffrè, 2004 (cfr. P. Ridola, *Guido Calogero e i concetti giuridici*, in M. Durst, S. Ricci [a cura di], *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 111-133, ove si sottolinea come il confronto di Calogero con gli indirizzi della scienza giuridica si sia sviluppato «con continuità lungo tutto l'arco della attività scientifica del filosofo»: p. 111).





su quel versante giuridico che Calogero seppe coltivare, inizialmente, grazie anche ai suggerimenti di Piero Calamandrei³⁹.

Quindi un'etica del limite che è senso della misura, modo di essere liberi *insieme agli altri* poiché altrimenti, osserva Calogero, la libertà senza limiti diventa aggressiva, spirito di potenza, volontà di mera affermazione: ciò che è negativo se accade agli individui, ma anche alle nazioni. Quando le nazioni cercano di esprimere al massimo la loro "libertà" intesa come espansione diventano aggressive nei confronti delle altre: un elemento, pure questo, di forte vicinanza con la sensibilità dell'amico fraterno Capitini⁴⁰.

Stato della comunicazione, stato della scuola, stato della democrazia

Alla luce della ricostruzione sin qui condotta, il pensiero di Calogero, che ha come fondamento il «perenne», così come lo de-

³⁹ Il filosofo fu infatti invitato da Calamandrei a dedicarsi agli studi giuridici e all'avvocatura una volta destituito dall'insegnamento in filosofia sul finire degli anni Trenta non professando idee fasciste ma anzi contrastandole in maniera sempre più esplicita. In questa fase Calogero scrisse, in breve tempo e con singolare perizia, un testo che fece molto discutere giuristi e cultori della dottrina processualistica come *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, Padova, Cedam, 1937 (1964²). Per un assai accurato inquadramento di quest'opera, e del contesto in cui essa si colloca, si veda C. Nitsch, *Il giudice e la legge. Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo novecento*, Milano, Giuffrè, 2012. Per una conferma della profondità del dialogo tra i due sulle materie giuridiche si veda P. Calamandrei, *Fede nel diritto*, a cura di S. Calamandrei, Roma-Bari, Laterza, 2008 (oltre a saggi di G. Alpa, P. Rescigno, G. Zagrebelsky, contiene anche uno «scambio epistolare» tra il giurista e il filosofo del dialogo: pp. 131-141). Questa vicinanza con Calamandrei, ma anche con altre grandi figure di costituzionalisti e giuristi che graviteranno poi nell'orbita del Partito d'Azione, consente a Calogero di affrontare una serie di questioni anche tecniche che hanno a che fare con gli organi istituzionali. In tal modo, da filosofo con lo sguardo sul mondo, egli riesce anche ad elaborare fondamentali intuizioni, traendo spunto da sistemi istituzionali di altri paesi, a cominciare dai paesi anglosassoni: per esempio, nel suo sforzo costruttivo di pensare alle istituzioni della repubblica da instaurare, pensa alla possibilità di un organo come la Corte costituzionale. Sul punto cfr. T. Greco, *Guido Calogero e i diritti dell'uomo*, in «La Cultura», 1, 2005, pp. 159-168.

⁴⁰ Si veda, al riguardo, il carteggio tra i due: A. Capitini, G. Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di Th. Casadei, G. Moscati, Roma, Carocci, 2009.



finisce egli stesso, «principio della comunicazione umana», porta dunque ad interrogarsi sulla qualità delle relazioni, delle istituzioni, in definitiva della “civiltà” democratica. In altri termini, porta ad esaminare e misurare tali forme di qualità a partire dallo stato e dalla qualità della comunicazione.

Potremmo dire che la comunicazione costituisce la cartina al tornasole dello stato delle nostre istituzioni, e questo è molto interessante non solo per le istituzioni nazionali ma anche per esempio per le istituzioni sovranazionali. Calogero pensava spesso anche “oltre i confini” dell’Italia. Amico di Altiero Spinelli, di Ernesto Rossi, autori del Manifesto di Ventotene, egli pensava all’Europa ma pure alle relazioni tra gli Stati a livello planetario, e anche qui incrociava la riflessione di Capitini.

Un altro spunto molto interessante è l’idea di pensare il dialogo, appunto, come modalità di relazione, come metodo, e credo sia importante mettere a fuoco nella nostra discussione l’impegno e la profusione di energie di Calogero per capire come le istituzioni scolastiche potessero essere il veicolo di formazione per questo atteggiamento, a questa propensione; ci sono opere di Calogero dedicate alla scuola, in particolare c’è una sorta di reportage – testimonianza del filosofo radicato nella prassi – *Scuola sotto inchiesta* degli anni ’50, ove Calogero svolge un’indagine accurata sullo stato delle istituzioni scolastiche nel nostro paese; e questo proprio perché, a suo avviso, le istituzioni repubblicane potevano essere solide, robuste, se le istituzioni scolastiche e il mondo della scuola erano appunto veicolo di formazione e di educazione civica, nonché sociale (come dimostrava l’esperienza del Cepas). Nella *Scuola dell’uomo* si rinvergono, del resto, prese di posizione molto chiare contro un’idea della scuola che è quella dominante oggi; ovvero l’idea della scuola come spazio di mera “costruzione di competenze”, esclusivamente tecniche, quelle che Calogero definiva competenze meramente economiche. Egli non era così superficiale da pensare che non servisse questo elemento, ma riteneva che il primo compito delle istituzioni scolastiche, l’*abc*, fosse la formazione del cittadino e, connessa a questa, la possibilità, poi, di acquisire competenze tecniche e, diremmo oggi, professionalizzanti. La prima professione è però quella del *buon cittadino*, e a tutti dovrebbe essere assicurata questa possibilità: la “scuola di tutti” come presupposto e nerbo di una società aperta e solidale. La scuola che si riduce a “spazio mercantile”, di scambio di mere competenze tecniche,

quasi confinato in se stesso – senza essere considerata, al contrario, come sfera sociale all’interno di una dimensione molto più ampia che è quella delle istituzioni e delle relazioni sociali – perde la sua funzione fondamentale di volano di trasformazione sociale e di inclusione democratica.

Gli elementi che si è cercato di delineare, l’idea di identità aperta sottesa ad ogni approccio al mondo, alle relazioni, alla politica; il liberalsocialismo dialogico; la laicità e l’etica del limite, in connessione con l’organizzazione istituzionale; rappresentano prospettive costruttive che meritano di essere rilette, meditate, discusse, sottoposte a vaglio critico.

Provare a riflettere insieme o provare a dialogare, se è consentita questa espressione, oggi *con Calogero*, significa non solo gettare uno sguardo al passato, alla storia e al Novecento, ma abbracciare una serie di sfide costruttive, o ricostruttive, con lo sguardo al presente e al futuro: in questo modo credo si possa cogliere la fertilità di una filosofia *positiva*, che porta a interrogarsi sulle nostre modalità relazionali ma pure sui fini ultimi del vivere associato, e quindi non solo sull’*abc* ma sull’intera “grammatica” dell’esistenza umana, dal punto di vista sociale e politico.

Quella che Calogero, in sostanza, ci offre è una grammatica non fatta esclusivamente di teorie, ma composta di un lessico che costantemente si sforza di divenire – mutuando una sua espressione – «libertà concreta», ovvero, come suggerisce l’ideale liberalsocialista, “socialità concreta”: una faticosa trama che si fa modalità di esistenza nelle relazioni interpersonali e socio-politiche. Per queste ragioni penso sia utile pensare, *con Calogero*, oggi: per tornare alle origini della democrazia repubblicana, al fine di trarre la spinta per guardare al futuro.

Calogero, così come Capitini, è stato un intellettuale che ha costantemente pensato a come tradurre grandi ideali in azioni, in pratiche. E mentre Capitini costituiva i corpi di azione non violenta, ideava la marcia per la pace Perugia-Assisi, creava i Cos, Calogero, insieme alla moglie, costituiva il Cepas. Rispetto ai filosofi che si sono rinchiusi nella loro *turris eburnea* e si sono isolati nella loro sfera privata (avanzando eventualmente le loro teorie in qualche Seminario di filosofia morale o politica) e rispetto a filosofi aderenti ad un’ideologia in modo persistente e senza spirito di critica, Calogero, così come Capitini, ha testimoniato – con la modalità

dell'*esempio* così cara a Vittorio Foa⁴¹ – la possibilità di attuare una filosofia pubblica e sociale, pratica, indirizzata alla costruzione degli spazi della politica con gli altri.

Da questi presupposti scaturisce una lezione autentica di cittadinanza: si può essere “intellettuali” e al contempo “cittadini insieme agli altri”, e insieme agli altri costruire pratiche concrete di condivisione, attuando l'ideale capitolino – condiviso da Calogero – di “una scuola di democrazia aperta a tutti”. E così la volontà di discussione si solidifica nelle regole della discussione democratica, richiamate da Norberto Bobbio, consentendo di assumere decisioni rilevanti, anche nei momenti più complicati, come ha testimoniato Carlo Azeglio Ciampi. Ciò avviene entro un processo dinamico – con le parole di Tullio De Mauro – tramite il quale si manda ad effetto la mutua comprensione⁴². Il perseguimento di queste finalità non può essere demandato a “sermoni” solitari, né tantomeno ad un forzato «silenzio da teleudenti»⁴³, ma attuato mediante «la concretezza di quella convergenza di conoscere e di agire» che Eugenio Garin ha visto manifestarsi nell'umana esperienza di Calogero⁴⁴.

⁴¹ Si veda, al riguardo, il contributo di Federica Montevicchi, alle pp. 71-79.

⁴² Nella prospettiva di Calogero, la democrazia stessa è un processo sempre aperto e in corso di sviluppo, ovvero dinamico ed espansivo. Per una trattazione lungo questa traiettoria interpretativa si veda M. Reale, *La fragilità della democrazia vincente*, in L. Capuccelli (a cura di), *Per un nuovo vocabolario della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 155-175. Si tratta di un approccio che può essere definito «democrazia di sviluppo» e che si ritrova diversamente espresso, oltre che in Calogero e Dewey, in altri autori come Crawford B. MacPherson e Frank Cunningham, e ancora Amartya Sen e Martha Nussbaum. Cfr., per alcune considerazioni al riguardo, S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 201-203.

⁴³ Mutuo questa efficace espressione da M. Bovero, *Il silenzio dei teleudenti. Crisi della democrazia del dialogo*, in Th. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà*, cit., pp. 223-231.

⁴⁴ Oltre che nel testo citato in apertura, lo storico della filosofia assume come riferimento Calogero nel delineare un preciso «ideale di giustizia»: «tale ideale più che come riconoscimento formale di un presupposto ordine di soggetti personali» è «inteso come concreta e operosa volontà dell'altrui libertà: non riconoscimento di un'uguaglianza naturale, ma volontà, nella disuguaglianza, di un'eguaglianza sentita come nostro dovere: di una fraternità, non data, ma costruita dall'amore» (E. Garin, *La giustizia* [1968], Napoli, Guida, 2003, p. 39; il richiamo era a G. Calogero, *Intorno al concetto di giustizia* [1941], in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 9-30).



In questo scenario possono dunque ricollocarsi anche la posizione dell'intellettuale e il rapporto tra cultura e politica. La militanza del dialogo ha un esito antico, eppure aperto al futuro: stare nell'*agorà* nella consapevolezza che «la civiltà non è altro che un continuo processo di comunicazioni, e chi *si asserraglia* in se stesso è finito per la democrazia e per l'umanità»⁴⁵.



⁴⁵ Id., *La filosofia del dialogo*, cit. (corsivo mio).

