

**REPUBBLICANESIMO
DEMOCRAZIA
SOCIALISMO
DELLE LIBERTÀ**

**“Incroci” per una rinnovata
cultura politica**

**A cura di
Thomas Casadei**

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a: “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

FRANCOANGELI

**Parte seconda – Guido Calogero:
la filosofia della democrazia**

Introduzione a Guido Calogero, di <i>Gennaro Sasso</i>	pag. 95
Da Croce e Gentile al “dialogo” con Capittini: l’itinerario intellettuale di Guido Calogero, di <i>Stefano Zappoli</i>	» 101
Il “filo rosso” della riflessione di Guido Calogero: uno sguardo teorico, di <i>Margarete Durst</i>	» 119
L’educazione democratica in Calogero, di <i>Aldo Visalberghi</i>	» 129
Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero, di <i>Tommaso Greco</i>	» 137
Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Calogero, di <i>Thomas Casadei</i>	» 151
Liberalismo e democrazia nel pensiero politico di Calogero, di <i>Stefano Petrucciari</i>	» 173
Parte terza – Tradizioni della libertà e Repubblica democratica: le radici e l’oggi	
Libertà democratica, libertà repubblicana e libertà socialista, di <i>Maurizio Viroli</i>	» 185
Il liberalismo sociale tra passato e futuro, di <i>Franco Sbarberi</i>	» 203
Socialismo liberale e liberalsocialismo: un’eredità per la costruzione della repubblica democratica, di <i>Nicola Tranfaglia</i>	» 217
Il silenzio dei teleudenti. Crisi della democrazia del dialogo, di <i>Michelangelo Bovero</i>	» 223
Gli autori	» 233
Indice dei nomi	» 239

Le ragioni di un convegno

Fin dalla sua costituzione, avvenuta nel 1953, la Cooperativa culturale e ricreativa “Pensiero e Azione” ha dedicato tutto il suo impegno, e gran parte delle sue attività e progetti, a fini mutualistici e alla formazione sociale e civica. Spazio aperto di discussione pubblica e di sviluppo di una “filosofia del dialogo”, nonché luogo di forti passioni civili e politiche, si è sempre posta come possibile *incrocio* tra le culture democratiche e progressiste del nostro paese. Ben radicata in questa prospettiva è stata, dunque, la scelta di dedicare due giornate di studi, il 26 e 27 ottobre 2002 presso la Sala Conferenze dell’Università di Bologna – Sede di Ravenna, alle culture del repubblicanesimo, della democrazia e del “socialismo delle libertà”. Le riflessioni di figure come quelle di Carlo e Nello Rosselli e come quella di Guido Calogero, indagate sia sotto un profilo di ricostruzione storica sia nella loro fecondità entro il dibattito contemporaneo, hanno fornito gli assi su cui sviluppare ragionamenti che ponendosi all’“incrocio” tra le culture politiche suddette possiamo, a nostro avviso, offrire un rilevante contributo ad una rinnovata cultura politica. Radi-candosi nella migliore tradizione auspichiamo che essa sappia slanciarsi verso il futuro, promuovendo quegli ideali di democrazia partecipata, mutualismo e associazionismo che da sempre caratterizzano il miglior mazzinanesimo e il miglior repubblicanesimo.

Non sarebbe stato possibile realizzare un progetto ambizioso, e per molti versi innovativo, come quello che trova nelle pagine di questo volume un ulteriore e fondamentale sviluppo, senza il sostegno di diversi e qualificati enti e soggetti. Un doveroso ringraziamento al Presidente della Repubblica Italiana Carlo Azeglio Ciampi, per aver concesso l’Alto Patronato all’iniziativa, alla Regione Emilia-Romagna, alla Provincia e al Comune di Ravenna per aver concesso il loro patrocinio. Preziosa, e per la nostra cooperativa davvero fonte d’orgoglio, è stata la collaborazione d’enti prestigiosi come l’Associazione

di tenerla presente anche oggi, in un momento in cui qualunque problema politico o sociale viene impostato esclusivamente sulla figura giuridica (o addirittura soltanto etica) dei diritti. Per fare un unico esempio: il famigerato "diritto alla sicurezza", di cui tanto si parla ai nostri giorni, acquisterebbe tutt'altro significato se fosse formulato in questa maniera: «La sicurezza risulta dal concorso di tutti per assicurare i diritti di ciascuno». Non è una formulazione reazionaria, tirata fuori da chi non vede l'ora di invertire di nuovo la direzione del rapporto politico: si tratta dell'art. IV della *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino* che apre la Costituzione di Bologna del 1796 (e che è riportata immutata nelle molte costituzioni che la presero a modello)⁴⁴. Sarebbe un modo, innanzi tutto, per mettere l'accento sul fatto che, per poter godere di un diritto, ognuno di noi ha anche il dovere di concorrere alla sua legittimazione. E, nello stesso tempo, impedendo a ciascuno di rinchiudersi comodamente nel proprio loculo quotidiano, dimenticando le proprie responsabilità, eviterebbe ai governi, per dirla con Simone Weil, di «agitarsi in modo casuale».

Un lessico filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Calogero

di Thomas Casadei

Il progresso della libertà [...] è tutto un estendersi di limitazioni di libertà.
(G. Calogero, *La scuola dell'uomo*)

Perché quel che conta, naturalmente, è poi ti farla finita con l'idea che promuovere la libertà significhi togliere limiti, in quanto in realtà significa solo equilibrare più giustamente i limiti
(G. Calogero, *Liberalismo e liberismo*)

1. Premessa: un lessico originale e fecondo

Nel recente dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico, e in particolare in quelle aree strettamente intrecciate con la riflessione etico-normativa, un ruolo-chiave hanno nozioni come *eguaglianza*, *libertà*, *moralità*, *comunità*, *toleranza*, *democrazia*, *felicità*¹ e, in una prospettiva che si estende anche all'ambito prettamente giuridico-costituzionale, quella di *cittadinanza*, nonché – è quasi ovvio menzionarla – quella "classica" dei *diritti* e delle loro possibili e diverse interpretazioni.

Potrebbe risultare pertanto curioso, ad una prima superficiale analisi, che nelle opere di un autore oggi non particolarmente studiato e raramente considerato a pieno titolo come un "filosofo del diritto" quale Guido Calogero, possano rinvenirsi teorizzazioni di notevole rilievo e di spiccata salienza normativa proprio a proposito dei concetti-chiave sopra accennati.

L'intento di questo contributo è quello di mostrare che il sistema – filosofico, politico e giuridico – di Calogero struttura una *lessico* che, per molti versi, rivela aspetti di straordinaria fecondità se utilizzato per comprendere e, soprattutto, per cercare di ri-progettare la nostra convivenza. Un lessico che prefigura un preciso modello di *cittadinanza* e di *comunità democratica*, e che rimanda ad una concettualizzazione specifica delle nozioni di *eguaglianza* e *libertà*, sostanziata da una articolata visione della *moralità*: un lessico "costruttivo", dunque, dalle forti implicazioni pratico-politiche, ma che testimonia appieno

44. Cfr. A. Acquarone, M. D'Addio, G. Negri (a cura di), *Le costituzioni italiane*, Comunità, Milano, 1958, p. 8.

1. Si veda, a mero titolo esemplificativo, M. La Torre, Gf Zanetti, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000.

anche le tensioni di un filosofo costantemente *engagé*, mai stanco di ricercare e di interrogarsi sulle migliori forme della vita umana e associata, entro un orizzonte sempre allargato al "domani"².

Un lessico, come è stato precisato³, è qualcosa di più della sequenza amorfa di un vocabolario, è una combinazione di espressioni e di significati che si legano l'uno all'altro e generano un effetto d'insieme, che gode di una flessibilità e di una adattabilità capaci, pur radicandosi in uno specifico contesto, di modularsi e calarsi in situazioni diverse. Il lessico di Calogero tende ad una solida educazione civica che, a partire da *La scuola dell'uomo* (1939)⁴ fino agli scritti raccolti ne *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* (1968)⁵ ha accompagnato ogni sua riflessione. Un'educazione civica che, vivendo in un «continuo processo dell'egoità verso l'altruità»⁶, si salda ad una visione costitutivamente *sociale*: questa ha nella *relazione io-altro* il suo originario punto di partenza, il suo momento genetico, e nell'idea di *immitte* un perno strutturale che ne consente il dispiegarsi e l'autentica realizzazione.

Sarà interessante verificare come il lessico calogeriano, orientato da una prospettiva *progressiva* di sviluppo e miglioramento delle capacità umane (e

2. Questa apertura al futuro, che "spinge" il filosofo ad una costante tensione costruttiva e progettuale, è particolarmente evidente in G. Calogero, *Il futuro e l'eterno*, "La Cultura", I, 6, 1963, pp. 631-653. Così ne descrive lo slancio e lo spirito battagliero Alessandro Galante Garrone: «Calogero era un ottimista, aveva una grande fiducia nei giovani. Negli anni bui del 1939 e del 1940, l'amico Piero Calamandrei era sbigottito della sua impavida fede nel futuro, che lo induceva a non disperare degli ideali umani, quasi di un cristianesimo eroico da contrapporre alla follia hitleriana» (A. Galante Garrone, *Fu per le libertà liberatrici*, "Nuova Antologia", 2, 1994, p. 164).

3. G. Zagrebelsky, *Il "Crucifige!" e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, p. III.

4. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, nuova edizione a cura di P. Bagnoli, con una testimonianza di A. Visalberghi, Diabasis, Reggio Emilia, 2004.

5. G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, nuova edizione a cura di Th. Casadei, con una testimonianza di N. Bobbio, Diabasis, Reggio Emilia, 2001.

6. G. Calogero, *Il centauro liberal-socialista*, in B. Rangoni Machiavelli (a cura di), *Socialismo liberale liberal-socialista. Esperienze e prospettive in Europa*, Forni, Bologna, 1981, pp. 46-54, p. 50 (si tratta degli Atti dell'incontro internazionale di studio organizzato dal Centro Culturale "R. Mondolfo", "Alleanza", periodico dell'area laica, "Critica Sociale", rivista del socialismo italiano, Milano 10-11 dicembre 1979). «Per Calogero - scrisse Capinini - il principio etico è l'altruismo, la buona volontà, la volontà altruistica, non soltanto far posto al tu, ma che il tu faccia posto, a sua volta, al noi. Così la libertà si disciplina per generare altre libertà, e la giustizia è vista come convivenza della libertà, la civiltà è una successiva neutralizzazione di disuguaglianze» (A. Capinini, *Antifascismo fra i giovani*, Celebes, Trapani, 1966, pp. 116-118). Franco Sbarberi, nel contesto di un'ampia e puntuale ricognizione sulla filosofia politica di Calogero, ha molto insistito su come questa istanza si leghi ad una più ampia predisposizione all'armonia (*L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, in part. pp. 113-114).

pertanto ad una visione della cittadinanza democratica di rilevante spessore normativo), abbia in una "grammatica del limite e della norma" il suo elemento caratterizzante. Ed è per questa via che il lessico di Calogero acquista anche una specifica e solida connotazione *giuridica*, svelando, d'altra parte, le sue profonde *radici morali*.

Nella riflessione di Calogero, del resto, non vi è mai separazione netta fra morale, politica e diritto; è la morale, intrecciata ad una articolata filosofia ad orientare la politica e il diritto. Filosofia morale, filosofia del diritto, filosofia politica (*etica*, *giuridica*, *politica*, riprendendo il titolo di una delle sue opere)⁷ si saldano in una *filosofia della prassi* che si propone come progetto ben delineato capace di sostenere interventi e pratiche politiche⁸.

La filosofia, intesa come prassi, richiama strutturalmente il rapporto con gli altri e di qui prende corpo la visione calogeriana della libertà, della giustizia sociale, dei diritti dell'uomo, nonché l'attenzione alle istituzioni chiamate a tradurre in azione concreta questi valori. La linea dell'argomentazione di Calogero è evidentemente volontaristica: la volontà si connota primariamente come «volontà di intendere», come è ben spiegato in *Filosofia del dialogo*. L'opera del filosofo delinea un *altruismo pratico* che sta alla base della comunità democratica: un altruismo che non viene assorbito interamente nella relazione io-tu, ma si apre a tutte le altre «altrui libertà», saldando la pura concezione dalla tonalità evangelica - propria di Capinini - con la «regola della legge», e facendo sorgere in tal modo, anche attraverso la dimensione della coercizione, quando non basti la persuasione, la «costituzionalità della politica e dello Stato»⁹.

7. G. Calogero, *Etica. Giuridica. Politica*, Einaudi, Torino, 1946.

8. «La teoria è attiva come la prassi e la prassi è consapevole come la teoria: ciascuna di esse partecipa della caratteristica essenziale dell'altra e, quindi, in tal senso, veramente ciascuna di esse si converte nell'altra, s'identifica con l'altra, e la classica giustificazione della loro diversità è radicalmente esclusa» (G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 110). La produzione di Calogero, a partire dalla metà degli anni Trenta, è strettamente connessa al costante impegno politico e civile; egli, dopo la fase liberal-socialista e la breve ma intensa esperienza del Partito d'Azione, 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 del 1966. Anche in seguito non cessò di auspicare la costruzione di una forza progressista e socialista che unisse, sul modello del *Labour Party*, le forze della sinistra italiana.

9. G. Calogero, *Il centauro liberal-socialista*, cit., p. 51. Calogero riprende qui un ragionamento più ampio presente nelle ultime pagine de *I diritti dell'uomo e la natura della politica* (terzo saggio raccolto ne *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit.; sul punto si veda anche la testimonianza di Bobbio, *ivi*, pp. 138-139). Per un'articolata illustrazione della genesi dell'esperienza giuridica (cioè di «tutto ciò che noi facciamo quando, comunque, ci serviamo degli strumenti del diritto e della legge»), si veda *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 53-57.

2. Radici morali: "universalismo della sofferenza", socialità e sentimento del limite

Al fondo del ragionamento filosofico-politico e filosofico-giuridico di Calogero sta, dunque, una precisa filosofia morale e quella che potremmo definire una robusta «filosofia dell'educazione». Se esaminata dettagliatamente, la moralità calogeriana – così come emerge a partire da *La scuola dell'uomo* – rimanda ad una "semantica della reciprocità e dell'altruismo", originata da quello che si potrebbe definire "universalismo della sofferenza".

È questa idea che "muove" la riflessione di Calogero e che lo avvicina, in maniera sorprendente, ad autori importanti del dibattito contemporaneo come Richard Rorty, sostenitore di una solidarietà laica¹⁰, o a filosofe femministe come Iris Marion Young, Martha Nussbaum e soprattutto Joan Tronto, impegnate nell'elaborazione di un'«etica della cura»¹¹.

L'esperienza giuridica è definita come «un intervento oratorio nella libertà altrui, accompagnato dalla minaccia, ed occorrendo dalla realtà, di un ulteriore intervento più che oratorio» (p. 54). Essa mostra così «la sua sostanziale identità con l'esperienza politica»: «da un lato, la legge non esiste che come volontà di legge, cioè come volontà politica di sostenere con la forza una data legge, almeno per chi non continui a sognare di un diritto in sé, esistente nella natura o nelle Pandette»; e, «d'altro lato, la politica è sempre un processo di instaurazione di un diritto, cioè di una nuova norma di ripartizione della libertà, il quale non potrà quindi essere valutato che con quel medesimo criterio della giustizia, con cui si valuta il diritto» (p. 57). Francesco Savonio Trincia ha indagato il tema dell'altruismo in Calogero, che ne parlava in termini di una «religione dell'altruismo», in *Giovanni Gentile, Guido Calogero e il problema dell'alterità*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 325-344.

10. Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 217-228, in cui si spiega il processo di «identificazione» con il simile, cioè con colui in cui ci riconosciamo per particolari caratteristiche, per esempio la possibilità di provare sofferenza e dolore. Devo l'idea di un avvicinamento tra Rorty e Calogero ad un dialogo con Francesco Belvisi, che ringrazio anche per aver letto questo contributo e per i suoi utili consigli.

11. Il riferimento è qui a J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993. Cfr. Gf. Zanetti, *L'etica della cura e i diritti*, in "Ragion pratica", XXXIII, 2004 (fasc. mon. a cura di A. Facchi). È entro l'orizzonte di un'etica della cura Calogero legge il rapporto tra l'agire del soggetto individuale e l'alterità: «posso dire che la qualità egoistico-altruistica del mio agire può essere momento per momento simboleggiata da un quadrante con due indici, l'uno dei quali è sempre fermo a un valore che non ammette né aumento né diminuzione, mentre l'altro oscilla dallo zero in su. L'indice fisso è quello che designa l'eterna ed immutabile egotà del mio agire, che è comunque sempre agire mio, e quindi compiuto in quanto sono io a preferirlo ad un modo d'agire diverso. L'indice mobile è quello che simboleggia la sempre variata misura del mio sforzo morale, onde riesco a dimenticare le mie cure per le cure degli altri, a operare e godere per le gioie degli altri» (G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 26, corsivo mio).

Come si trova scritto in *Etica. Giuridica. Politica*¹², «la possibilità di soffrire» di tutti gli uomini orienta la moralità e la proietta in una dimensione altruistica. Moralità vuol dire «posizione dell'esistenza altrui», altruismo appunto¹³, significa sentire il senso dell'umanità altrui e, in tal modo, consente di «coltivare l'umanità», riprendendo il titolo di un bel libro della Nussbaum¹⁴. La connessione tra cura e bene dell'umanità emerge chiaramente dall'opera di Calogero specificamente dedicata all'educazione: «la vera moralità non è quella che limita l'abnegazione dell'uomo alla cura del singolo, come se questo fosse di per sé affiancato dal dovere di abnegarsi a sua volta: essa non vuole il bene dell'uomo, ma il bene degli uomini, il bene dell'uomo nel bene degli uomini»¹⁵. L'«etica della cura» si allarga, così, al mondo dell'umanità e addirittura va oltre, in un orizzonte potenzialmente infinito, che non si arresta ai confini temporali:

Anche quando io potessi compiere un atto di cui fossi certo che risponde all'interesse di tutti gli uomini esistenti nel mondo, non per ciò sarei solo con costoro, in modo da non poter più limitare il loro interesse con un interesse di altri ancora, e da dover quindi ripiegare verso me stesso in un rapporto di reciprocità utilitaria: giacché, se non altro, io dovrei considerare l'interesse delle ulteriori generazioni degli uomini e quel che potrebb'esser mi negato dallo spazio non mi sarebbe negato nel tempo¹⁶.

Si delinea un movimento ideale che nell'etica – così come nel processo educativo – porta dall'io al tu, dal tu al lui/lei e così via, all'interno di una apertura relazionale che, per cerchi concentrici, si espande all'infinito, non avendo ragione né di arrestarsi né di invertirsi. La norma morale è così quella che prescrive di considerare il maggior numero possibile di uomini non come mezzi, ma come fini, pretendendo nello stesso tempo che essi considerino il maggior numero possibile di altri uomini non come mezzi ma come fini. In questo consiste, per Calogero, il «senso concreto dell'umanità»; esso non si esaurisce nella presente somma degli uomini (pur non essendo nulla al di là degli uomini), e si sostanzia nella moralità, «illimitato aumento dei mondi che l'io pone

12. G. Calogero, *Etica. Giuridica. Politica*, cit., pp. 130, 128. Ha richiamato l'attenzione su questo passaggio F. Sbarbati, *L'utopia della libertà eguale*, cit., p. 85.

13. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 28.

14. M.C. Nussbaum, *Cultivate Humanity. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, a cura di Gf. Zanetti, Carocci, Roma, 1999.

15. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 32. Calogero afferma così «l'identità di morale ed educazione»: «L'analisi dell'educazione è la stessa analisi della moralità: la morale angusta è la morale scarsamente educativa, e l'educazione insufficiente è quella povera di afflato morale. L'esigenza pedagogica, che dopo aver fatto porre all'io il proprio limite nel tu, gli fa imporre al tu il suo limite nel lui, è la stessa più profonda esigenza della morale» (*ibidem*).

16. *Ivi*, p. 36 (corsivi miei).

nel proprio mondo», «infinita posizione di nuove personalità nell'infinitamente ampliato regno della propria»¹⁷.

Per sentire e coltivare l'umanità serve, altro aspetto peculiare dell'elaborazione calogeriana, educarsi ed educare all'*ascolto*. L'ascolto non è semplicemente una disposizione teorica, ma deve tradursi anche in agire pratico. Una tematica, questa, che costituirà l'anello centrale della filosofia del dialogo, espressa compiutamente nell'opera omonima, in cui è dato leggere: «Perché un'idea sia davvero altrui, debbo sentirla nella pelle dell'altro. E allora mi accorgo, anche, come non ci sia alcun motivo per cui io debba interessarmi soltanto alle sue idee, e non anche alle sofferenze, alle angosce, alle insoddisfazioni, ai desideri che parimenti vivono dentro lo scrigno della sua pelle»¹⁸.

È questo ascoltare, questo "sentire" con partecipazione la sofferenza dell'altro, prendendola sul serio, che genera per Calogero *empatia*, *relazionalità* e *socialità*; l'approdo diviene il riconoscimento della pluralità, senza però che implichi rinuncia al proprio io e alla propria soggettività (un'inaspettata "anticipazione", forzando un poco il ragionamento, di quella «politica del riconoscimento» che accompagna nel dibattito odierno l'effettivo emergere di una società pluralista e multiculturale). Il passaggio di identificazione con l'altro che mi permette di «sentire il suo dolore come cosa di cui m'importi, consente di orientare la mia azione non più soltanto al fine dell'interesse mio, ma anche a quello dell'interesse suo»¹⁹. È così che, nella logica calogeriana, costituiamo i nostri simili: «nostro simile non è chi ci somiglia nel volto, bensì chi ci somiglia nella possibilità di soffrire»²⁰ ("universalismo della sofferenza"); è così che possiamo immedesimarci in loro, pur sapendo di entrare in un processo inesauribile e asintotico.

Vale la pena, a questo punto, porgere attenzione alla nozione di io, di soggetto, insita nell'elaborazione calogeriana e alla sua relazione con la questione dell'*alterità*. Da tale angolo prospettico è possibile inquadrare le soggiacenti assunzioni antropologiche ed etiche, mediante le quali Calogero fonda la propria filosofia politica, ovvero il liberalsocialismo²¹. L'io aperto al dialogo con-

17. *Ibidem*.

18. G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969³, pp. 360-361. Per un'ampia trattazione e disamina della filosofia del dialogo, si veda il lavoro di M. Maistri, *L'etica dialogica di Guido Calogero*, tesi di laurea in Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Trento, a.a. 2001-2002. Sia consentito rinviare anche a Th. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo*, in Gm. Zamagni (a cura di), *Filosofie del dialogo*, "arcepelago", I, Fara editore, Santarcangelo di R. (RN), 1998, pp. 30-40.

19. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 32 ss.

20. *Ivi*, p. 23.

21. Su questo aspetto ha posto l'attenzione recentemente P. Costa, «Civitas». *Storia della ci-*

trappone la forza del discorso alla forza della violenza; ricorrendo ad una metafora, il fragile "filo di seta" della politica si oppone alla durezza del "filo di spada" del potere – inteso come dominio. In altri termini, l'io dialogico contrappone il potere della mente al potere fisico, il normativo al mero fatto bruto²², e dunque afferma la superiorità della democrazia, perché essa sola esalta ciò che l'essere umano ha di peculiariamente suo: il discorso, la possibilità di parlare e di ascoltare, la capacità di costruire e argomentare norme (e di criticarle)²³. L'io dialogico, relazionale, può farsi il costruttore di libere città, del «regno dell'uomo»²⁴, di una comunità plurale in cui eguaglianza e differenza possano intrecciarsi produttivamente in un quadro di giustizia.

Secondo tali presupposti, il lessico civile e sociale di Calogero orienta un modo di pensare a quello che, nel dibattito odierno, sulla scia di John Rawls, suole definirsi il «fatto del pluralismo»²⁵: si tratta di un modo di pensare il pluralismo non passivamente, bensì attivamente come richiesta di un'educazione dei cittadini al reciproco rispetto, al riconoscimento della necessità della comunicazione, del dialogo, del confronto, di una formazione alla libertà come spazio dell'incontro e della relazione. Il fine stesso dell'educazione scolastica e civica, in senso ampio dell'educazione democratica – cui Calogero dedicò tante delle sue energie²⁶ – è la creazione di uno spazio condiviso, il cui pluralismo non sia statica separazione di

radinanza in Europa, vol. IV: *L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 381-393.

22. Per una recente disamina della «forza del normativo» si rinvia a Gf. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, in part. cap. IV.

23. La vicinanza è qui con l'etica comunicativa e del discorso che Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel sono venuti elaborando, a partire da presupposti kantiani (che non mancano nella visione calogeriana), negli anni Settanta e ottanta del Novecento. Sulle possibili affinità si è soffermato analiticamente S. Petruccianni, *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 fra la Sapienza e la Normale*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 244-260.

24. G. Sasso, *Calogero e Croce*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 75, 119, 126.

25. Nell'ambito della sua intensissima collaborazione all'Enciclopedia Italiana, fondata da Gentile, Calogero già nel 1935 redasse la voce "Pluralismo" (*Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1927-1937, vol. XXVII).

26. Ciò è attestato dalla straordinaria e innovativa esperienza del Cepas, "Centro di educazione professionale per assistenti sociali", ispirato alla tradizione dei *social workers* anglosassoni, fondato a Roma nel 1954 da Calogero insieme alla moglie Maria Comandini, la quale ebbe un ruolo primario nella sua conduzione e nei suoi sviluppi. Su questo aspetto fondamentale dell'opera di Calogero si vedano, oltre al contributo di Aldo Visalbergi in questo volume, M. Durst, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Seam, Formello (Roma), 2002, e A. Gallitto, *La prospettiva pedagogica di Guido Calogero*, "Prospettive pedagogiche", I, 1966, pp. 20-48. Di Visalbergi, cfr. anche *Guido Calogero maestro di pensiero e di vita*, "Scuola e città",

diverse comunità ideologiche, ma convivenza (anche conflittuale) e dialogo di più posizioni. Richiamando l'elaborazione di Socrate e di John Dewey²⁷, a partire dalle capacità individuali di autonomia e al tempo stesso di relazione, Calogero sottolinea come, esista la possibilità di strutturare la *comunità democratica* come *comunità del discorso* perché e in quanto *comunità della norma*²⁸.

In tal senso, allora, l'altruismo può essere inteso come essenza della morale: scrive, infatti, Calogero nella *Conclusione della filosofia del conoscere*, «moralità è colloquio, società, posizione di diritto altrui»; e ancora: «moralità è sforzo di miglioramento, ricerca, senso dell'umanità altrui e rispetto per essa»²⁹. Si evidenzia, così, l'identità, del nucleo originario, di etica e pedagogia, di morale ed educazione³⁰: l'autentica morale è quella altruistica e non vi è morale senza educazione.

4, 1986, pp. 145-148 e la testimonianza raccolta nella nuova edizione de *La scuola dell'uomo*. Tra gli scritti sui temi dell'educazione si veda G. Calogero, *Scuola sotto inchiesta. Saggi e polemiche sulla scuola italiana*, Einaudi, Torino, 1957.

27. Come ha ricordato Eugenio Garin, Calogero scoprì 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 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. *Sancie Socrates ora pro nobis* è la litania che Calogero ripeterà mltitudinaria da Erasmo da Rotterdam (E. Garin, *Guido Calogero*, "Scuola e città", 10, 1987, pp. 417-422). Cfr. M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, cit., pp. 135-166. Curatore di numerose opere di Platone come *Il Critone*, *Il Protagora*, *Il Simposio*, Calogero dedicò importanti scritti al pensiero socratico: emblematico è, ad. es., *La regola di Socrate*, "La Cultura", 1, 2, 1963, pp. 182-196. Di John Dewey Calogero ha curato l'opera *Una fede comune*, La Nuova Italia, Firenze, 1959 (l'introd. è stata ristampata in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 205-228). Sui fili che legano le loro riflessioni filosofico-pedagogiche e filosofico-politiche occorrerebbe svolgere un serio approfondimento (per una prima indagine che va nella giusta direzione: D. Breschi, *Il pensiero politico di Guido Calogero: dal liberalismo alla liberaldemocrazia*, "Il Pensiero politico", XXXV, 2, 2002, pp. 228-229).

28. Mutuo questo passaggio da N. Urbinati, *L'individualismo democratico*. Emerson, Dewey e la cultura politica americana, Donzelli, Roma, 1997, pp. 207-208; l'opera contiene alcuni significativi riferimenti alla riflessione calogertiana.

29. G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze, 1938, p. 258; *Id.*, *Logo e dialogo*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 22.

30. L'esperienza intellettuale di Calogero ebbe nell'insegnamento e nel rapporto con i giovani una delle principali fonti di ispirazione e arricchimento. Come maestro di intere generazioni lo ricordano, tra gli altri, Norberto Bobbio, nella testimonianza pubblicata nella nuova edizione de *Le regole della democrazia*, e l'attuale Presidente della Repubblica, Carlo Azeglio Ciampi in *Etica dell'azionismo*, "Microмега", 3, 1996, p. 247 e in *Ricordo di Guido Calogero*, in M. Viroli (a cura di), *Lezioni sulla repubblica*, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, p. 17-20.

La figura dell'altro (e la sua possibilità di soffrire) origina l'idea di *giustizia*: è la norma di giustizia a legare libertà ed eguaglianza e a predisporre il terreno per il passaggio da un'idea di libertà come onnipotenza, centrata sulla "volontà di potenza" e concepita in maniera anti-sociale e anti-relazionale³¹, ad un'idea di libertà concepita come responsabilità, socialità, e centrata sulla "volontà di limite". L'idea del *limite* attraversa come un filo rosso tutta l'opera di Calogero, in cui è dato rinvenire una sorta di "semantica della misura, del limite"³², che opera nella sfera della *libertà* e, conseguentemente, anche in quella dei *diritti*, correlandosi con la "semantica della reciprocità e dell'altruismo".

La libertà in Calogero si dà entro la relazione sociale, e proprio come tale necessita di limiti: l'autentica libertà è la libertà limitata, «misurata». A questo riguardo è molto indicativo un passo del saggio su Benjamin Constant raccolto nei *Saggi di etica e di teoria del diritto*, dove si sottolinea la necessità di intrecciare la «fruizione della libertà moderna» con «l'esercizio della libertà antica», perché tale fruizione non si appiattisca nell'egoismo³³. L'attuazione politica della libertà antica è il fondamento indispensabile per l'effettiva sussistenza della libertà e felicità moderna. Entrambe sono «*forme sociali della libertà*», modi d'azione rivendicanti un proprio campo di gioco e, nello stesso tempo, riconosciuti un campo di gioco altrui. Un campo di gioco richiede, per

31. A questo riguardo, con una non troppo celata allusione a Nietzsche, Calogero parla di «gagnerate celebrazioni dell'eticità del mero individuo, concepito come egoista anarchico o come superuomo, armato di volontà di potenza e di diritto della forza» (G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 27). Il sogno (a suo avviso nefasto) dell'azione pura, «della potenza creatrice affiancata da qualsiasi condizione» coincide con «la definizione della libertà quale assoluta e incondizionata libertà, che non tollera neanche l'ombra di un *limite* perché altrimenti non sarebbe più libertà» (ivi, p. 95; corsivo mio).

32. Cfr. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., cap. IV ("La libertà"). «Il progresso della libertà [...] è tutto un estendersi di limitazioni di libertà» (p. 37). Una trattazione filosofica dell'idea del limite, ispirata all'ideale greco classico e condotta con moduli affini a quelli calogertiani, si trova in R. De Stefano, *Per un'etica sociale della cultura*, 2 voll., II, Giuffrè, Milano, 1955-1963 (nella *Avvertenza* al primo vol. si precisa come le idee difese nel libro abbiano come diretto precedente anche le dottrine di Calogero [p. 5]). Per una recente trattazione si può vedere T. Greco, *Modernità, diritto, legame sociale*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXXI, 2, 2001, pp. 517-541.

33. G. Calogero, *La libertà degli antichi e la «libertà dei moderni»*. Note su Constant, in *Id.*, *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari, 1947, pp. 56-73 (si tratta di una replica al breve intervento di Benedetto Croce, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra libertà degli antichi e libertà dei moderni*, in *Id.*, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1981, pp. 244-250). Calogero individua la «sintesi armonica» tra i due momenti nel pensiero di Constant, al contrario di una lettura consolidata che, a partire da Isaiah Berlin, lo concepisce come espressione paradigmatica della sola «libertà dei moderni». Sulla questione si veda S. Petruccianni, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, p. 135.

eccellenza, regole e norme condivise, disciplina e rispetto della disciplina (intesa come misura e come diretta conseguenza della normatività).

La libertà, dunque, va disciplinata se si decide di volere la libertà altrui a partire dalla posizione dell'eguaglianza fra gli uomini (attestata dalla loro universale *possibilità di soffrire*). Volere la libertà altrui significa *limitare* la propria libertà, educarsi al «sentimento del limite»³⁴ e, dunque, introdurre criteri di attribuzione e di commisurazione delle rispettive sfere di libertà. Non si può attuare la libertà, propria e altrui, senza introdurre criteri, giuridicamente attestati, di distribuzione, di eguaglianza, di giustizia. In questo modo si profila l'idea di una libertà *eguale, giusta*³⁵, grazie alla quale tutti i soggetti godono della stessa libertà e vanno incontro agli stessi limiti.

Come si vede la libertà, assiologicamente fondata e assolutamente centrale in tutta la riflessione di Calogero (tale da ricoprire un valore etico strategico), consiste nella *limitazione* e nella *disciplina* della volontà propria, in vista della promozione della libertà altrui. Le parole di Calogero, in quell'opera di etica laica qual è *La scuola dell'uomo*, sono illuminanti a questo riguardo:

dal momento che la morale non è che la volizione delle altrui libertà, in che modo e con che criterio io debbo *limitare* la libertà mia per la libertà tua, la libertà tua per la libertà del terzo, la libertà del terzo per la libertà del quarto, e così di seguito? E la risposta non può essere che una sola: nel modo che assicuri la maggior ampiezza possibile alla libertà di ognuno; e non solo di tutti coloro che volta per volta io porrò di fronte a me in simile considerazione, ma anche di coloro che eternamente ne resteranno al di fuori, come il sempre più elevato ideale delle abnegazioni delle libertà. Nessuna organizzazione delle libertà dei molti deve infatti esser mai tale, da sentirsi a un certo punto soddisfatta di se medesima, e quindi esonerata dall'obbligo di *delimitare* sempre meglio le proprie libertà onde far posto alle libertà di un sempre maggior numero di uomini³⁶.

Non è possibile volere la libertà, dunque, senza introdurre insieme un'eguale limitazione delle prerogative individuali, non è possibile volere la libertà senza la *giustizia*, intesa come "grammatica del limite" (giustizia e libertà: chiara l'eco del motto rosselliano). La libertà eguale, giusta, è anche libertà *sociale*³⁷, fondata sul senso della *socialità*: essa è un problema eminentemente sociale e non semplicemente un diritto individuale (in qualche modo, privato).

34. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 33.

35. Sul punto si veda F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale*, cit., pp. 106 ss.

36. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 43 (corsivo mio).

37. G. Calogero, *La democrazia al bivio e la terza via* (1944), in *Id., Difesa del liberal-socialismo*, cit., pp. 76-77. Cfr. Th. Casadei, *Le radici della democrazia possibile*, Saggio introduttivo a

G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., pp. XX-XXIV.

Porre limiti alla libertà individuale significa porre limiti anche ai diritti, che ne rappresentano la concreta attuazione: i limiti sono possibili e perfino necessari, ma come limiti che hanno lo scopo di prevenire la collisione distruttiva dei diritti stessi e di renderne possibile a tutti l'effettivo esercizio. Alla legge — come è nella filosofia politica kantiana — non è attribuito altro compito che quello di determinare le linee di confine tra le diverse dotazioni di diritti, proprie di ciascun soggetto giuridico. Di qui si apre lo scenario per una congiunzione dei diritti ai doveri³⁸, in un'ottica di *correlatività e compiacimento* che ha precise conseguenze teorico-pratiche:

La giustizia-libertà che si vuole, che riassume in sé l'ideale etico-pedagogico, è dunque in una parola, la giusta libertà degli altri. Ciò può suonare strano a chiunque sia ancora abituato a sentire la libertà come un'aspirazione immediatamente personale, come una sorta di impaziente impulso, che gonfi il petto, ad affrancarsi da impedimenti che ostacolano l'espansione del proprio volere. A costoro non bisogna stancarsi di ripetere che l'educazione alla libertà, in quanto forma integrale della vita etica, non si conquista scatenando, ma anzi proprio *disciplinando e limitando* la propria libertà³⁹.

Volere la libertà significa, pertanto, volere la «norma della libertà», la rete di *limiti* che, commisurando le libertà, ne assicura la *convivenza*.

Una visione, questa, che sembra prefigurare, ancora una volta in maniera significativa, una recente modalità di concepire i diritti e il loro esercizio, ovvero sottoponendoli al vaglio della "misura" insito nel concetto della *tolleranza*. Si tratta di un tipo di tolleranza che scaturisce dal "prendere sul serio" non solo i propri diritti, ma anche quelli degli altri, e che un filosofo del diritto come Massimo La Torre ha posto all'attenzione del dibattito filosofico-giuridico attraverso «un'approssimazione discorsiva»⁴⁰, che richiama da vicino il mondo in cui (proprio) la prospettiva dialogica calogeriana si accosta ai diritti⁴¹.

38. «Chiunque infatti io ponga di fronte a me, io debbo tendere non solo ad abnegare me per lui, ma anche a educar lui ad abnegarsi per altri: e giacché anche io sono, dal suo punto di vista, altri, la posizione del mio diritto di fronte a lui è giustificata dalla stessa esigenza di educarlo attraverso il *sentimento del limite* e del *dovere*. Non si educa alla generosità senza generosità: ma la sola generosità educa alla prepotenza. Il mio dovere di far valere il mio diritto è nell'altrui diritto ad essere educato al senso del dovere» (G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 33, corsivo mio).

39. G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 46-47 (corsivi miei).

40. M. La Torre, *Tolleranza*, in M. La Torre, Gf. Zanetti, *Seminari di filosofia del diritto*, cit., pp. 151-176 (precedentemente pubblicato con il titolo *La tolleranza come principio non relazionale dell'esercizio di un diritto. Un'approssimazione «discorsiva»*, "Ragion pratica", IX, 3, 1997, pp. 181-196).

41. Cfr., ad esempio, G. Calogero, *Principio del dialogo e diritti dell'individuo*, in *Id., Filosofia del dialogo*, cit., pp. 357-371.

3. Sviluppi filosofico-politici: "individuo", Stato, democrazia

La prospettiva delineata attraverso le nozioni di *universalismo della sofferenza*, *socialità e limite* – che attraverso la grammatica del limite coniuga libertà, eguaglianza e diritti entro una cornice di giustizia – si riverbera, schematicamente, su tre cruciali livelli di analisi in un'ottica filosofico-giuridica e filosofico-politica: il rapporto fra individuo e comunità (società); la concezione dello Stato; la "visione" della democrazia (cui si connette quella della cittadinanza).

Calogero esprime al meglio uno di quei tentativi, tornati oggi ad attirare l'attenzione, che si propongono una critica *sia* dell'individualismo metodologico *sia* di ogni forma di collettivismo organicista e comunitarismo esclusivista: la ricerca di una «terza via», che negli anni Quaranta del Novecento in Germania tentavano, per esempio, William Röpke e Karl Diehl⁴², ma che, quasi contemporaneamente a Calogero, tentava anche la filosofia dell'«individualismo democratico» di John Dewey (autore, come si è detto, molto caro a Calogero) e ancor prima avevano inaugurato pensatori liberali sociali (o liberal-socialisti) come John Stuart Mill e Leonard T. Hobhouse (altri autori di riferimento per il teorico italiano della sintesi tra liberalismo e socialismo)⁴³. Una

42. Cfr. G. Calogero, *La terza via di Wilhelm Röpke e Individuo e comunità in un'opera di Karl Diehl*, in *Id., Difesa del liberal-socialismo e altri saggi*, nuova edizione a cura di D. Cofrancesco e M. Schiavone, Marzorati, Milano, 1972, pp. 99-10, pp. 104-112 (il saggio su Röpke appare originariamente sul "Messaggero" 1°8 agosto del 1943, quello su Diehl sulla "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XX, 6, 1940, pp. 321-329).

43. Significativamente nel suo scritto *Per la storia del socialismo*, Leonard T. Hobhouse, "Liberal-socialismo", 1. gennaio, 1946, Calogero riporta una citazione in cui Hobhouse aveva definito un brano dell'*Autobiografia* di Mill come «la migliore affermazione sommaria di socialismo liberale (*liberal socialism*) che noi possiamo» (cfr. l'accurata ricostruzione di F. Fantoni, *L'irrocero possibile. Liberalismo e socialismo da "Critica sociale" ai "Quaderni di Giustizia e Libertà"*, Angeli, Milano, 2003, p. 111). La rivista diretta da Calogero avrà brevissima vita in quanto uscirono solo due numeri tra il gennaio e il febbraio 1946 (vice-direttore era Paolo Vittorelli e come collaboratori venivano indicati, tra gli altri, P. Calamandrei, A. Capitini, C. Ciampi, F. Comandini, M. Comandini Calogero, T. Codignola, M. Delle Piane, E. Enriquez Agnoletti, T. Fiore, A. Garosci, R. Lombardi, G. Salvemini, L. Valiani, F. Venturi, A. Visalberghi).

L'apertura internazionale di Calogero meriterebbe di essere studiata in maniera più approfondita di quanto non sia stato fatto fino ad ora. Basti in questa sede menzionare il suo periodo di insegnamento all'estero, *visiting professor* alla McGill University di Montreal dal 1948 al 1950, anno in cui egli accetta la direzione dell'Istituto Italiano di Cultura a Londra. Sono del resto proprio questi gli anni in cui il governo laburista, sulla scorta dell'incontro tra teorizzazioni socialiste e teorizzazioni liberal-sociali come quelle di Beveridge, è impegnato nella costruzione del *Welfare State*. L'ammirazione per il modello inglese, in cui si poteva trovare conferma delle tesi liberal-socialiste, è apertamente manifestata in G. Calogero, *Lettera dai*

terza via che possiamo definire come *individualismo sociale*: essa presuppone una *costitutiva implicazione tra libertà e socialità*, che si attua negli spazi della *democrazia*. Come è opportunamente osservato:

In realtà Calogero non intendeva affatto affermare la priorità del sociale sull'individuale o dell'individuale sul sociale, ma solo salvaguardare tre esigenze maturate nel corso della riflessione sulla politica: l'esigenza *liberale*, per cui la libertà è, innanzitutto, "il complesso delle garanzie dell'autonomia politica"; l'esigenza *democratica*, per cui non vi deve essere decisione politica riguardante la comunità che non nasca dal consenso di quest'ultima; ed infine l'esigenza *socialista*, per cui ad ogni uomo deve essere assicurata la possibilità concreta di partecipare alle scelte sociali, senza essere impedito dalle ristrettezze economiche⁴⁴.

Proprio su tale relazione tra libertà e istanze sociali entro una sfera democratica partecipata si è strutturata la tradizione liberal-socialista di cui Calogero è eminentemente interprete: su un piano antropologico, essa ha sempre valorizzato «la dimensione sociale e socialmente responsabile del soggetto»⁴⁵.

Per quel che riguarda la concezione dello Stato, Calogero già dai primissimi anni Quaranta prefigura uno Stato di diritto, che non poteva che contrarsi con l'idea di Stato etico del suo vecchio maestro Gentile e, dunque, non fare i conti, seppure all'interno di tensioni, con l'idea del conflitto e del pluralismo, riproponendo un percorso – centrato sul dualismo Stato-cittadini – in cui si era impegnato anche Carlo Rosselli⁴⁶.

È su questa via che Calogero si richiama a Kant – il quale «sistemizzò l'autonomia della legge morale senza ignorare il nuovo problema dell'alterità dei voleri molteplici e della valutazione assoluta dell'«altri persona»» (come Calogero precisa nei *Saggi di etica e teoria del diritto*)⁴⁷ – e inizia a porsi il proble-

⁴⁴ *Inghilterra*, in *L'esperienza socialista in Inghilterra*, n. mon. de "Il Ponte", VIII, 5-6, 1952, pp. 521-530, e in *Ricordi e riflessioni: Benedetto Croce*, "La Cultura", IV, 2, 1966, p. 175.

⁴⁵ D. Cofrancesco, *Nota Storica*, in G. Calogero, *Difesa del liberal-socialismo*, cit., p. XCII, corsivo mio). Analogue riflessioni svolge S. Petruccioli nel saggio contenuto in questo volume e in *Modelli di filosofia politica*, cit., pp. 183, 248-249.

⁴⁶ Per una trattazione di questo aspetto, indagato nelle sue implicazioni in tema di diritti e di cittadinanza, si veda P. Costa, «*Civitas*», *Storia della cittadinanza in Europa*, cit., pp. 426, 479-480.

⁴⁷ Su Calogero e Rosselli, si vedano G. Calogero, *Il socialismo liberale di Carlo Rosselli e il socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in G. Calogero, *Difesa del liberal-socialismo e altri saggi*, cit., pp. 123-126, 231-236. Il liberal-socialismo doveva essere nelle intenzioni di Calogero un approfondimento e completamento del socialismo liberale. Su questo punto, cfr. P. Bagnohi, *Liberal-socialismo*, Firenze, Polistampa, 1997, pp. 116-120.

⁴⁸ G. Calogero, *Saggi di etica e teoria del diritto*, cit., p. 133.

ma, oggi senz'altro all'ordine del giorno, della tolleranza e del pluralismo (culturale e di stili di vita) all'interno delle istituzioni e delle loro dinamiche, problema che lo condurrà alla compiuta elaborazione della «filosofia del dialogo».

Una concezione dello Stato che si preoccupa del pluralismo necessita di precisi assetti di democrazia. Nei saggi raccolti, per esempio, ne *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, emerge una concezione della democrazia articolata a più livelli che potremmo definire, al contempo, come *deliberativa, integrale, costituzionale*. *Deliberativa*, ovvero incardinata sul discorso, sul dialogo e sulla relazione, in cui l'ascolto riveste un ruolo preminente: «La vera democrazia non è il paese degli oratori, è il paese degli ascoltatori»: «la democrazia è in primo luogo colloquio»⁴⁸, *integrale*, ovvero basata sul fecondo incontro fra libertà e giustizia, incontro sorretto dall'idea della norma e, come si è visto, entro una grammatica del limite; *costituzionale*, ovvero fondata su una correlazione fra diritti e doveri, giuridicamente riconosciuti e praticamente garantiti, a prescindere dal potere e dalle maggioranze politiche.

Come si può notare, quella che scaturisce è una visione complessiva della democrazia ma anche un *abc*, un insieme di basilari elementi condivisi, una *grammatica*, che implica per il suo pieno dispiegamento e sviluppo⁴⁹ *socialità* e *dialogo*. Riassumendo, filosofia del dialogo e grammatica del limite sostanziano l'idea di individuo-persona, quella di Stato e quella di democrazia elaborate e proposte da Calogero: individualismo sociale, stato di diritto pluralistico, democrazia deliberativa, integrale, costituzionale configurano le specifiche articolazioni della prospettiva del liberalsocialismo (o della «repubblica liberalsocialista») ⁵⁰.

A questo punto è opportuno approfondire la visione democratica calogeriana con ulteriori considerazioni. La democrazia non è soltanto un insieme di regole e procedure per eleggere la classe politica, e non è neppure un puro strumento di governo, un «meccanismo»; bensì una concezione attiva e aperta della politica, un modo di essere fondato sulla base di un principio di respon-

48. G. Calogero, *L'abbiccì della democrazia*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., p. 12. Riprendo in questa sede alcune riflessioni sviluppate più ampiamente nel mio saggio introduttivo all'opera calogeriana *Le radici della democrazia* possibile, cit., pp. XV-XIX.

49. Quella di Calogero si configura effettivamente come un modello di «democrazia di sviluppo», condiviso da autori come Dewey ma anche da altri autori democratico-socialisti come Robert Dahl, Crawford B. Macpherson e, per restare in Italia, Carlo Rosselli e Lelio Basso. Sul modello della «democrazia di sviluppo» si veda S. Petruccioli, *Modelli di filosofia politica*, cit., pp. 201-203. Sulla questione sia consentito rinviare anche a Th. Casadei, *Aspetti della "Dewey Renaissance"*, *Pluralismo dialogico e radicalismo (social)democratico*, "Teoria politica", 1, 2000, pp. 143-159.

50. G. Calogero, *La democrazia al bivio e la terza via*, cit., p. 91.

sabilità personale e di autonomia⁵¹. Essa rimanda ad uno stile di vita, «una maniera di comportarsi»⁵², che dunque necessita di *ragione* e *passione*, di senso di *responsabilità* e di *socialità*, come sosteneva, in quegli stessi anni, un altro grande maestro di democrazia come Riccardo Bauer, anch'egli autore di un saggio sull'*abc della democrazia* e straordinariamente attento alla «maturazione democratica» dei cittadini e, in particolare, delle nuove generazioni⁵³. Da questi presupposti scaturisce il progetto di cittadinanza che possiamo ricavare dagli scritti di Calogero.

4. Proiezioni filosofico-giuridiche e istituzionali: cittadinanza e spazi pubblici

L'idea di cittadinanza, così come emerge dall'opera di Calogero, raccoglie emblematicamente elementi tipici del liberalismo, del socialismo e anche di quella prospettiva che potremmo definire democratico-repubblicana, collocandosi in tal modo – in maniera quasi paradigmatica – all'"incrocio" fra queste tre culture⁵⁴. È qui che il contributo di Calogero può segnare un importante

51. L'aspetto *partecipativo* della visione democratica calogeriana si accompagna al riconoscimento e alla tutela del diritto di *dissenso*.

52. G. Calogero, *L'abbiccì della democrazia*, cit., p. 5. In tal modo, «la domanda "Che cosa è la democrazia?" si risolve in quest'altra domanda: "Che cosa debbo fare per essere un buon democratico?"». Il fondamento della democrazia sta nel *colloquio*, nel *dialogo*, inteso come «regola delle regole»: cfr., G. Calogero, *L'éthique du dialogue et les fondements de la démocratie*, in Id., *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 319-356.

53. Bauer, così come Calogero, è assai sensibile alle problematiche etiche ed educative, si esprimeva in termini assai chiari al riguardo: «Democrazia non è soltanto un certo meccanismo politico in virtù del quale la relazione tra classe dirigente e paese si pone per libera scelta piuttosto che per investitura e per cui il popolo nella sua complessa totalità partecipa direttamente o indirettamente al governo della cosa pubblica e lo controlla da vicino. Democrazia è anche consapevolezza di una esigenza di vita diversa da quella che si incentra nell'individuo singolo egotisticamente chiuso in se stesso. È coscienza dell'altro, è coscienza del valore collettivo, attraverso il quale si afferma l'individuale: è socialità [...]» (R. Bauer, *Iniziativa sociali e democrazia*, «Corriere d'informazione», 4 gennaio 1946, cit. in C. Novelli, *Il Partito d'Azione e gli italiani. Moralia, politica e cittadinanza nella storia repubblicana*, La Nuova Italia, Firenze, 2000, pp. 127-128).

Per un diretto confronto tra Bauer e Calogero – da cui emergono, al di là di affinità politiche, significative e rilevanti differenze su un piano più propriamente filosofico – si veda *Quando Bauer si misurava con "La scuola dell'uomo" di Calogero*, a cura di F. Mereghetti, "Nuova Antologia", fasc. 2222, 2002, pp. 83-106.

54. Cfr. P. Costa, «Civitas», cit., pp. 381 ss., il quale fa rientrare a pieno titolo la prospettiva calogeriana nell'alveo di una compiuta teorizzazione della «cittadinanza democratica».

spunto di riflessione per articolare e sostanziare una rinnovata cultura politica. In Calogero la libertà si coniuga, attraverso la giustizia (che ne segna anche i limiti), con l'altruismo, modulandosi in modo *alternativo* rispetto ad alcune visioni da sempre presenti nel variegato pensiero liberale e che oggi paiono tornare alla ribalta, centrate sulla dimensione della protezione dall'altro e sulla chiusura nel proprio ristretto ambito individuale, anziché sulle possibilità di costruzione di uno spazio *pubblico* e di una cittadinanza *condivisa*⁵⁵.

Calogero cerca di fare i conti con il portato più rivoluzionario del liberalismo, ovvero con la pluralità delle condotte individuali e l'inevitabile generarsi di conflitti. Certo, egli compie uno sforzo non sempre nitidamente tratteggiato nell'affrontare la questione del conflitto, ma credo che, per esaminare questa problematica, tornino utili proprio le due categorie che abbiamo in precedenza introdotto come motivi centrali all'interno dell'elaborazione del filosofo del dialogo: quelle di *limite* e di *socialità*. La proposta di Calogero si orienta verso un *confitto mie*, ponendosi il problema di come concretamente "regolare" il momento della conflittualità (da cui il prospettarsi di una compiuta architettura di Stato di diritto). L'idea che soggiace alla sua riflessione non è, dunque, quella di abolire la conflittualità⁵⁶, portato del riconoscimento delle differenze, ma di renderla *mie*: emerge, così, la possibilità di un «agonismo etico», idea, questa, che viene esposta puntualmente in una nota a *Giusnaturalismo ed etica moderna* di Pietro Piovani⁵⁷.

Calogero si pone il seguente interrogativo relativo alla questione della convivenza: «non più disciplinate dall'orientamento verso un'unica verità o ricerca, secondo quale *regola*, convivranno le molteplici esperienze individuali?». Convinzione di Calogero è che il convivere delle esperienze "al plurale" – religioni, filosofie, morali – dovrà in qualche modo regolarsi, o aspirare a regolarsi secondo una *norma*. La competizione stessa, per non ridursi al *bellum omnium contra omnes*, ha bisogno di una norma. Seguendo il ragionamento

55. Interessante, a questo riguardo, è la contrapposizione istituita da Claudio Novelli fra l'«ideologia italiana», basata sul conformismo, la soddisfazione degli interessi personali e di parte, l'obbedienza servile al potere costituito, su una scarsa educazione all'autogoverno e al senso del diritto, e il «paradigma identitario» proposto dal Pd'A, teso ad affermare l'impegno civile e politico, il rigore etico e la capacità di anteporre il bene pubblico alla coltizzazione esclusiva dei propri interessi privati (C. Novelli, *Il Partito d'Azione e gli italiani*, cit., pp. 19-22, 32). Su quest'idea *alternativa* della libertà cfr. P. Bagnoli, *La libertà «socialista liberale»*, in *Id., Carlo Rosselli. Il socialismo delle libertà*, Polistampa, Firenze, 2002, pp. 50-71.

56. Cfr. F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale*, cit., pp. 105-105, 134-135.

57. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, nuova edizione a cura di F. Tessitore, con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Liguori, Napoli, 2000. La nota di Calogero, *Pluralismo e agonismo*, si trova alle pp. 153-156 (essa è raccolta anche in *Quaderno laico*, Laterza, Bari, 1967, pp. 159-161).

sviluppato proprio da Piovani, la modernità rimanda ad una forma agonistica: «la vita come agone di personalità realizzanti se medesime attraverso una selezione rigorosa, la cui durezza è giudicata indispensabile, anzi benefica, vero e proprio impulso al contendere delle personali iniziative e, al tempo stesso, coltando di esse»⁵⁸. Ma nonostante ogni indispensabile «durezza», questa selezione non deve ridursi alla darwiniana «selezione naturale». Per cui, semplicemente, il più forte elimina il più debole. La regola dell'intendersi, dovrà dunque sempre *limitare* quanto risulterebbe dal mero esercizio della forza.

Nella prospettiva di Calogero, limitare il conflitto, rendere *etico* (cioè regolato) l'agonismo, significa prevenire che il più forte prevalga sul più debole, che «il pesce grosso mangi il pesce piccolo» e, dunque, riconoscere in qualche modo – almeno potenzialmente – l'universalità della sofferenza e fare tutto il possibile per ridurla (entro una visione per la quale anche il «pesce grosso» può divenire piccolo...). La regola laica dell'intendimento e del dialogo è la *normatività* che occorre ad una civiltà (e società) articolata e pluralistica, è il *limite* che, solo, consente l'avanzamento, il progresso⁵⁹.

Il contrasto, il conflitto, non può essere abolito, il problema è semmai come introdurre in un «mondo di contrasti» il più possibile di compatibilità. Anche logicamente – come si è visto con specifico riferimento al rapporto fra individuo e comunità – la parte viene prima del tutto, «il singolo viene prima della totalità» (se fosse altrimenti si genererebbe un'unità totalitaria, come la filosofia politica monistica di Gentile, o di Othmar Spann, presupponeva)⁶⁰. «Prima» ci sono i nostri mondi individuali, e poi, giorno per giorno e momento per momento, la costruzione della nostra *realtà comune*, cioè di ciò che nella nostra esperienza constatiamo coincidente, almeno fino a un certo segno, con il ricostruito contenuto dell'esperienza altrui. Attraverso il dialogo noi ricostruiamo il nostro mondo comune, che è poi, per ciò stesso, il mondo dei nostri conflitti d'interessi e di valori: e come solo il dialogo ci evita di considerare chi ci ostacola unicamente come una cosa che ci ostacola e di spingerlo a parte come una qualsiasi altra cosa, così esso ci conduce a comprendere gli interessi altrui ed a fare in modo che non solo nell'accertamento di questi interessi e valori – in potenziale e reale contrapposizione – ma anche nell'escogitazione dei modi meno iniqui per risolverne i *conflitti*, le preferenze altrui siano tenute nel massimo conto possibile.

Dialogo e ascolto: riemerge quindi la dimensione della *socialità* che rimanda ad un universo di *eguali*, ad una visione orizzontale, antigerarchica, delle

58. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., p. 147

59. Cfr. G. Calogero, *Pluralismo e agonismo*, cit., p. 155.

60. G. Calogero, *Individuo e comunità in un'opera di Karl Diehl*, cit., p. 107.

relazioni, in cui istanze repubblicane e istanze socialiste si intrecciano: nella «democrazia come colloquio», tutti possono “guardarsi dritto negli occhi”⁶¹, tutti devono poter esprimere le loro diverse idee, tutti devono avere la possibilità di farlo concretamente. Ascoltarsi, vedersi, relazionarsi (ovvero cooperare e configgere) sono azioni essenziali per la condizione umana che si danno entro la sfera pubblica, sociale, entro gli spazi della democrazia.

Quella prefigurata da Calogero non è, quindi, una società statica, pacificata, che ha già trovato la Regola, ma è una società in continua ricerca, in continuo movimento e sviluppo. Il conflitto non può e non deve essere eliminato, ma regolato e mitigato, e la dimensione della socialità contribuisce in maniera fondamentale a questa opera, difficile e costantemente precaria.

Conseguentemente, è in un’ottica prettamente giuridico-istituzionale, non esclusivamente etica, che si gioca il conflitto fra individui e gruppi, a livello anche sociale. La questione delle *regole del gioco*, su cui Calogero pose la sua attenzione insieme agli altri azionisti nella fase della Costituente (ma anche nel prosieguo della sua riflessione filosofico-istituzionale), richiama, ad un tempo, non solo la *fragilità* tipica delle relazioni umane e delle istituzioni chiamate a governarle, ma anche, arendtianamente⁶², le possibilità insite nell’agire umano in un contesto pubblico, vivificato dal pluralismo.

5. Approdi: i progressi generati da un’etica del limite

Calogero tra un’ideale di unità (derivante da un rigoroso monismo etico) e un’ideale di distinzione che lascia spazio ad un pluralismo generatore di soli conflitti, si esercita in quella che potremmo definire un’«arte della connessione» che si muove alla ricerca della *giusta* relazione: tra eguaglianza e libertà, tra diritti e doveri, tra coesistenza e competizione. Come risulta molto chiaro in un saggio della fine degli anni Cinquanta, *Pluralità delle culture e coesistenza umana*, il filo del ragionamento di Calogero è teso fra *unità* (condizione, mondo comune fatto di regole) e *pluralità* (tendenziale divisione, pluralismo degli interessi e di valori che si scontrano). Nei rapporti fra individui-in-società, così come nei rapporti fra culture, occorre andare alla ricerca di quan-

to si ha «in comune al di sotto di ogni differenza»⁶³. Il fondamento della regola della coesistenza – della democrazia – è il dovere di comprendere gli altri nelle loro differenze e, possiamo aggiungere, nelle loro possibili sofferenze.

Tale impostazione ha una precisa ricaduta sul piano della concezione dei diritti: i diritti dell’uomo e del cittadino derivano dal dovere di comprendere l’altro, derivano da una *relazione*. Torna qui la concezione della libertà: la libertà si ha *insieme* agli altri; come scriveva Francesco Saverio Merlino, «l’uomo isolato è il meno libero di tutti»⁶⁴. La libertà e i diritti di libertà (civili, politici, economici, sociali) si hanno *in società*, non fuori o contro di essa. Essi si fondano sul terreno della *relazionalità* e della *socialità*; e tuttavia, anzi proprio perciò, queste stesse dimensioni si pongono come *limite* all’esercizio dei diritti.

Alla chiusura nel guscio dell’esistenza particolare individualistica (riproposta oggi dalle visioni ultraliberiste)⁶⁵ o a quella della comunità aggressiva ed espansionistica (tipica delle diverse forme di autoritarismo e di fascismo), Calogero oppone *l’alternativa* del «protagonismo di un individuo capace di *apertura e relazionalità*». È questa la strada percorsa negli stessi anni, seppure a partire da presupposti differenziati, da Aldo Capitini: anch’egli propone un individuo che tesse rapporti, un «individuo aperto promotore instancabile di socialità intorno a sé»⁶⁶. La socialità si fonda su di un atto morale, su un porsi, termine non di constatazione, ma di azione»⁶⁷.

Rinchudersi in sé egoisticamente significa trascurare il mondo degli umani contrasti, disertare il terreno della convivenza civile (della *res publica*); in tal modo la legge viene lasciata in balia delle “volontà di potenza”, preoccupate di fare di essa più un’arma di dominio che d’affinarla come strumento di educazione morale⁶⁸. Seguendo *l’alternativa* di Calogero, all’immagine per la quale

63. G. Calogero, *Pluralità delle culture e coesistenza umana*, in Id., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 388.

64. F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, Treves, Milano, 1897.

65. Esse avanzano la richiesta radicale di un diritto all’“autodeterminazione che può anche spingersi fino alla richiesta di un “diritto di recinzione”. Ciò che si vorrebbe veder riconosciuta è la possibilità per chiunque di tirarsi fuori dal territorio *pubblico* e *condiviso*, di isolarsi dalla comunità di vicinato o dalla città stessa – oltre che, ovviamente, dalle istituzioni statali – presente come un costante pericolo: un pericolo per la *propria* libertà, pensata unicamente nella dimensione dell’io. Riprendo qui le puntuali osservazioni sviluppate da G. Bonaiti, *Prigionieri del passaggio. Identità di confine e conflitto politico*, in F. Cerutti, D. D’Andrea (a cura di), *Identità e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 117-118.

66. A. Capitini, *L’unità del mondo e le sue giustificazioni interiori*, in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino, 1950, p. 64. Sulla figura e il pensiero di Aldo Capitini si veda, da ultimo, P. Polito, *L’eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta, 2001.

67. A. Capitini, *A proposito de “La scuola dell’uomo”*, “Civiltà moderna”, 2/3, 1940, p. 8.

68. Cfr. G. Calogero, *Etica, Giuridica, Politica*, cit., p. 270.

l'esperienza giuridica si riduce all'economica rivendicazione del diritto proprio (un'immagine *propriitaria* del diritto) si sostituisce l'immagine per cui essa invece si presenta come garanzia e promozione del diritto altrui e come tale, anche – non solo – del proprio (immagine *relazionale* del diritto).

Il liberalsocialismo di Calogero attinge, così, ad una fonte metapolitica che rimanda ad una precisa antropologia e ad una peculiare idea della libertà: un soggetto irriducibile a qualsiasi assorbente entità collettiva, esaltato nella sua *concreta* individualità, teso a valorizzare gli altri come "persone" (kantianamente come fini e non come mezzi), non semplicemente come individui-atomi⁶⁹; una libertà fondata sulla *relazione* e quindi rivalizzata dal suo intimo nesso con la *giustizia* (intesa come forza espansiva e, allo stesso tempo, limitatrice, in quanti spazio delle regole), ovvero con un' *eguaglianza* sul cui ceppo illuministico vengono innestati i tralci delle tradizioni repubblicana e socialista, intese a partire, innanzitutto, dalla loro profonda istanza etica e morale.

Nella prospettiva tratteggiata da Calogero, le architetture della convivenza (le regole, lo Stato di diritto – liberale, democratico, sociale) sono incardinate nel principio (*valore*) della *socialità* e rimandano ad un'idea di cittadinanza che coniuga in sé, incrociandole, le tradizioni del repubblicanesimo, della democrazia, del liberalismo e del socialismo, prefigurando le istituzioni di uno Stato liberalsocialista e una peculiare idea di cittadinanza sociale. Le architetture sono quelle di una città aperta, ricca di *spazi pubblici*, non quelle di una città chiusa che assume, sempre di più, le forme di un insieme di caserme e di prigioni. Una città che assume come fine ultimo, assolutamente prioritario, la persona, il suo sviluppo, la sua creatività.

È significativo che, per attuare un credo politico *progressivo*, per approdare a questi obiettivi, e, dunque, a migliori assetti, Calogero si appoggi ad una grammatica del limite, che limita l'io in direzione degli altri, i diritti con i doveri, il conflitto tra molteplici soggetti con la costruzione di spazi pubblici condivisi. Il lessico di Calogero, in costante tensione, come è stata del resto la sua stessa esistenza, pare muoversi, allora, entro un fecondo paradosso: avanzare, migliorare, progredire, "prendendo sul serio" l'idea del limite. È una sfida, mi pare, che abbiamo di fronte ai *nostri* occhi, all'altezza del *nostro* presente.

Imparare una grammatica necessaria senz'altro di *maestri*, di impegno e umiltà, e richiede, certo, anche sofferenza, tanto più se è una grammatica come quella di Calogero che si pone l'ambizioso obiettivo di "coltivare l'umanità", preservandone la fragilità. Lo sforzo costruttivo non può fare a meno dello spe-

rimentalismo: coltivare l'umanità significa *currare*, oltre alla propria area di esistenza, anche il giardino pubblico delle esistenze al plurale⁷⁰: qui ci si educa alla relazione, alla socialità, a costruire e rispettare regole, al senso – profondo – del limite; in esso di educiamo, per riprendere un'immagine che ben si attaglia al "sistema aperto" di Calogero, ad uscire «dalle cornici di cui siamo parte» per aprirci agli altri mondi possibili⁷¹.

69. In questa prospettiva si inserisce anche la riflessione, riconducibile ad un orizzonte liberalsocialista, di Martha Nussbaum: cfr., a titolo esemplificativo, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Diabasis, Reggio Emilia, 2003.

70. Analoghe immagini si ritrovano in un altro autore che ha coniugato in maniera feconda l'idea della democrazia con quella del limite: Cornelius Castoriadis. Egli afferma che «la democrazia è il regime dell'auto-limitazione» (C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari, 1998, p. 215).

71. M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.