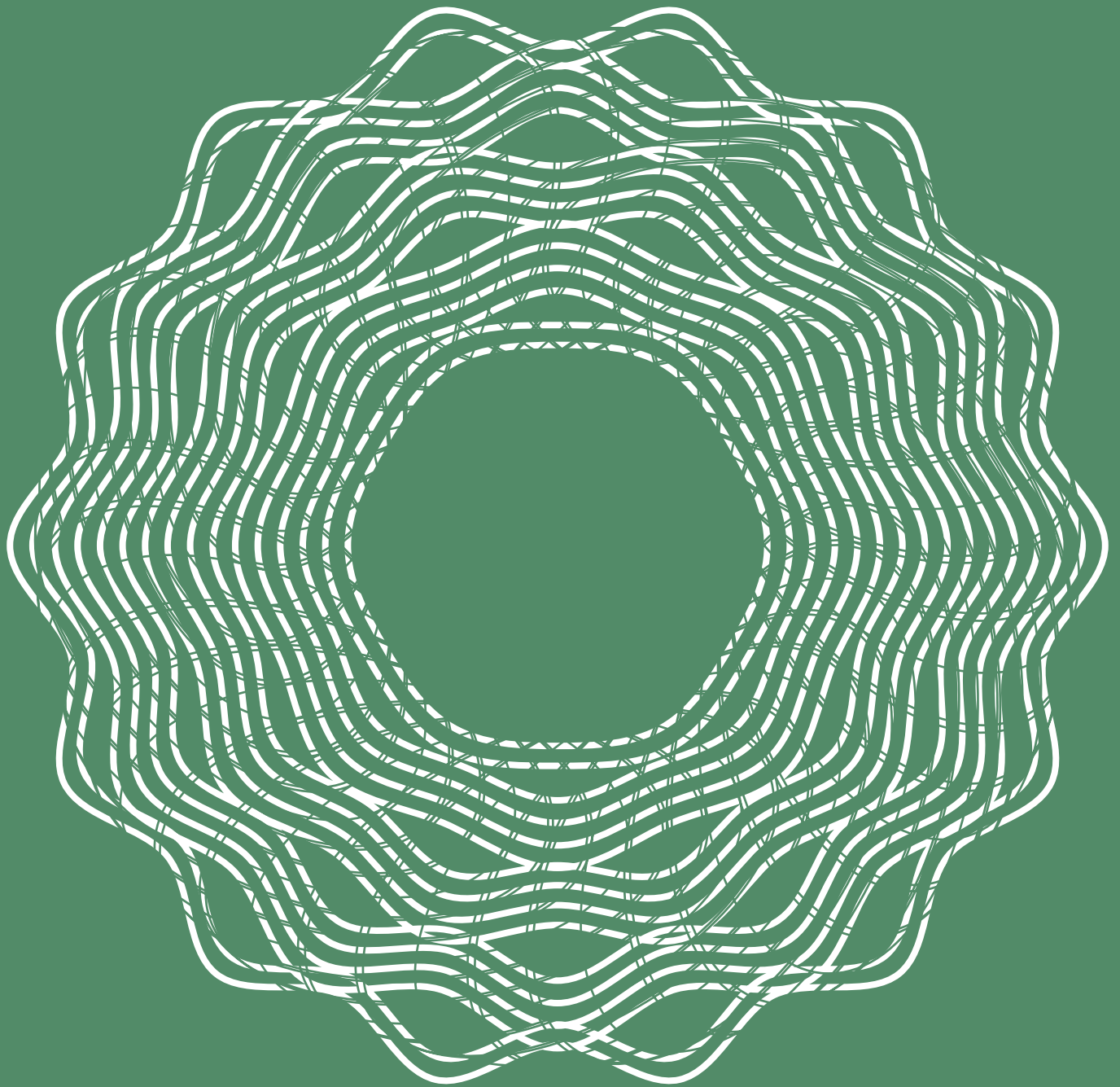


Philosophy
Kitchen #8

Anno 5
Marzo 2018
ISSN: 2385-1945



Liberalismi eretici.
La “civile filosofia” dei liberali italiani

Philosophy
Kitchen #8

Anno 5
Marzo 2018
ISSN: 2385-1945



Liberalismi eretici.
La “civile filosofia” dei liberali italiani

Liberalismi eretici.

La “civile filosofia” dei liberali italiani

EDITORIALE

4

Introduzione

Giovanni Leghissa,
Alberto Giustiniano

I. LA VIA ITALIANA AL LIBERALISMO

8

Sul liberalismo politico e la giustizia come equità

Salvatore Veca

24

***Italian Style.* La cifra del realismo politico**

Pier Paolo Portinaro

II. STORIA DELLA RIVOLUZIONE LIBERALE

37

Nel nome della rivoluzione liberale. Da Gobetti a Bobbio

Michele Lasala

49

Etica, politica, socialismo. Un capitolo del caso italiano

Massimo Ferrari

61

I liberisti nella cultura politica italiana

Raimondo Cubeddu

III. LIBERALI ED ERETICI

96

Giuseppe Ferrari. Un pensatore eterodosso del nostro risorgimento

Giulio Panizza

102

Ernesto Buonaiuti tra liberalismo modernista e socialismo cristiano

Achille Zarlenga

114

Luigi Einaudi. Un economista e un liberale a Torino

Giandomenica Becchio

125

Nicola Matteucci. Un liberale eretico

Giovanni Giorgini

II. STORIA DELLA RIVOLUZIONE LIBERALE

37

**Nel nome della
rivoluzione liberale.
Da Gobetti a Bobbio**
Michele Lasala

49

**Etica, politica,
socialismo.
Un capitolo
del caso italiano**
Massimo Ferrari

61

**I liberisti nella cultura
politica italiana**
Raimondo Cubeddu

Nel nome della rivoluzione liberale Da Gobetti a Bobbio Michele Lasala

This article is a brief overview on Italian liberalism from Gobetti to Bobbio and, in particular, it offers a view about the difference between the Benedetto Croce's liberalism and the "heretic" liberalisms, such as "Socialismo liberale" of Rosselli, "Liberal-socialismo" of Aldo Capitini and Guido Calogero, or liberal thought of Piero Gobetti, Guido De Ruggiero, Luigi Einaudi, Carlo Antoni, Norberto Bobbio. Heretic liberalisms made a concept of "social justice" in opposition to Croce's «religion of Freedom».

Gobetti developed the concept of "liberal revolution" starting from the experience of factory workers, but his thoughts were collected by other authors to counter Croce's historicism. Croce's philosophy was too abstract and it was not adequate to solve concrete problems, including the question of social justice. The problem of freedom, as human and not divine thing, has been at the center of the philosophical and political debates of the first half of the twentieth century. Rosselli and Calogero are combining freedom with justice and they gave dignity to men. De Ruggiero wants to change reality with a conscious use of the freedom of the individual. Capitini speaks of "nonviolence" and rejects the idealist Will, while Einaudi believes in "private property". Bobbio, in opposition to Croce's Spirit, believes in democracy, because it is the space in which man expresses his individual choices.

Some of these authors have been part of the Partito d'Azione and they fought hard against fascism.

LIBERALISM

DEMOCRACY

JUSTICE

SOCIALISM

FREEDOM

Ma gli uccelli, si sa, si contentano di poco e non negano la loro gioia a nessuno.

Tommaso Fiore, *Lettere meridionali*.

I. Croce e i liberalismi eretici

La storia politica italiana della prima metà del Novecento e la coeva riflessione filosofica nostrana sembrano legate indissolubilmente da un comune destino. Esse non procedono parallelamente lungo due binari distinti, ma, al contrario, si compenetrano vicendevolmente sino a diventare, in taluni casi, addirittura una cosa sola. Da Giolitti al fenomeno deteriore del mussolinismo, dalla Prima guerra mondiale sino alla nascita della Repubblica, e poi ancora per una breve ma consistente stagione dell'Italia repubblicana, filosofia e politica non solo hanno dialogato animatamente fra loro, ma hanno insieme condiviso e assorbito le inquietudini e le speranze di una nazione attraversata da profonde crisi economiche e da violente lotte civili. Non è un caso se alcuni dei politici italiani di quegli anni abbiano sviluppato delle riflessioni filosofiche di notevole importanza, così come non è un caso se i nostri maggiori filosofi primonovecenteschi siano stati essi stessi dei politici militanti: dalla cattedra di un dicastero alla segreteria di un partito, dalla redazione di un giornale alla cella di una prigionia. In un modo o nell'altro, la filosofia non ha potuto che farsi *politica*, così come la politica, di rimando, non ha potuto che farsi pura *ideologia*.

In un clima come questo è facile immaginare come le scelte politiche di alcuni dei nostri filosofi siano state fortemente condizionate dai loro stessi pensieri, ne è dimostrazione l'esperienza umana di Benedetto Croce, il cui storicismo assoluto molto incise sulla sua visione politica e sul suo Partito Liberale, sino a suscitare diverse e molteplici critiche anche e soprattutto da parte di quanti avevano gravitato intorno alla sua figura, illudendosi di trovare in essa un ideale di libertà che favorisse lo sviluppo e la crescita morale dell'uomo. Ma la libertà sbandierata da Croce presto si rivelò come cosa troppo astratta perché potesse parlare la lingua degli uomini, e il suo pensiero liberale fu immediatamente avversato, sia dal punto di vista strettamente filosofico e sia da quello economico-politico.

I primi pensatori che vi si opposero con libertà *umana* e non spirituale furono Guido De Ruggiero e Carlo Rosselli, poi seguirono Guido Calogero e Aldo Capitini con il loro liberalsocialismo, e successivamente Norberto Bobbio con la sua idea di democrazia; mentre sul versante più strettamente economico a manifestare serie perplessità circa l'anomalo "liberismo" che nasceva dal liberalismo crociano furono Luigi Einaudi e Carlo Antoni. Ma già Piero Gobetti, mente sottile e attento osservatore della realtà postrisorgimentale di un paese pieno di apparenti contraddizioni, andava sviluppando negli anni Venti una concezione del liberalismo che fosse soprattutto azione e lotta politica, prima ancora che dottrina o semplice idea, e infatti la sua libertà andava interpretata in «termini di personalità collettiva dei grandi gruppi sociali e della gara non più tra individui ma tra gruppi» (Gramsci 2014, p. 1353). Gobetti non a caso bollò, in una lettera indirizzata alla sua futura moglie Ada Prospero, come un «fatto eroico» l'occupazione delle fabbriche da parte dei lavoratori nel 1920 a Torino durante il cosiddetto "biennio rosso".

La «religione della libertà» propugnata da Croce risultava infatti agli occhi di questi pensatori inadeguata a rispondere alla richiesta di cambiamento, ma soprattutto risultava essere cieca davanti ai problemi concreti che l'Italia

doveva risolvere per sollevarsi dalla miseria e innalzarsi a grande potenza europea. Non favoriva nessuna rivoluzione. Non era in grado di risvegliare nelle coscienze lo spirito di iniziativa e neppure riusciva a infuocare gli animi di un principio come quello di giustizia. «C'era nel liberalismo del Croce», scrisse De Ruggiero su *La Nuova Europa* nel 1945, «qualcosa di generico e indifferenziato da un punto di vista strettamente politico; ma questa manchevolezza era allora un vantaggio, perché giovava a riunire insieme, in un fronte compatto, tutti gli amici della libertà da qualunque parte accorressero» (p. 21). Ed è per questo che bisognava cambiare direzione e imboccare la strada di un liberalismo nuovo che ponesse attenzione alla dignità del singolo e che non trascurasse la lotta di classe quale strumento indispensabile per lo sviluppo della civiltà. Un liberalismo diverso, dunque, tanto rivoluzionario quanto *eretico*.

È su questo particolare liberalismo che focalizzeremo l'attenzione lungo il nostro itinerario. Cercheremo pertanto, per quanto ci sarà possibile, di ricostruirne, attraverso le vicende più significative che lo hanno contrassegnato e attraversato, la storia e la dottrina. Tutto questo senza trascurare il rapporto conflittuale che esso ha intrattenuto con il liberalismo crociano, indispensabile elemento per cogliere lo spirito che lo ha animato e alimentato durante tutta la sua avventura primonovecentesca, nello spazio comune della politica e della filosofia.

II. Anni inquieti: dalla Prima guerra mondiale al delitto Matteotti

Dopo il periodo di pace giolittiana, durato dieci anni, i venti di guerra spazzarono via ogni possibile equilibrio dell'assetto politico e civile della nazione. E l'Italia, davanti alla provocazione di un imminente conflitto mondiale, fu colta impreparata. La guerra arrestò il processo di ordinaria amministrazione cui Giolitti aveva abituato gli italiani e «segnò per i contadini del Mezzogiorno la prima prova di vita unitaria; il sacrificio fu tanto più eroico quanto più parve umile ed anonimo» (Gobetti 1998, p. 76).

La Prima guerra mondiale rappresentò infatti un vero e proprio punto di svolta in quel processo di rinnovamento morale che oramai da tempo era stato attuato nel paese. Si voleva con esso superare il declino e la degenerazione cui erano incorsi sia il vecchio socialismo e sia il vecchio liberalismo. La guerra e il fascismo scatenarono un grande dibattito nella nazione, e proprio su tali questioni il rapporto tra Croce e Gentile subì una insanabile frattura che arrivò a cambiare «profondamente il rapporto della filosofia con la società italiana» (Viano 2006, p. 28). Gentile diventò in seguito sempre più il filosofo ufficiale del fascismo e cercò di rinnovare dal punto di vista morale la nazione dall'alto attraverso una serie di riforme, mentre Croce diventò il filosofo più importante nella battaglia antifascista, combattendo non già con la polvere da sparo, ma con la cultura, col pensiero e con le idee; e il suo pensiero liberale, che proprio in questi anni andava formandosi, trovò una prima chiarificazione nel 1925 nell'articolo *Liberalismo*, dove il filosofo dell'*Aesthetica in nuce* arrivava a sostenere che «lo 'Stato nazionale' che esso [il reazionismo] si vanta di aver sostituito allo 'Stato liberale', non è altro che lo Stato liberale stesso, governato e talvolta violentato da un partito politico. E laddove il liberalismo va incontro all'avvenire, l'autoritarismo porta impresso, in ogni suo atto, il carattere del transitorio» (pp. 287-288). Era già chiarito qui lo spirito del liberalismo crociano, il quale non poteva in alcun modo essere confuso con nessuna forma o istituzione politica, perché semmai tali forme e tali

istituzioni erano già sue manifestazioni contingenti. Il liberalismo era qualcosa di trascendente la vita politica stessa e il Partito Liberale poi immaginato da Croce più in là negli anni era da considerarsi un vero e proprio «prepartito». Anzi addirittura, in un saggio del 1912, pubblicato su *L'Unità* di Salvemini dal titolo *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, Croce aveva affermato che i partiti politici, più che veri corpi organizzativi, sono paragonabili a «generi letterari», a pure etichette astratte, a degli schemi nati per classificare delle tendenze ideali. Concezione che nasceva dalla distinzione, che era allo stesso tempo sintesi, tipica nel grande filosofo storicista, tra forma e sostanza, tra particolare e universale. Un'idea di partito che in seguito avrebbe trovato inequivocabilmente in Gobetti un fermo oppositore.

Gobetti rifletteva in un clima, come era quello della Torino negli anni del dopoguerra, di animata discussione filosofica, e lo faceva contemporaneamente al martire Gramsci. Nell'ambiente torinese venivano infatti sviluppate nuove interpretazioni del socialismo e dello stesso liberalismo su sollecitazione dei moti operai e dello stalinismo, che rappresentavano un segno della «trasformazione del paese in una società industriale moderna» (Viano 2006, p.29).

In modo particolare Gobetti e Gramsci criticavano aspramente la deteiorazione politica del liberalismo parlamentare e del riformismo socialista, e lo facevano un po' richiamandosi ai liberali classici come Einaudi e Salvemini e un po' attraverso la filosofia neoidealista di stampo gentiliano-crociano. A tale situazione di corruzione politica occorreva dunque opporre «energie nuove», espressione con la quale Gobetti chiamò non a caso la sua prima rivista. Era nelle esperienze operaie che Gobetti vedeva queste nuove energie, il mezzo attraverso il quale era possibile riprendere il cammino interrotto del Risorgimento. Era dai moti operai e dalle occupazioni di fabbrica che poteva nascere, in sostanza, una vera «rivoluzione liberale». Per questa ragione era in errore Croce – sempre in quel saggio del '12 – a considerare la lotta di classe un concetto assurdo sul piano logico e «pernicioso» sul piano pratico perché distruttivo della unità sociale; secondo Gobetti, al contrario, «la praxis ci addita ogni giorno in seno all'unità sociale il formarsi di classi distinte che, per legge naturale, si ipostatizzano, si associano, combattono per interessi presenti e idealità future» (Gobetti 1998, p. 76). Ma sbagliava anche Gentile a ritenere che la politica liberale dovesse essere fatta dall'alto, confondendo egli il liberalismo con l'arte di governo. L'interpretazione e la giustificazione che il filosofo attualista dava del suo particolare liberalismo coincidevano «con la morale della tirannide», con la conseguenza che il problema della libertà veniva in qualche modo «dimenticato, per un artificio dialettico, nella preoccupazione, coltivata da tutti i despoti, dell'autorità» (p. 91).

Individuando Gobetti nella classe sociale dei lavoratori il soggetto storico liberale, dimostrava di essere in qualche modo uno storicista, ma il suo storicismo si discostava da quello prettamente crociano. Pur vicino a Croce nel rifiutare le soluzioni offerte dall'egualitarismo, Gobetti sviluppò un realismo del tutto singolare: se la realtà gobettiana trovava la sua ragion d'essere nel conflitto sociale, la realtà crociana non era altro che l'inveramento più evidente dello Spirito (Postorino 2017). E se inoltre Gobetti credeva a un «dover essere» verso cui i gruppi sociali dovevano energicamente tendere per migliorarsi e per creare un «ordine nuovo», Croce vedeva hegelianamente soltanto nella Libertà dello spirito l'unica realtà possibile e l'unica ragione dell'accadimento storico. Nello storicismo crociano, il singolo o il particolare non erano altro che «pseudoconcetti», delle non-libertà che comparivano e scomparivano nel fiume provvidenzialistico

della Libertà. E il suo liberalismo aveva dunque il sapore di una vera e propria «religione».

In questi anni, in verità, Croce andava sviluppando un realismo politico ispirato alla lezione di Machiavelli e di Marx e che richiamava la *Realpolitik*, vedendo egli negli stati dei «magnifici animali» e escludendo dall'azione politica ogni richiamo all'etica, perché il concetto intorno a cui e su cui doveva ruotare la sfera del politico era non il bene ma l'*utile* (Mustè 2016, pp. 396-403). Azione politica e azione utile infatti per Croce erano da considerarsi come due concetti «coestensivi» (1924, p. 130), sicché l'attività politica veniva risucchiata nella sfera dell'economia.

Ma questa prima concezione del realismo, e del liberalismo che ne seguiva, andò in crisi non appena Croce si rese conto della ferocia del fascismo e della catastrofe verso cui stava andando incontro l'intera Europa (Mustè 2016). Nel 1922 – lo stesso anno in cui veniva fondato il Partito Liberale Italiano da Emilio Borzino – il fascismo saliva al potere e l'Italia cominciava a cambiar volto, ma fu nel 1924 che si ebbe una svolta decisiva, non solo dal punto di vista politico ma anche dal punto di vista filosofico, quando il malgoverno mussoliniano e la corruzione parlamentare, emersa chiaramente dai brogli elettorali dell'aprile di quell'anno, sfociarono brutalmente nel delitto di Giacomo Matteotti, reo di aver denunciato apertamente il malcostume istituzionale.

III. Azione e rivoluzione

Con la salita al potere del fascismo, il liberalismo italiano capì di aver perduto vigore. Perduto era lo spirito dell'età giolittiana, da Croce tanto celebrata, e con essa la modernizzazione industriale, così come il dialogo con le forze popolari che vedevano nel socialismo di Turati un punto di riferimento. Si era perso quel moderatismo che rendeva inconciliabile il pensiero liberale con gli estremismi della destra e della sinistra, e che avrebbe potuto coniugare l'autorità dello Stato con i bisogni dell'ordine sociale. Il problema circa la natura del liberalismo negli anni Venti sollevò diversi dibattiti e le voci che si levarono furono quelle che andavano da Albertini ad Amendola, e in questo clima trovò spazio anche la polemica tra Croce e Einaudi intorno alla differenza tra liberalismo e liberismo (Jannazzo 2003). Sul liberalismo si interrogavano anche Gobetti, Salvatorelli e De Ruggiero.

De Ruggiero cercava di difendere un liberalismo più aderente alle cose, alla vita, e in questo si discostava dal pensiero crociano. Tale attenzione alla realtà mondana gli proveniva dall'esperienza che egli aveva fatto a contatto diretto con la realtà politica anglosassone; per questo intendeva la libertà come qualcosa di rivoluzionario. Davanti alla minaccia dei totalitarismi, rossi o neri che fosse, un liberalismo come quello crociano non andava bene: occorreva reagire, e la filosofia doveva diventare *azione*. Evidente il richiamo a Blondel. Questa operazione portava così la mente di De Ruggiero ad attribuire alla politica una funzione squisitamente pedagogica perché educasse l'individuo a comprendere l'importanza di un *valore* assoluto come la libertà. E l'importanza di questo valore si poteva capire meglio proprio durante il fascismo, che nonostante tutto non era stato in grado di spegnerne la «fiamma» (De Ruggiero 1922).

Non va dimenticato però che De Ruggiero fu un interventista e addirittura partecipò al primo conflitto mondiale, ma egli allora era mosso più che altro dal fuoco dell'attualismo, che però presto si spense con l'avvento del fascismo. Fu durante la guerra comunque che il filosofo, probabilmente, si convinse della

natura rivoluzionaria dell'azione. Tuttavia non poteva accettare la barbarie totalitaria, perché essa era il prodotto della assenza di valori e piuttosto che offrire la speranza di un nuovo inizio, educava alla morte. Tutte queste riflessioni ed esperienze furono poi raccolte da De Ruggiero e diventarono linfa vitale per la sua magistrale *Storia del liberalismo europeo* del 1925. Un'opera che fu salutata positivamente da diversi intellettuali, tra i quali compariva lo stesso Croce. Ma anche Salvatorelli espresse giudizi lusinghieri, scorgendo nella *Storia* la prospettiva di una possibile conciliazione tra democrazia liberale e socialdemocrazia; e accostandola alla politica della Unione Nazionale di Amendola.

In questi anni il filosofo napoletano andava concentrando la sua attenzione sul valore del singolo, e quando parlava di libertà lo faceva in riferimento a quella concreta che anima le azioni e le scelte dell'uomo nella sua dimensione individuale. Per questo «Il suo liberalismo politico [...] diverge dalla visione religiosa di Croce, preoccupata ad enfatizzare la trama gnoseologica del concetto puro e a ridurre gli altri concetti, quelli empirici, a un ruolo matematico» (Postorino 2017, p. 129). Il liberalismo deruggieriano doveva farsi «positivo» per far sì che l'uomo si emancipasse dalla legge della natura e sprigionasse tutta la sua forza vitale.

Intanto Croce andava scrivendo opere veramente significative in cui si interrogava sulla situazione politica attuale, riconoscendo i fallimenti oggettivi del liberalismo, incapace di rigenerarsi e affrontare la delicata situazione del presente, soprattutto davanti al comunismo e al socialismo, così come davanti alla minaccia del fascismo. Croce arrivava a individuare l'inizio della decadenza dell'idea liberale nel 1870, nel momento in cui cioè la politica europea cambiava indirizzo dopo che l'Italia completava la sua unità nazionale con l'annessione di Roma. L'errore di fondo del vecchio liberalismo, osservava Croce, sarebbe stato quello di aver conferito alla libertà sempre nuove e diverse definizioni sulla base delle istituzioni politiche che di volta in volta avrebbero dovuto incarnarla, andando così a perdere il suo senso sovrasensibile. Nascevano perciò lavori come il già citato *Liberalismo* nel '25, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* nel 1928, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* nel 1932. In quest'ultima, in particolare, Croce parlava di una «religione della libertà», intendendo con ciò ribadire l'aspetto spirituale, provvidenzialistico e sovrastrutturale della libertà, quale sostanza e motore del divenire storico. Anzi essa era la realtà nel suo stesso accadimento e nella sua capacità di superarsi di quando in quando. E in questa logica, ogni dato mondano non poteva che essere visto come puro accidente, “pseudoconcetto”, il particolare che in qualche modo rivelava e nascondeva l'universale. I partiti politici quindi non avrebbero dovuto definire la libertà, ma, al contrario, si sarebbero dovuti lasciare attraversare da essa per poi esprimerla con l'azione e promuoverla, nel disegno di una vitale armonia con il Tutto. Il liberalismo non poteva quindi in nessun modo diventare una vera e propria dottrina politica, giacché esso era una «concezione *metapolitica*», coincidendo con una idea totalizzante del mondo. Quindi non poteva collocarsi sullo stesso piano di nessuna dottrina democratica, socialista o liberista che fosse, e neppure su quello dell'autoritarismo.

Conseguentemente veniva a crearsi una separazione concettuale tra liberalismo e *liberismo* – termine, quest'ultimo, col quale Croce designava la variante tecnica del liberalismo stesso – che non lasciò però indifferente Einaudi. Einaudi infatti rifiutava pragmaticamente l'idea di una libertà piovuta dall'alto e che fosse l'unica energia in grado di stabilire le sorti degli uomini e indirizzarne l'economia; egli difendeva, al contrario, una libertà intesa come garanzia di poter fare scelte autonome, individuali, scevre di ogni possibile condizionamento

spirituale. Una posizione che orientava l'economista torinese a difendere con convinzione la proprietà privata e, sulla base di questa, a sposare la tesi della libertà di mercato. «Non può esistere», sosteneva Einaudi, «libertà dello spirito, libertà del pensiero, dove esiste e deve esistere una sola volontà, un solo credo, una sola ideologia. [...] La libertà del pensare è dunque connessa necessariamente con una certa dose di liberismo economico [...]. La concezione storica del liberismo economico dice che la libertà non è capace di vivere in una società economica nella quale non esista una varia e ricca fioritura di vite umane vive per virtù propria, indipendenti le une dalle altre, non serve di un'unica volontà» (2011, pp. 67-8).

Lo scriveva nel '31, mentre Croce a Parigi in casa Rosselli andava discutendo di politica, ponendo ancora una volta, il filosofo neoidealista, l'accento sul valore religioso della libertà, e ribadendo che essa non poteva in alcun modo abbassarsi e confondersi con altro. Cosa che lo portava inevitabilmente a scontrarsi con lo spirito rivoluzionario di "Giustizia e Libertà", il movimento clandestino antifascista fondato dallo stesso Rosselli e poi confluito nella filosofia del Partito d'Azione (Postorino 2017). Un Partito che sarebbe nato più tardi nel nome della rivoluzione civile e liberale.

IV. Libertà e giustizia: i principi della discordia

Il movimento di "Giustizia e Libertà" era stato formato a Parigi nell'agosto del 1929, qualche mese dopo la stipulazione dei Patti Lateranensi tra lo Stato della Chiesa e il Regno d'Italia. Al suo interno comparivano, tra le altre, figure come Lussu, Tarchiani, Nitti, Bauer, Rossi, Cianca, Fancello; ma fondamentale era il ruolo giocato da Carlo Rosselli, cui era maggiormente legato il socialismo liberale, lo strumento del tutto nuovo col quale si intendeva polverizzare il fascismo e che nasceva dalla fusione di molteplici valori che andavano dalla libertà al solidarismo sociale, e poi da questo alla democrazia. Nasceva grazie alla fusione di classe intellettuale e masse lavoratrici. Rosselli però guardava all'Inghilterra e alla tradizione liberale che là era andata consolidandosi in virtù di menti sofisticate come quelle di un Mill o di un Green, o ancora di un Hobhouse o di un Ritchie, nell'atmosfera del *New liberalism*. Era questa la fonte d'ispirazione, ma l'Italia era ben altra cosa, e un liberalismo come quello pensato da Rosselli avrebbe certo fatto fatica ad affermarsi. E infatti fu contrastato da Croce così come da Einaudi, dal socialismo così come dal comunismo di matrice marxista. Ma nel 1930 fu comunque pubblicato *Socialismo liberale*, l'opera di Rosselli che in qualche modo rappresentava il manifesto del movimento clandestino e che segnò un solco profondo nell'arena dei dibattiti politici e filosofici di allora.

Bersaglio polemico dell'autore era il marxismo nel suo aspetto economicistico, perché esso avrebbe esaurito la sua funzione di dotare le classi oppresse di quella coscienza indispensabile per contrastare il capitalismo oppressore. In alternativa al marxismo veniva perciò offerto un novello socialismo che – scriveva Rosselli – non voleva essere il proletariato al potere, ma lo sforzo progressivo di dare a tutti gli uomini una eguale possibilità di vivere l'esistenza nel modo più dignitoso. Pertanto bisognava diffondere tra gli uomini il senso della giustizia e il senso della libertà. In quest'ottica, socialismo e liberalismo sarebbero stati considerati non più opposti fra loro, ma complementari, dal momento che il primo sarebbe dovuto essere «la forza ideale ispiratrice» e il secondo «la forza pratica realizzatrice» (Rosselli 2009).

Il socialismo – spiegava Rosselli già nel '29 su *La Rivoluzione Liberale* di Gobetti – non poteva essere considerato come una imposizione, ma come una vera *autoconquista*, quale espressione naturale del moto operaio, delle esperienze delle leghe così come delle cooperative e delle istituzioni culturali

Perché il socialismo avesse attuazione e si realizzasse, sarebbe stato necessario che l'individuo, anzi gli individui acquistassero una cultura liberale e che il proletariato fosse pronto anche a reagire davanti a eventuali fenomeni di autoritarismo o repressione ricorrendo a una «sacrosanta e liberalissima violenza». Il liberalismo non consisteva «in un assieme statico di principi e di norme. Esso è da considerarsi invece in continuo divenire, in via di perpetuo rinnovamento e di perenne superamento delle posizioni già acquisite. Il contenuto concreto del liberalismo muta nel tempo; quel che è fondamentale è lo spirito, la funzione immortale, l'elemento dinamico e progressista insito in esso» (1929, pp. 114-116).

Sulla stessa linea d'onda si muoveva il pensiero di Calogero, perché egli affermava che il liberale “puro” è un liberale a metà, così come il socialista “puro” è da considerarsi un socialista “insufficiente”. Il liberale doveva essere *anche* socialista, e viceversa, dal momento che il concetto di *libertà* non poteva in alcun modo esser scisso da quello di *giustizia*. Affine al pensiero di Rosselli era ancora l'idea che la socializzazione totale non fosse il prerequisito necessario del socialismo, perché – pensava Calogero – tale socializzazione avrebbe comportato come diretta conseguenza un fenomeno come il dispotismo burocratico. Occorreva semmai, per arginare questo pericolo, attuare un sistema di economia mista, che fosse cioè in parte privato e in parte pubblico. Questo sistema avrebbe garantito la giusta distribuzione dei beni (Salvadori 1999).

Tutte idee sulle quali Calogero meditava e grazie alle quali poté scrivere nel 1939, assieme a Wolf Giusti, Giacinto Cardona e Paolo Bufalini, e poi successivamente con Capitini e Delle Piane, il *Manifesto del liberalsocialismo*. Fu proprio in quel momento, mentre si apriva il secondo conflitto mondiale, che il pensiero politico di Calogero trovava una qualche strutturazione, e fu sempre in quella occasione che il principio di giustizia e il principio di libertà si fusero in un unico ideale. Nel *Manifesto*, si proponeva uno Stato che non fosse chiuso in se stesso, ma che al contrario si aprisse all'Europa guardando ai paesi in cui l'esperienza democratica e liberale era stata particolarmente incisiva. Ma Calogero arrivava a proporre, nell'architettura di quel programma, anche l'istituzione di una Corte Costituzionale, da affiancarsi ai tre poteri, che avrebbe avuto il compito di controllare non solo i partiti ma anche la stampa, la radio e la scuola. Le riforme sociali dovevano nascere dalla democrazia e dalla libertà. Perché tutto questo fosse possibile, però, era necessario – come in Rosselli – educare i cittadini, far sì che loro sviluppassero un vero e proprio senso critico. Da qui l'importanza dell'associazionismo (Ghiringhelli 2007).

Furiosa fu la reazione di Croce davanti a questa palese eresia, perché era fuori da ogni logica mettere assieme due principi tanto dissimili fra loro come quelli appunto di “giustizia” e “libertà”. Le risposte e le reazioni di Croce davanti alla diffusione del liberalsocialismo calogeriano non si fecero attendere e nel giro di qualche anno il filosofo storicista diffuse le sue *Note a un programma politico*, dove addirittura sosteneva che l'attuazione di un tale programma poteva realizzarsi soltanto con la forza, «con la dittatura, con la milizia rossa ecc., cioè con un rinnovato fascismo». Non soltanto sul piano politico Croce evidenziava contraddizioni in quel *Manifesto*, ma anche e soprattutto sul piano dottrinale, filosofico,

o se vogliamo *logico*, perché Calogero univa due principi che in verità dovevano essere pensati come due concetti *distinti*, perché se fusi fra loro avrebbero dato vita a un «ircocervo».

«Non posso accettare», scriveva Croce in un articolo apparso su *La Critica*, «quei due concetti così come si suol presentarli e raccomandarli uniti, quasi si pongano sulla tavola e si offrano, l'una accanto all'altra, due noci. I concetti non stanno tra loro come noci, numerabili in due, tre, quattro o in altro numero, ma in viva relazione di pensiero [...]. Quale è, dunque, il vero contenuto mentale della parola 'libertà' e della parola 'giustizia', e quale il rapporto dei due termini? [...] Il contenuto mentale della parola 'libertà' è la spiritualità stessa dell'uomo, la sua attività che è la sua realtà [...]. E poiché la libertà è l'essenza dell'uomo [...] non è da prendere letteralmente e materialmente l'espressione che bisogni all'uomo 'dare la libertà' [...]. Tanto poco gli si può dare che non si può neanche toglierliela. [...] la libertà non va in cerca né chiede ad altri un contenuto che le manchi, perché essa stessa è questo contenuto, e non sarebbe forma se non fosse riempita, cioè concreta. E il suo contenuto e il suo produrre ha sempre a fine l'elevazione morale mercé delle creazioni estetiche e filosofiche e scientifiche ed economiche, perché la morale non se ne sta di là da questi vari ordini di creazioni» (1943, pp. 276-77).

Ma questa libertà onnicomprensiva e assoluta, tanto “concreta” quanto astratta, risultava agli occhi di Calogero insufficiente a parlare dell'uomo. Anzi risultava dannosa per la stessa personalità umana, perché essa aveva la forza di ridurre l'individuo a pseudoconcetto e a spezzare ogni possibile socratico *dialogo* tra un «io» e un «tu», e poi ancora tra un «tu» e un «lui». Era dunque l'etica del riconoscimento, per Calogero, la dimensione autentica della libertà; lo spazio in cui avrebbero potuto trovare senso e ragione tanto la filosofia quanto la politica. La volontà dell'«io» era vista come la sfera dell'accoglimento della biografia altrui, il luogo in cui la storia del «tu» e la vita del «lui» avrebbero trovato finalmente forma e sostanza, voce e narrazione. Era dunque nell'apertura all'altro, in questa singolare filosofia del dialogo, che poteva germogliare e fiorire la giustizia sociale.

V. Il sogno di una vita migliore: dalla dittatura alla Repubblica

Le idee espresse dal socialista liberale Rosselli (assassinato nel '37 assieme al fratello Nello) e poi dal *Manifesto* liberalsocialista di Calogero e Capitini confluiscono in seguito direttamente in quello che fu il Partito d'Azione, fondato nel 1942 e poi scisso già durante il governo Parri nel 1945. Il Partito azionista fu fondato da Calogero che si avvale della collaborazione di Calamandrei, Omodeo, Fiore, Bobbio, Galante Garrone e La Malfa, avendo l'intenzione di aprire una «terza via» tra il comunismo più ortodosso e il vecchio liberalismo conservatore (Postorino 2017). Per la costituzione del nuovo movimento politico importanti furono le personalità di Garosci e Gioele Solari, ma anche il ruolo della “Mazzini Society”.

Capitini non vi prese parte e mai volle entrare nel Partito calogeria-no, pur condividendone lo spirito e pur avendo scritto assieme a Calogero quel *Manifesto*. Se volessimo trovare la ragione di questa curiosa presa di distanza dovremmo guardare alla sua filosofia della nonviolenza e alla forte componente religiosa presente nel suo pensiero. La sua riflessione sull'esistenza quale dono di Dio lo portava a meditare sul senso dell'autentico e perciò a riprendere un concetto già espresso da Carlo Michelstaedter: la «persuasione». Solo che l'uomo

persuaso di Capitini risultava essere ben diverso da quello pensato dal giovane filosofo e scrittore goriziano, morto suicida nel 1910, perché se Michelstaedter identificava l'autenticità con la dimensione nella quale l'uomo ritrova se stesso in totale solitudine, al di là di ogni *rettorica*, Capitini credeva che l'autenticità potesse soltanto emergere nelle relazioni che l'uomo instaura con gli altri. L'individuo non doveva distaccarsi né dagli altri uomini né dal contesto storico cui apparteneva, ma doveva semmai aprirsi e calarsi nella realtà, professando la religione dell'«uno-tutti». «Apertura è amore», scrisse in *Religione aperta* del '55, «dire 'tu' ad una persona, ad un essere, mai ritenendo che basti, approfondendo e mettendo in questo tu un interessamento, attenzione, dedizione; tu, da non dire distrattamente, ma da vivere; e allora le parole possono esser poche, purché l'animo sia rivolto al tu e aperto infinitamente. Quando l'apertura del tu non si arresta ad una sola persona, ad un solo essere, ma è tale che si volgerebbe a tutti, l'amore è religioso».

Se la persuasione dell'esistenzialista poteva essere raggiunta solo con la morte, quella del personalista Capitini doveva essere vissuta nel qui e nell'ora drammatica di un presente da superare, e non accettare in modo passivo. L'atto persuasivo o autentico oscillava così tra il tempo e il *Sollen*, tra ciò che è e ciò che *dovrà essere*. Da qui l'importanza dell'azione; essa, sostenuta dal dovere o dall'ideale, poteva smantellare l'impalcatura su cui si reggeva lo stato delle cose, il *Sein*, e aprire dunque la via del *possibile* e dell'altrove (Postorino 2017). Ecco il motivo che portò Capitini a prendere le distanze anche da Croce: il senso della storia non era in una Libertà assoluta e provvidenziale, ma nella *vita*. Nell'infinito che il volto dell'altro ci squaderna con la sua presenza. Palesi le affinità col pensiero di Lévinas, ma in virtù dell'attenzione posta alla “persona” Capitini si avvicinava anche a Bobbio.

Solo grazie al «dover essere», all'ideale, era possibile cambiare la direzione degli eventi, ed è per questo che il filosofo perugino, pur prendendo atto della realtà storica in cui viveva, quella inquieta segnata dalle guerre e dalla dittatura littoria, non rinunciava in alcun modo al sogno di una vita migliore. Capitini immaginava, nella sua utopica visione di una religione del Tutto, di poter raggiungere ogni uomo, superando addirittura la democrazia per poterla trasformare in una singolare *omnicrazia*. Cercò di farlo attraverso l'istituzione, a partire dal '44, dei cosiddetti “centri di orientamento sociale”, cioè di quelle assemblee che sarebbero dovute nascere nelle varie città d'Italia con la finalità di spezzare le scandalose divisioni e garantire a tutti il giusto potere. Ma l'impresa non ebbe un gran successo.

L'anno in cui nacque il Partito d'Azione, Capitini fu arrestato. Ma quello fu il periodo in cui furono portati alle sbarre anche molti altri pensatori antifascisti. L'ondata di arresti che abbracciò il Nord come il Sud determinò un clima di terrore e favorì le condizioni per episodi drammatici come quello del massacro di Bari nel luglio del '43. A Bari era attivo già da tempo un gruppo liberalsocialista gravitante intorno alla figura di Tommaso Fiore, amico di Rosselli e col quale condivise l'esperienza editoriale di *La Rivoluzione Liberale*. Qui furono arrestati diversi intellettuali, ma l'operazione dell'OVRA da Bari fu estesa anche ad altre città italiane, da Roma a Firenze e a Perugia, perché doveva esserci un coinvolgimento diretto di altre personalità. Calogero, lo stesso Capitini, De Martino, De Ruggiero, Ragghianti e anche la casa editrice Laterza in qualche modo dovevano c'entrare qualcosa con Fiore. Capitini e De Ruggiero furono infatti arrestati e portati nel carcere barese, per poi essere scarcerati, con tutti gli altri, subito dopo la

caduta del fascismo. La loro liberazione interessò tutta la città pugliese. Fu infatti consistente la partecipazione dei baresi e anche gli studenti addirittura vi presero parte con un corteo che andava verso il carcere. Il corteo fu attaccato dalla polizia e persero la vita diverse persone, tra queste il figlio di Tommaso Fiore, che andava verso il padre appena liberato.

Nel frattempo Croce si apprestava a ricostruire nello stesso '43 il Partito Liberale Italiano, che era stato sciolto dal regime fascista nel '26. Esso fu concepito da Croce come un vero e proprio «prepartito» in quanto avrebbe dovuto promuovere non tanto la libertà del singolo, ma quella Libertà che era fonte e ragione del divenire storico. Il Partito non doveva in alcun modo intervenire sulla realtà politica e sociale, poiché l'uomo non aveva la facoltà di cambiare il corso degli eventi, ed è per questo che esso non perseguiva nessun «dover essere»: poteva soltanto *lasciarsi vivere* dalla Storia. Una visione che certo non trovò d'accordo Carlo Antoni, secondo il quale, invece, un partito liberale avrebbe dovuto intervenire sui fatti, dal momento che doveva avere come scopo quello di promuovere la vita e l'elevazione morale dell'uomo. Una vita che poteva trovare effettiva estrinsecazione nella realtà concreta della democrazia.

Erano gli anni in cui anche Bobbio – mentre l'Italia diventava Repubblica – andava riflettendo sulla democrazia e sul valore della persona. Pensare la “persona” per Bobbio non significava fare della metafisica, ma era il modo per riflettere sul tema della giustizia sociale, partendo dall'idea che l'uomo era in una posizione mediana tra l'astratto e il concreto, cioè tra il suo valore spirituale e la sua esistenza fattuale. Nasceva così, nel 1944, la sua *Filosofia del decadentismo*, dove criticava l'esistenzialismo perché esso era una filosofia della inattività dell'uomo, di un uomo non in grado di guardare oltre la sua finitudine e idiotamente fermo nella sua esistenza *de facto*. Una «filosofia dell'evasione», come Bobbio la definiva in *Politica e cultura* nel '55, perché si sottraeva all'impegno sociale, ed era capace soltanto di evidenziare la crisi di un'epoca. Ma da questa crisi bisognava uscire. Per questo Bobbio credeva nella democrazia, perché essa poteva essere il luogo in cui si sarebbero trovate le soluzioni ai problemi più urgenti e in cui l'uomo avrebbe potuto veramente impegnarsi.

E il liberalismo poteva tranquillamente coniugarsi con questo ideale democratico. «Non solo il liberalismo è compatibile con la democrazia», avrebbe più tardi scritto Bobbio, «ma la democrazia può essere considerata come il naturale sviluppo dello stato liberale soltanto se la si prende non dal lato del suo ideale egualitario ma dal lato della sua formula politica che è [...] la sovranità popolare. L'unico modo per rendere possibile l'esercizio della sovranità popolare è l'attribuzione al maggior numero di cittadini del diritto di partecipare direttamente e indirettamente alla presa delle decisioni collettive» (2005, p. 59).

E con queste parole, Bobbio sintetizzava la sua convinzione che proprio nello spazio democratico si sarebbe potuta concretizzare, in memoria di Gobetti, la vera rivoluzione liberale.

Bibliografia

- Antoni, C. (2000). *L'avanguardia della libertà*. Napoli: Guida Editore.
- Bobbio, N. (1944). *Filosofia del decadentismo*. Torino: Chiantore.
- Capitini, A. (2011). *Religione aperta*. Roma-Bari: Laterza.
- Croce, B. (1924). Politica "in nuce". *La Critica*, vol. XXII.
- Id. (1925). Liberalismo. *La Critica*, vol. XXIII.
- Id. (1943). Revisione filosofica dei concetti di «libertà» e «giustizia». *La Critica*, vol. XLI.
- Id. (1991). *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Milano: Adelphi.
- Id. (1991). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano: Adelphi.
- Id. (2005). *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Liberalismo e democrazia*. Milano: Simonelli Editore.
- De Ruggiero G. (1922). I nuovi presupposti economici del liberalismo. *La Rivoluzione Liberale*, a. I, n. 2.
- Id. (2003). *Storia del liberalismo europeo*. Roma-Bari: Laterza.
- Einaudi, L. (2011). *In lode del profitto e altri scritti*. Torino: IBL Libri.
- Id. (2012). *Il buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*. Roma-Bari: Laterza.
- Fiore, T. (1923). Fascismo e Mezzogiorno. *La Rivoluzione Liberale*, a. II, n. 33.
- Id. (1925). Lettere meridionali. *La Rivoluzione Liberale*, a. IV, n. 17.
- Ghiringhelli, R. (2007) (a cura di). *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Gobetti, P. (1998). *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Roma: Newton Compton.
- Gramsci, A. (2014). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Jannazzo, A. (2003). *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Mustè, M. (2016). *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Postorino, F. (2016). *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2017). *Croce e l'ansia di un'altra città*. Milano: Mimesis.
- Rosselli, C. (2009). *Socialismo liberale*. Torino: Einaudi.
- Id. (1924). Liberalismo socialista. *La Rivoluzione Liberale*, a. III, n. 29.
- Salvadori, M. L. (1999). *La Sinistra nella storia italiana*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2011). *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*. Roma: Donzelli Editore.
- Viano, C. A. (2006). *La filosofia italiana del Novecento*. Bologna: il Mulino.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Lucia Pepe
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

