

MAURIZIO PAGANO

GUIDO CALOGERO. LA TEORIA DELLE DUE LIBERTÀ E LA POLEMICA CON CROCE

Al centro della proposta politica liberalsocialista elaborata da Guido Calogero nella seconda metà degli anni Trenta vi è lo sforzo teorico di individuare due distinte idee di libertà, ciascuna riferita a piani differenti del proprio quadro speculativo. La capacità del liberalsocialismo di stimolare un ricco dibattito in seno all'antifascismo e favorire la formazione di nuove aggregazioni politiche è dipesa in gran parte dal modo in cui tale distinzione legava l'impegno per la libertà all'iniziativa morale del soggetto e ne apriva i contenuti ai temi della giustizia sociale.

Il presente lavoro intende illustrare come la teoria delle due libertà si sia costruita ed evoluta elaborando i motivi filosofici della formazione attualistica di Calogero in una direzione che ne approfondiva le conseguenze politiche, parallela alla crescente preoccupazione dell'autore per gli sviluppi della politica italiana ed europea. Al tempo stesso si vedrà come il complesso confronto con il pensiero di Benedetto Croce abbia influito su questa evoluzione, investendo principalmente il rapporto tra volontà e coscienza storica, ancor prima che tra i due filosofi si accendesse la nota polemica sulla relazione tra libertà e giustizia. Questa indagine consente anche di vedere come nell'economia del pensiero di Calogero la libertà, intesa come condizione trascendentale dell'agire, abbia un ruolo superiore a quello riconosciuto dallo stesso autore, che invece, spinto dalla critica a certi aspetti dello storicismo e dal proprio coinvolgimento in attività di proselitismo politico, preferì evidenziare il valore della libertà quale meta dell'azione etica e politica.

1. *Libertà e volontà*

L'11 aprile 1941, in una grande aula dell'istituto di Studi filosofici dell'Università di Roma, di fronte a una platea che raccoglieva «tutto, o quasi, l'antifascismo romano» (Calogero

1972c: 198), Calogero tenne una conferenza *Intorno al concetto di giustizia* (Calogero 1972a), che sarebbe stata ricordata come «il primo comizio pubblico del liberalsocialismo» (Calogero 1972c: 198). Nel suo nucleo filosofico, l'argomentazione si concentrava sul nesso che, secondo Calogero, lega indissolubilmente etica, pedagogia, diritto e politica, soffermandosi in modo particolare sugli ultimi due aspetti e arricchendo in tal modo l'elaborazione già in parte delineata nelle conclusioni del volume del 1936 *La filosofia e la vita*, e poi ampliata e approfondita nell'opera del 1939 *La scuola dell'uomo*.

La rilevanza che la conferenza del 1941 riveste nella ripresa dell'attività antifascista dipende dunque dalle forme in cui il ragionamento esposto in scritti precedenti è rimodellato in direzione di una maggiore centralità dei suoi sviluppi giuridici e politici, in particolare del tema della libertà, che qui è confrontato con la formulazione di Croce, allora riconosciuta come punto di incontro e convergenza per un ampio spettro di indirizzi culturali e orientamenti politici. Questo approdo va messo in relazione con la funzione che il confronto con Croce sembra aver avuto in tutto lo sviluppo del pensiero di Calogero, ben prima che in esso le questioni etiche e politiche assumessero centralità.

Nel percorso intellettuale di Calogero, caratterizzato, com'è noto, da una consapevolezza sorprendentemente precoce dei propri obiettivi (vedi Sasso 1997a: 142-154), nonché da una linea di sviluppo estremamente chiara e intellegibile dei suoi progressi, il tema della libertà era già affiorato; ma è solo con gli scritti coevi al suo coinvolgimento nell'attività cospirativa contro il regime, che esso acquista un connotato politico tale da poter essere impiegato a fini di proselitismo.

Nel saggio giovanile *Coscienza e volontà*, scritto nel 1925, e pubblicato solo successivamente, in apertura del volume *La conclusione della filosofia del conoscere* (Calogero 1960e: 1-23), Calogero spiegava come i problemi lasciati irrisolti dall'attualismo potessero trovare soluzione in una rielaborazione dello stesso, che ne respingesse i residui gnoseologici e qualificasse il contenuto della conoscenza come quel dato su cui l'atto della volontà interviene per affermarvi «un'altra realtà che dev'essere e non è ancora» (ivi: 11) e che, insieme a quel primo dato, viene a costituire il nesso dialettico della volontà stessa.

Benché l'argomentazione svolta in questo saggio sia esplicitamente tesa alla problematizzazione dell'attualismo, la riformulazione di alcuni fondamentali motivi idealistici investe anche aspetti della riflessione crociana, e non si può escludere che questo obiettivo fosse già operante nelle intenzioni di Calogero, che aveva conosciuto il pensiero di Croce durante i suoi studi liceali e, ancor prima di rivolgere i propri interessi di studio alla filosofia, aveva condiviso con i propri colleghi appassionate discussioni sull'estetica crociana e i suoi svolgimenti nella critica letteraria (Calogero 1966a: 146)¹. L'articolo dedicato a *Carducci poeta della storia*, scritto durante gli studi universitari alla facoltà di Lettere e pubblicato su *La Cultura* di De Lollis nel 1926 (Calogero 1926), fu l'occasione del primo contatto epistolare con Croce, che inviò a Calogero una «cartolina di elogio» (Calogero 1966a: 150).

Quando scrive *Coscienza e volontà*, Calogero ha già posto le basi di un'autonoma elaborazione dell'idealismo, secondo cui, se da un lato il rifiuto dello «sdoppiamento» predicativo dell'oggetto² allontana la considerazione di quest'ultimo dalla «logica dell'astratto» di Gentile, dall'altro la sottolineatura dell'«im-mediata definitezza» (Calogero 1960e: 6) dell'oggetto non può condurlo a un'identificazione di questo con l'«individuo», che, nella crociana filosofia dello spirito, è al centro dell'intuizione estetica e precede l'universale «concetto» della logica (Croce 2014: 60-61). Infatti nella sua riflessione l'«unità dell'universale e dell'individuale nell'io» non può cogliersi, come per Croce, attraverso il rapporto tra distinzione e unità dell'organismo spirituale, ma piuttosto in base all'assoluta attualità di quest'ultimo: «L'unico universale è l'io, per l'assoluta infinità dei suoi limiti: e d'altronde il suo pensiero è sempre un

¹ Zappoli (2011: 15-19) evidenzia in particolare come l'interesse di Calogero per la filosofia nascesse proprio dalla sua reazione agli ostacoli che l'ambiente universitario, non sempre favorevole verso l'estetica crociana, aveva opposto al suo proposito di sviluppare nello studio della letteratura antica i motivi filosofici che affioravano nelle trattazioni critiche che Croce dedicava all'arte e alla poesia.

² «Vero è che questa legge implica già la dualità del giudizio, in cui si sdoppia l'unità individuale del contenuto del pensiero: ma tale sdoppiamento, provocato soprattutto dal fatto verbale della predicazione, non ha, nella sua natura, alcuna necessità intrinseca» (Calogero 1960e: 6).

certo pensiero, rappresentazione determinata, individuo» (Calogero 1960e: 4).

Perciò, quando Calogero discute delle varie «difficoltà» che trovano soluzione «[c]on la considerazione dello spirito come volere» (ivi: 10), interrogandosi sul «concetto realistico dell'esistente» (ivi: 13), cerca di risolvere quella che Croce chiama «l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile» (ivi: 36), secondo una via profondamente diversa da quella seguita da Croce. Se per quest'ultimo la distinzione tra reale e irreali richiede il ricorso ai concetti e quindi alla logica (ivi: 62), secondo una visione che prefigura la matura teoria del giudizio storico, per Calogero invece l'«unità del reale e del possibile», «concetti, incomprensibili sul piano gnoseologico», si risolve sul piano pratico, e più esattamente con riferimento all'extratemporalità dell'atto dello spirito e all'immanenza al presente dei due momenti del tempo, che, «In una prima ingenua considerazione» (Calogero 1960e: 10), appaiono astrattamente collocati al di fuori di esso:

La vita del presente è nient'altro che la perenne avocazione a sé del futuro, il quale viene accolto come reale in luogo del passato, perciò respinto in quell'atto [...]

Il passato è il percepito, il futuro è l'immaginato: ambedue tuttavia connessi e diversi nell'unità del contenuto del pensiero (Calogero 1960e: 16).

Il riconoscimento di un elemento dato, come costitutivo del nesso di coscienza e volontà, escludeva la possibilità di concepire l'attività dello spirito come *creatio ex sese*, che l'attualismo ereditava dall'idealismo fichtiano (ivi: 14). Per quanto, nei primi scritti di Calogero, la libertà non sia tematizzata esplicitamente, è evidente che, secondo la sua impostazione, concepire la libertà come creatività incondizionata avrebbe inficiato il carattere determinato della volizione, privando quest'ultima di concretezza. La sua assolutezza andava intesa piuttosto come «onnipresenza», coincidente del resto con quella invalicabilità dell'io che

Calogero reputava la conquista fondamentale e insuperabile dell'attualismo³.

D'altronde, la costitutiva finitezza del raggio d'azione della volontà non approdava a una collocazione della libertà dell'io analoga a quella assegnatagli da Croce, che inquadrava lo sviluppo dello spirito nella successione circolare delle sue quattro forme. Per Croce tanto l'agire che il conoscere si comprendono solo in seno alla "storia ideale" (Croce 1996b, p. 76), della cui circolarità la filosofia partecipa, costituendone anche il momento di autoconsapevolezza. Calogero, pur apprezzando il proposito di Croce di situare storicamente la filosofia per renderla permeabile ai bisogni e alle domande continuamente affioranti nella vita stessa, non potrà mai aderire all'inquadramento teorico dato da Croce a questo processo, dovendo riportare l'esigenza di una filosofia del vivere a una visione in cui l'intero corso storico non può essere inteso altrimenti che come parte di quell'unitario oggetto di conoscenza che si identifica con il passato e si oppone al futuro, regno del possibile e dell'immaginato. Come si vedrà di seguito, dal «nesso vitale» che il presente instaura con ciascuno dei «due opposti termini del tempo» (Calogero 1960e: 16) scaturirà una visione del rapporto tra storia e libertà profondamente diversa da quella prospettata da Croce.

2. Il problema del solipsismo attualista e il Congresso di filosofia del 1929

Una volta disconosciuta la possibilità di indagare il conoscere indipendentemente dall'atto pratico dell'io, la posizione di Calogero poteva dunque proporsi come superatrice delle forme logiche entro cui sia Croce che Gentile avevano voluto inquadrare lo svolgimento dello spirito (ivi: 18-20). Il primato della filosofia pratica, che per Calogero era l'approdo necessario della filosofia moderna, lo avrebbe incoraggiato a indagare i problemi etico-politici da essa implicati, ma, al tempo stesso, la radicale

³ La permanenza di questa impostazione in tutta la riflessione di Calogero degli anni Trenta e Quaranta si può cogliere confrontando le formulazioni di quello scritto giovanile con quelle più ampie e articolate proposte in un articolo che si esaminerà in seguito: Calogero (1960d: 133-137).

esclusione della possibilità di una filosofia del conoscere impediva che un discorso sulle forme della prassi e quindi su eventuali diverse declinazioni delle idee che la sostanziano, come la libertà e la giustizia, potesse basarsi su gerarchie concettuali o comunque fondate logicamente o gnoseologicamente.

Ma l'impossibilità di fare ricorso a tali categorie per indagare l'agire, ancor prima di riflettersi sulla riflessione giuridica e politica, investiva il problema etico. L'indisponibilità di concetti idonei a qualificare gli atti della volontà si sommava alla difficoltà di riconoscere negli altri soggetti quel carattere di "egoità", con cui la volontà dell'io potesse mediarsi, per dare luogo a una discriminazione etica dei propri infiniti programmi.

Non è un caso che questo problema, implicito nei primi studi di Calogero e destinato a essere a lungo indagato in quelli successivi, venisse in primo piano in occasione del VII Congresso Nazionale di Filosofia, tenutosi a Roma nel maggio del 1929⁴ e caratterizzato dal duro scontro tra idealisti e neoscolastici intorno all'interpretazione dell'art. 36 del Concordato lateranense, che non soltanto estendeva l'insegnamento della religione alle scuole medie, ma soprattutto lo innalzava a «fondamento e coronamento della istruzione pubblica», lasciando intravedere la possibilità che esso informasse di sé i programmi di tutte le discipline e, tra questi, quello di filosofia, che, secondo la riforma Gentile, avrebbe dovuto basarsi sulla lettura di alcuni testi, scelti liberamente dal docente entro una lista fornita dal ministero e aperta a un'ampia varietà di indirizzi⁵.

Se si confronta il testo della comunicazione di Calogero, intitolata *Gnoseologia e idealismo* (Calogero 1960a), con gli interventi da lui fatti durante l'acceso dibattito che si aprì dopo alcune relazioni, in particolare quella di Augusto Guzzo (Gentile *et al.* 1929: 359-403), si può ragionevolmente ipotizzare che la centralità che il problema etico riveste nella prima sia da mettere in stretta relazione con la preoccupazione che l'attualismo, con i suoi esiti solipsistici, non fosse in grado di opporre una

⁴ Le relazioni, le comunicazioni e le discussioni sono pubblicate nel volume Gentile *et al.* 1929, le prime a pp. 15-310, le seconde a pp. 311-403.

⁵ Per quanto riguarda i programmi di filosofia secondo la riforma Gentile, vedi MEN (1941: 273). Sulla vicenda del congresso di filosofia del 1929, vedi Zappoli (2011: 101-115).

barriera alle pretese che la Chiesa avrebbe potuto avanzare in merito ai contenuti dei vari insegnamenti. Facendo leva sulle scelte politiche operate dallo Stato italiano e sulle affermazioni di Gentile secondo cui allo «Stato come personalità» spettava il «diritto di insegnare e di educare» secondo una propria «dottrina» (ivi: 23), Gemelli poteva facilmente affermare che, per essere conforme alla «tradizione cattolica», secondo la lettera del Concordato, «l'insegnamento della religione deve essere dogmatico», e non avere il carattere «solo storico e morale» (ivi: 374), che altri avrebbero voluto; e che un professore di scuola, «in quanto funzionario [...] di uno Stato che si proclama cattolico e che solennemente firma un Trattato in cui riconosce il fondamento cattolico dell'istruzione, ha il dovere di insegnare una filosofia che sia in armonia con l'insegnamento della religione; insomma ha da insegnare cattolicamente» (ivi: 377). E continuava:

Un maestro che nella scuola media insegna una dottrina distruggitrice della fede religiosa viola questa libertà di coscienza dei giovani, precisamente perché il giovane, per la sua inesperienza e la sua ignoranza, è incapace di difendere la sua fede e fatalmente beve il veleno della dottrina negatrice del Cristianesimo come l'idealismo o il positivismo (ibidem).

La pretesa di Gentile di rivendicare un «carattere critico» (ivi: 24) a quella dottrina che lo Stato doveva porre al centro dell'insegnamento non poteva apparire a Calogero una risposta sufficiente a impedire che i filosofi neoscolastici, legati alla tradizione cattolica, pretendessero, all'opposto, di dare carattere confessionale e dogmatico a quella stessa dottrina, respingendo l'influenza di una filosofia, l'idealismo, che accusavano apertamente di immoralismo. Proprio in conclusione del suo intervento del 1929, Calogero dichiarava che «il passaggio degli astratti problemi gnoseologici a concreti problemi della dottrina dello spirito pratico» (Calogero 1960a: 42) suggeriva la possibilità di aprire l'attualismo a un confronto con la «ricchezza di elementi contenuti nel sistema crociano», le cui «dottrine particolari» apparivano estremamente valide e feconde, sebbene la sua «im-

palcatura generale non regge[sse] di fronte alla critica attualistica» (ivi: 44)⁶.

Nei toni programmatici⁷ di questa conclusione si rifletteva il complesso atteggiamento che Calogero aveva già da tempo maturato nei confronti dei due maggiori esponenti dell'idealismo italiano. La sua adesione ai motivi centrali dell'idealismo attuale e soprattutto la torsione antignoseologica impressa fin da subito alla propria ricezione dell'attualismo gli impedivano di riconoscere validità alle distinzioni che, nella filosofia di Croce, tenevano insieme il sistema dello spirito, ma non di apprezzare le riflessioni e le ricerche che il filosofo sviluppava intorno a ciascun "momento" dell'organismo spirituale.

3. *Gli Studi crociani e l'introduzione dell'etica altruistica*

La possibilità di svolgere il programma, annunciato nella comunicazione del 1929, di dare alle singole dottrine crociane «un adeguato inveroamento o almeno un'adeguata trasvalutazione» (Calogero 1960a: 44) in seno a un attualismo ripensato come conclusivo della filosofia del conoscere si presenta l'anno seguente, quando, insieme a Domenico Petri, intimo amico di Croce, Calogero progetta di pubblicare un volumetto di *Studi crociani*, come XV numero dei *Quaderni critici*, (Calogero 1960b)⁸, in risposta al volume *Benedetto Croce*, scritto da tre

⁶ Sul significato della comunicazione del 1929 nella biografia intellettuale di Calogero e sulla sua connessione con i temi del congresso, vedi Zappoli (2011: 115-122). Il fatto che la Conciliazione abbia spinto Calogero a interessarsi maggiormente del pensiero di Croce è confermato dalla lettera con cui Calogero esprimeva il suo consenso per il discorso letto da Croce in Senato contro la ratifica degli accordi. La lettera portò alla prima segnalazione di Calogero da parte degli organi di Pubblica sicurezza (Calogero 1966a: 150; Calogero 1966b: 445-446).

⁷ La presenza di una «programmaticità sistematica e dubitativa» nel pensiero di Calogero è evidenziata in toni polemitici da Ugo Spirito, in riferimento a diversi scritti del giovane filosofo, tra cui *Gnoseologia e idealismo* (Spirito 1930: 161).

⁸ Un ulteriore elemento che sembrerebbe suggerire una relazione tra la riflessione avviata con gli *Studi crociani* e i problemi emersi nel Congresso del 1929 potrebbe essere la conclusione del primo dei due articoli (*Il carattere della filosofia crociana*), dove la «visione crociana del mondo» è elogiata per la sua modernità e per il suo «assoluto laicismo», inteso «come pura coscienza della vita umana nella sua storia, nei suoi problemi pratici, estetici economici ed etici,

intellettuali allora molto vicini a Gentile: Ugo Spirito, Arnaldo e Luigi Volpicelli (Spirito 1929). Quella degli *Studi crociani* è una vicenda piuttosto complessa, di grande importanza per la biografia intellettuale di Calogero e in particolare per la storia dei suoi rapporti con Croce, ed è stata fatta oggetto di varie ricostruzioni⁹.

Nell'ultima parte del secondo dei due saggi scritti da Calogero per il volume e dedicato a *I problemi dell'estetica e dell'etica* (Calogero 1960b: 63-75), Calogero prende le mosse da una certa analogia strutturale tra la sua visione della "cosciente volontà" e la teoria crociana dell'atto volitivo «necessario e libero insieme», proposta nell'opera del 1909, *Filosofia della pratica*, qui espressamente richiamata da Calogero, che tuttavia, nel rielaborarla finirà con il mutarne profondamente il significato:

In effetto, – scrive Croce – la volizione nasce, come sappiamo, non già nel vuoto ma in una situazione determinata, con dati storici e ineliminabili, sopra un accadimento o complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessari. [...] E ciò importa che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione [...]

Ma ciò importa insieme che la volizione è libera. Perché, se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione, ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete» ma «produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, atto di libertà (Croce 1996a: 131).

L'aspetto della crociana *Filosofia della pratica* su cui Calogero maggiormente si sofferma in questo scritto è «la dottrina della volontà economica come forma universale del volere, rispetto a cui la volontà morale è solo un'ulteriore specificazione» (Calogero 1960b: 63-64), una forma del volere che non solo non diverge da quella economica ma è anzi «quella più altamente economica» (ivi: 64). L'impossibilità di porre «[l]a virtù [...] contro le

alla quale non poteva antistare o sovrastare altro mondo o ideale, che non fosse già nella sua concretezza inserito e vivente» (Calogero 1960b: 54).

⁹ Alla ricostruzione di Calogero (1966a) reagì Giordano Orsini (1966) con alcune critiche e puntualizzazioni, che provocarono l'ulteriore replica di Calogero contenuta in una *Postilla* (1967); cfr. Sasso (1998); Croce (2001); Zappoli (2011: 145-152).

passioni» appare a Calogero come la critica più efficace «[c]ontro ogni forma di astratto rigorismo etico, di moralismo teologizzante» (ibidem) , come pure «del gretto e unilaterale utilitarismo», e avvicina la filosofia pratica di Croce a un'idea di volontà intesa nella «concretezza attualistica» (ivi: 66), tale cioè da «non poter volere alcun fine, per alto e lontano che sia, che non resti ad essa intrinseco, che non risponda al suo solo ed unico interesse: – perché, è evidente, la ragione ultima del suo volere essa non può mai averla al di fuori di lei, totalità, per definizione, della esperienza in atto» (ibidem).

Ciò che invece a Calogero appare problematico della visione di Croce è il criterio che egli pone alla base della distinzione delle volizioni etiche da quelle puramente economiche, ossia «che la prima è volizione di un fine individuale, l'altra volizione di un fine universale» (ivi: 64). Già criticata dall'attualismo, questa posizione non poteva a maggior ragione essere accettata da Calogero, che in essa riconosceva i residui gnoseologici e segnatamente aristotelici del pensiero crociano (ivi: 72) e riteneva viceversa che la «cosciente volontà» non potesse che essere «universale, in quanto assolutamente invalicabile, e insieme individuale, in quanto, nel suo contenuto, eternamente limitata e definita» (ivi: 65).

Dopo un articolato esame delle possibili soluzioni di questa difficoltà, Calogero si orienta verso quel particolare aspetto della dottrina crociana per il quale la volontà etica è «volontà dell'universale», nel senso che «è quella dell'individuo in quanto si pone come totalità spirituale, il cui interesse non appartiene soltanto a lui, bensì riassume e rappresenta quello di tutti gli individui, che con lui vivono nell'universale atmosfera dello spirito» (ivi: 73; cfr. Croce 1996a: 303-305). Questo motivo, considerato «il più vero [...] dell'intera dottrina» (Calogero 1960b: 72-73) consente di spostare il nucleo del problema dalla distinzione tra i diversi atti volitivi alla «differenza tra la cosa e la persona» (ivi: 74), da distinguere nell'ambito di quel «reale contingente» (Calogero 1960e: 7), in cui si è visto consistere il contenuto determinato del pensiero. Ma questo problema, nella prospettiva di Calogero, non poteva essere risolto e neppure correttamente impostato su un piano meramente gnoseologico, in quanto, come si è detto, da un punto di vista rigorosamente

attualistico l'unità e unicità del soggetto pensante non poteva essere delimitata da una molteplicità di soggetti individuabili in seno al pensato. La soluzione è perciò ricercata da Calogero sul piano della prassi, riconoscendo il «principio morale» nella stessa «esigenza» che lo sostanzia, ossia in quella «volontà di considerare le persone [...] come reali soggetti, che siano anch'essi assoluta ed universale volontà cosciente», identica nella forma all'unica di cui il soggetto può accertare l'esistenza, ossia la propria, ma volutamente posta «come altra per potere [...] arricchire infinitamente dell'altrui soddisfazione» la propria, e quindi «mediare nell'eticità la [...] pratica immediatezza» di sé (ivi: 75).

Se in questa formulazione, che peraltro rispondeva ad alcuni interrogativi che Calogero aveva avanzato nella digressione conclusiva della sua *Introduzione al Simposio platonico*, dedicata alla differenza tra *Amor greco e amor cristiano* (Calogero 1984: 220-228), poneva certamente le basi di quella dottrina etica altruistica su cui si sarebbe innestata tutta la sua riflessione giuridica e politica, è altrettanto evidente che in questi primi testi il tema della libertà come condizione da incoraggiare e promuovere non è ancora introdotto e l'argomentazione verte tutta sul rapporto tra la volontà e la soddisfazione dei suoi fini.

4. Libertà e giustizia tra educazione, diritto e politica

Il primo significativo slittamento della dottrina etica altruistica in direzione di una tematizzazione della libertà come elemento centrale dell'universo giuridico si osserva nell'*Epilogo* che, nel 1936, Calogero aveva dovuto aggiungere al suo *Compendio di storia della filosofia* per renderlo conforme ai nuovi programmi scolastici e che, insieme al *Prologo*, fu pubblicato pure come volume separato, intitolato *La filosofia e la vita*. Lo scarto temporale che separa questi due momenti della biografia intellettuale di Calogero è importante in quanto, come ha ben evidenziato Stefano Zappoli, vede un significativo infittirsi e complicarsi delle sue relazioni culturali con la Germania, che gli diede modo di osservare come le trasformazioni politiche in atto in quel paese ne condizionassero la vita culturale (cfr. Zappoli 2011: 195-214; Pagano 2012: 16-17, nota; Id. 2023: 95-

96). La percezione di un progressivo scivolamento della cultura europea verso un'esasperazione delle identità, nelle forme del nazionalismo e del razzismo, e del pericolo di una conflagrazione bellica si sarebbe incontrata pochi anni dopo con i timori che in molti ambienti della società italiana erano incoraggiati da certe evoluzioni della politica fascista, tra cui principalmente la riforma corporativa, la guerra d'Etiopia e la partecipazione italiana alla guerra di Spagna, rivelatrici del carattere socialmente conservatore del fascismo e della sua inarrestabile vocazione aggressiva (cfr. Calogero (1972c: 191-192; Capitini 1966: 64-68; Bagnoli 1997: 9-25, 70-71; Fedele 1981: 137).

È importante, tuttavia, osservare che ne *La filosofia e la vita* la libertà degli altri non è ancora indicata come il principale fine da promuovere ma è introdotta come limite all'efficacia dell'intervento pedagogico in cui necessariamente si sviluppa l'azione morale. L'obiettivo di quest'ultima continua ad essere quello di arricchire «della gioia altrui» (Calogero 1936: 75) «quel bilancio della soddisfazione e dell'insoddisfazione, nel cui saldo attivo» (ibidem) Calogero vede la giustificazione stessa del vivere.

L'elemento nuovo che il volume del 1936 introduce e che nella produzione seguente manterrà la sua fondamentale struttura è invece il criterio per il quale morale, educazione e diritto si succedono come specificazioni l'una dell'altra. Se il bisogno di ampliare «quell'universo intensivo dell'affettività» (ibidem) che è al centro dell'agire ha condotto a occuparsi «del bene di altri» (ivi: 77), allora non sarà possibile attuare in pieno il «principio supremo» della moralità, se non incoraggiando gli altri a occuparsi «del bene di altri ancora». In ciò consiste essenzialmente «la specificazione pedagogica della morale», a sua volta articolata in una varietà di forme, tra le quali grande importanza è riconosciuta alla storia, in quanto conoscenza delle azioni e degli eventi mediante cui il continuo potenziarsi del «processo» morale si è sedimentato in ciò che si definisce «civiltà» (ibidem).

Ma l'intensità dell'intervento educativo sugli altri deve avere come limite l'«altrui libertà» e graduarsi in base all'«infinita diversità dei rapporti umani». La coazione non deve mai sostituirsi «alla non riuscita persuasione» (ivi: 80), ma diventa invece necessaria quando la libertà di alcuni rischia di prevaricare

quella di altri. Per questa sua finalità, la coercizione può essere esercitata solo nelle forme «cristallizzate» della legge e mediante l'accordo consensuale con altri uomini, che costituisce lo Stato. Diritto e politica rappresentano perciò due dimensioni complementari di un unico impegno volto a «promuovere [...] la civiltà morale» (ivi: 81), costituendo «la più potente» tra le «forme di educazione» (ivi: 79)¹⁰. Nell'affermare il reciproco sostegno che diritto e politica devono darsi nell'adempimento di questo compito, Calogero, allora impegnato in studi giuridici che stavano profondamente affinando la sua sensibilità per il significato delle forme del diritto (vedi, in particolare, Calogero 2007; Id. 1964; cfr. Ridola 2007), polemizzava implicitamente con l'idea fascista del diritto come strumento di una volontà politica incondizionata. Ed è significativo che lo facesse in un testo che, secondo le direttive ministeriali, avrebbe dovuto, mediante «[i]l collegamento fra le varie discipline e fra le varie parti di uno stesso programma [,] [...] condurre al raggiungimento di quello che è lo scopo dell'insegnamento: l'acquisto da parte dei giovani di una cultura unitaria e viva, della cultura fascista».

Il più deciso passo in direzione di una destinazione politica e antifascista della riflessione di Calogero si ha con il volume del 1939 *La scuola dell'uomo*, che riproduce nella sostanza il corso di Pedagogia tenuto da Calogero all'Università di Pisa nell'anno accademico 1938-39. Se il rapporto di consequenzialità tra morale, educazione e diritto viene mantenuto nella sua struttura di base, ben diverso è in questo testo lo spazio e il significato del concetto di libertà che da semplice limite all'azione dei vari

¹⁰ Rispetto al rapporto tra diritto e politica, il pensiero di Calogero attraverserà importanti evoluzioni nel corso dei decenni. Se negli scritti della fine degli anni Trenta la differenza tra i due ambiti sembrerebbe circoscritta all'interesse del primo per lo *ius conditum* e del secondo per lo *ius condendum*, a partire dalle *Lezioni di filosofia* (Calogero 1960g: 309-321), Calogero approfondirà maggiormente il carattere strumentale e conflittuale dell'agire politico e la complessità del suo rapporto con la moralità e il diritto. In Calogero (2001 [1964]) definita la «normatività» come il principio mediante cui il diritto realizza una tendenziale purificazione tra le condizioni di tutti, essa sarà utilizzata per commisurare la qualità della politica, che in sé può avere svolgimenti anche molto diversi. A tale evoluzione contribuiscono, da un lato, il confronto con Capitini e in particolar modo con il suo interesse per le pratiche di disobbedienza civile, dall'altro, le discussioni con Gabriele Giannantoni e Gennaro Sasso intorno al realismo politico in età antica e moderna. Cfr. Pagano (2017: 302-307).

soggetti (anche quella di carattere etico-pedagogico) diventa l'obiettivo principale dell'impegno etico, «un ideale del volere, qualcosa per la cui instaurazione o difesa l'uomo è pronto a impegnarsi e a combattere» (Calogero 1956: 45)¹¹.

Anche in questo caso il procedere dell'iniziativa morale dall'io al tu, e poi agli infiniti altri si attua per successive limitazioni di libertà che, da un lato, costituiscono il cosmo giuridico per la corretta regolazione dei necessari interventi coercitivi, dall'altro, nell'esigenza di stabilire un equilibrio fra le libertà di ciascuno, porta l'ideale della libertà a coincidere con quello della giustizia, intesa nel senso proprio di eguaglianza, ossia della «giusta partizione [...] dei poteri di fruizione del mondo» (ivi: 47). Ma è detto chiaramente che le delimitazioni della libertà ottenute attraverso il diritto coincidono con una generale promozione della libertà stessa, nella misura in cui la limitazione della libertà di uno è ampliamento di quella di altri.

L'indicazione di un'idea di libertà come «valore» implica che essa «può esserci e può non esserci, e che in tanto c'è o non c'è, o c'è più o c'è meno, in quanto così vuole la volontà dell'uomo» (ivi: 45), la quale – è detto poco più avanti – può anche non volerla affatto. Quest'accezione del termine libertà è da Calogero distinta da quella che gli sembra aver avuto più fortuna nella storia della filosofia e che la vuole eterna e onnipresente in quanto coincidente con quella volontà di cui egli stesso, fin dai suoi primi scritti, aveva indagato l'assoluta invalicabilità¹². Ma

¹¹ Anche Bagnoli (1997: 65-75) evidenzia come il problema etico delineato ne *La filosofia e la vita*, nei termini del «moralismo assoluto», con *La scuola dell'uomo* si concentri sempre di più sul tema del «perseguimento della libertà», inteso «come programma della volontà» (ivi: 72).

¹² In un articolo del 1994, Sasso (1997b) presenta una «lettera aperta» di Calogero a Ugo Spirito, scritta nel 1937 in risposta alla pubblicazione de *La vita come ricerca*, e destinata a far parte dell'Appendice de *La conclusione della filosofia del conoscere*. Oltre a ricostruire attentamente la vicenda che portò all'esclusione della lettera dal volume di Calogero del 1938 e a discuterne le tesi, l'articolo di Sasso osserva come in essa sia esplicitata per la prima volta la distinzione fra le due accezioni del termine «libertà», al centro di tutte le argomentazioni di Calogero sul liberalsocialismo (ivi: 418; il passo di Calogero cui si riferisce è riportato ivi: 438-439). È comunque evidente che i due concetti vanno incontro a continue ridefinizioni che ne complicano i rispettivi significati. È significativo in tal senso che Franco Sbarberi, volendo riassumere la teoria della libertà formulata ne *La scuola dell'uomo*, preferisca parlare di tre forme (Sbarberi 1994: 115-116).

una libertà che non può essere l'obiettivo di un'iniziativa morale, perché ne rappresenta il presupposto, non può neppure essere posta a oggetto del pensiero senza smarrire i propri connotati e ciò ne rende complessa la tematizzazione filosofica, anche se, come si vedrà, nel pensiero di Calogero essa ha un ruolo maggiore di quanto egli stesso non riconosca. In molte sue argomentazioni egli tende invece a presentarla come una questione non più suscettibile di interesse speculativo, secondo il suo più generale modo di intendere il cammino storico della filosofia, lungo il quale la corretta impostazione di un problema filosofico è vista spesso come la premessa per la dissoluzione del campo che se ne occupa, come avvenuto per l'ontologia, la metafisica e infine – si è visto – la gnoseologia.

5. *Le teorie della libertà di fronte all'impegno antifascista*

Si può quindi capire che portata politica avesse la conferenza del 1941 sul concetto di giustizia, nella quale non solo si approfondiva il significato della sostanziale identità tra l'ideale della giustizia e quello della libertà, ma si radicalizzava l'opposizione tra questa endiadi, da una parte, e il concetto di libertà trascendentale caro agli idealisti, dall'altra, al punto di fare apparire l'abitudine di designare le due cose con lo stesso termine come un mera anfibia, forse dovuta a un «espediente oratorio» per il quale «attribuire anche questa libertà [la libertà-valore] all'eterno» può servire a «spingere gli uomini a volerla in eterno» – espediente efficace, dice Calogero, purché «il conforto non diventi garanzia», e «l'istillazione di fiducia nella vittoria della libertà non sia sentita come assicurazione contro il pericolo della sua sconfitta» (Calogero 1972a: 10). Nella sua drasticità, questa soluzione appare coerente con quella filosofia del linguaggio che, a quell'altezza cronologica, era ancora solamente implicita nei criteri interpretativi adottati per il suo lavoro storiografico, ma che Calogero avrebbe sviluppato compiutamente solo pochi anni dopo, in un'apposita sezione delle sue *Lezioni di filosofia*, affermando che il nesso tra linguaggio e contenuti del pensiero è appunto la funzione oratoria che il primo assolve nel comunicare i secondi (Calogero 1960h: 240-251).

Sciogliendo i due significati del termine libertà da ogni rapporto che non fosse di natura parenetica, Calogero si sforzava di valorizzare gli aspetti più importanti del magistero civile esercitato da Croce sugli oppositori del fascismo, disancorandoli dagli elementi che potevano in qualche modo frenare l'iniziativa politica e soprattutto la costruzione di programmi che mettessero in discussione gli assetti politici e sociali dell'Italia prefascista. Per Croce, infatti, l'idea di una libertà che è al tempo stesso dover essere e forza creatrice della storia supportava una ricostruzione storiografica nella quale il fascismo, come ogni altra manifestazione storica che si poneva come impedimento alla libertà, andava vista invece come quel negativo di cui il positivo, cioè la libertà, si serve per potersi sviluppare e accrescere, secondo un processo dialettico i cui esiti non potevano essere in alcun modo limitati e predeterminati. Questa visione alimentava la fiducia in una possibile ripartenza del processo storico avviato con il Risorgimento e interrotto dall'affermazione del fascismo, parallelo alla parabola di quella "religione della libertà" di cui Croce, nelle suggestive pagine de *La storia d'Europa*, aveva descritto l'apogeo e la crisi, dovuta al farsi strada di indirizzi culturali attivistici e irrazionalisti (Croce 2022: 3-15, 247-261).

Pur conscio della grande e positiva influenza che quella visione esercitava sull'antifascismo¹³, Calogero scindeva l'indispensabile ufficio educativo affidato – come si è visto – alla storia (Calogero 1956: 75-123), da qualunque garanzia che la processualità di questa potesse dare all'avanzamento della libertà, cui occorreva un'azione politica fondata sull'autonoma iniziativa morale del soggetto. In tal modo, egli incontrava il bisogno dei tanti che, distaccandosi progressivamente dal fascismo, cercavano un orientamento capace di correggere e superare le problematiche istituzionali, politiche e sociali dell'assetto prefascista, considerate le ragioni del suo crollo, e, in ragione di questa esigenza, che era politica ed esistenziale a un tempo, tendevano a vedere nello storicismo crociano quella stessa am-

¹³ Ancora nel 1981, Calogero, rievocando la vicenda dei suoi rapporti con Croce, sente di dover sottolineare l'importanza del suo magistero per l'avvio di quella riflessione che lo avrebbe invece condotto a polemizzare con lui (Calogero 1981: 52-53).

bivalenza che ne evidenziava la critica filosofica di Calogero¹⁴. Questo insieme di aspirazioni, che spingevano a una lettura del rapporto tra Croce e lo storicismo non sempre attenta a tutte le sue sfumature e oscillazioni¹⁵, sono ampiamente attestate nella memorialistica, che, in ragione di questa autorappresentazione, ha voluto qualificare come “postfascista” (Calogero 1972c: 190; vedi anche Valiani 1971: 27; Delle Piane 1978: 418) il liberalsocialismo e le coeve espressioni dell’antifascismo, offrendo così una chiave interpretativa che la storiografia ha indagato e utilizzato (cfr. Fedele 1981: 137; Pagano 2023: 56-65)¹⁶.

Del resto, considerazioni simili possono essere avanzate per spiegare la chiusura e, a volte, la durezza con cui Croce respingeva le formulazioni filosofiche e politiche che, pur muovendo da elementi del suo pensiero, ne problematizzavano la struttura di fondo. Gennaro Sasso ha evidenziato come, in quelle dispute, la volontà di indagare i nodi teorici secondo le modalità e le categorie della discussione filosofica si combinasse fin quasi a confondersi con «la passione polemica». Perciò se, da una parte, «nei giovani liberalsocialisti l’ansia del rinnovamento prevaleva sulle ragioni obiettive della prudenza e, sopra tutto, della pazienza», dall’altra, Croce, scorrendo «nell’animo dei suoi critici, e tanto più in quanto fossero anche suoi discepoli» queste aspirazioni, avvertiva la tentazione «di assegnarli alla stessa schiera formata dai suoi critici di parte fascista, di considerarli malati dello stesso male: quasi che nel fondo di questi giovani studiosi e pensatori che pure, nelle cose essenziali, stavano dalla sua stessa parte e combattevano la medesima battaglia che egli combatteva, si fosse insinuato un germe di inconsapevole irrazionalismo» (Sasso 1997c: 382).

Il progressivo allontanamento di Calogero da Croce si compie lungo la linea tracciata già negli *Studi* del 1930, dove la sincera determinazione a valorizzare gli insegnamenti che l’opera di Croce offriva in campi specifici della ricerca e della riflessione

¹⁴ Oltre ai testi di Calogero, cfr. Codignola (1978: 423-424); Enriques Agnoletti (1986: 18-19); Galante Garrone (1986: 91); Zappoli (2011: 234-235).

¹⁵ Rispetto alla complessa evoluzione del rapporto di Croce con lo storicismo, si veda Tessitore (2016).

¹⁶ Per un ampio inquadramento delle diverse chiavi interpretative in cui possono essere studiate le diverse espressioni teorico-politiche che si richiamano ai principi del liberalsocialismo si veda Nacci (2010).

portava a un tentativo di rimodellarne la struttura filosofica entro un quadro speculativo che si radicava nel nucleo centrale della teoria attualistica, pur rigettandone molti aspetti ritenuti meno essenziali. Ne risultavano proposte teoriche sempre molto originali, in cui però il richiamo alle posizioni di Croce non poteva che rivelarsi sgradito a quest'ultimo. Il suo rifiuto dell'attualismo si era concentrato proprio sui suoi motivi fondamentali, nei quali egli ravvisava una ricezione dei fermenti attivistici da lui ritenuti responsabili della crisi della civiltà europea (cfr. Cingari 2003: 309-312).

6. Il confronto con lo storicismo di Croce

La polemica che, a partire dalla metà degli anni Trenta, oppone Calogero e Croce, indipendentemente dai temi di volta in volta trattati, finisce inevitabilmente con l'investire i nuclei più profondi delle rispettive concezioni. Esaminando la serie di interventi fatti da Calogero, si può vedere come la teoria delle due libertà, oltre ad essere l'approdo di una ricerca avviata per rispondere al solipsismo morale insito nella filosofia di Gentile, si costruisce e si definisce anche grazie allo sforzo che Calogero fa di recuperare gli elementi da lui ritenuti più rilevanti dell'idea crociana di libertà, distinguendo i diversi modi in cui essa si atteggia rispetto alla storia.

Se nelle argomentazioni più frequenti negli scritti di Calogero di filosofia della pratica, la libertà trascendentale viene presentata come coincidente con l'invalidabilità dell'io affermata dall'attualismo, ma non ancora determinata sul piano morale e perciò "adiafora", la possibilità di qualificarla come tale da essere presupposto di un'autonoma determinazione etica, dipende anche dal modo in cui Calogero risolve l'identità crociana di storia e filosofia. In un articolo del 1934, pubblicato per la prima volta in inglese nel 1936, questo tema, presentato come «nota essenziale» «dell'odierno idealismo italiano» (Calogero 1960d: 117), è apprezzato «per il suo carattere di assoluto immanentismo» (ibidem), ma al tempo stesso criticato per le difficoltà che presenta nelle formulazioni datane da «entrambi i principali rappresentanti del nuovo pensiero italiano» (ibidem). Per quanto, tale identità si atteggi diversamente nei due siste-

mi, in entrambi, alla luce della critica della gnoseologia affermata da Calogero, quella filosofia che nasce dalla storia e che sola consente di intendere quest'ultima si distingue dalla filosofia che afferma questa stessa identità e che in Croce deve essere vista non come «forma tra le forme», ma come «quella che universalmente riconosce e teorizza il sistema di tali forme» (ivi: 124). Questa distinzione investe anche quell'importante corollario dell'identità di storia e filosofia, che è «la concezione crociana della non definitività della filosofia» (ivi: 124), e che si riferisce «[a]l rapporto della filosofia con la storia di se medesima e insieme con la storia complessiva dello spirito» (ibidem). Rispetto al primo aspetto, Calogero sottolinea come la non definitività sia riferibile alle filosofie passate e alla «filosofia possibile nella storia futura», laddove invece «la filosofia che il Croce di fatto fornisce» è «la presente concezione filosofica della possibilità delle filosofie future», la quale si pone quindi come «filosofia definitiva» che «non solo interviene [...] a sorreggere la filosofia non definitiva, ma addirittura la risolve in sé totalmente» (ivi: 125). Secondo un'interpretazione che ricalca la lettura critica data da Calogero all'«identità della filosofia con la sua storia» (ivi: 121) affermata da Gentile, anche nella visione crociana il rapporto contraddittorio fra una «filosofia teorizzata come momento del divenire» e la «filosofia autrice di questa stessa teoria» rischia di risolversi nella pretesa del «pensiero presente [...] di considerare sé medesimo come depositario dell'unica e assoluta verità e di sentirsi perciò al vertice dell'ascesa storica della filosofia» (ivi: 127). Ciò dipende dal fatto che un pensiero che «si propone di definire se stesso, e cioè di stabilire le condizioni e le forme della sua possibile attività», non «potrebbe determinare quei limiti se nello stesso atto non li superasse, effettivamente conoscendo le sfere di realtà che giudica inaccessibili e realizzando le forme conoscitive che afferma inattuabili, e comunque superando col suo pensiero gli stessi confini che impone al pensiero, per definirlo come tale e contrapporlo a quel che pensiero non è» (ivi: 126). Ponendosi come eccezione ai criteri gnoseologici che cerca di definire, il «pensiero che la pensa», che è poi, dal punto di vista attualistico, l'unico in cui «è contenuta l'universa realtà», svuota la regola stessa «di ogni contenuto speculativo» (ibidem).

Ma sono proprio l'individuazione e il superamento di questa contraddizione che consentono di «sfuggire all'assoluto dominio del presente sul tempo, della ragione sulla storia, della filosofia attuale su tutte le filosofie che non solo si siano dispiegate nel passato ma ancora possano manifestarsi nel futuro» (ivi: 128). Infatti, è solo «dal punto di vista gnoseologico» (ivi: 129) che passato e futuro possono apparire, di fronte al pensiero presente, come dotati dello «stesso grado di astrattezza e d'irrealtà» (ivi: 128), nel senso che ciascuno risulta «inesistente [...] finché non riviva nella presenza dello spirito (ivi: 129). Passando invece da una «filosofia del conoscere» a una «filosofia dell'agire» (ivi: 135), la differenza tra i due momenti del tempo, può essere indagata in riferimento a un «io vivente ed agente» (ivi: 131), rivelandosi «condizione necessaria della sua attività» (ivi: 133). Quest'ultima, necessitando di un «punto di partenza» e di un «programma da recare in atto» (ibidem), si svolge come «eterna sintesi della storia accaduta e di quella che deve ancora accadere», cioè come «trapasso del futuro nel passato» (ivi: 135-136). Il passato è dunque quel contenuto in cui «la potenziale illimitabilità della [...] consapevolezza» (ivi: 133) dell'io – che è tale solo nel senso che nulla può «mai incontrarsi che non sia in lui» (ivi: 134) – risulta di volta in volta «concretata» (ivi: 133) come quella realtà che l'azione si propone di mutare e, in vista di ciò, esso è scoperto «sulle tracce dei segni mnemonici conservati» (ivi: 136). Questa lettura permette di far coesistere la tesi idealista per cui «ogni storia è storia contemporanea» con quella della «coscienza comune» per cui «ogni storia è storia del passato» (ivi: 136). Dal campo del «[c]onoscere storicamente» è invece escluso il futuro, che è definito come «il luogo della libertà, proprio in quanto il suo contenuto è ignoto» – libertà i cui confini son qui dedotti dalla struttura stessa dell'azione, ma che saranno ulteriormente indagati nella produzione posteriore del filosofo (Calogero 1960g: 72-86).

Nel ragionamento di Calogero, la centralità della distinzione tra attività pensante e contenuto del pensiero – e quindi l'impossibilità di investire la prima di un'indagine teorica – impedisce la ricezione degli argomenti con cui Croce cerca di presentare il proprio stesso pensiero come immedesimato nella storia, nel duplice senso di essere fondamento della metodolo-

gia storiografica e, al tempo stesso, partecipe del divenire storico. Da un lato, infatti, l'orientamento filosofico che, al termine di una complessa evoluzione del suo rapporto con le diverse posizioni storicistiche, Croce definisce «storicismo assoluto» (Croce 1991: 28) per lui non è che la cifra essenziale di quella «filosofia dello spirito», di cui egli riconosce le tracce in tutte le espressioni storiche della filosofia, sebbene a lungo celate nelle «escogitazioni» (ivi: 11) della metafisica; d'altra parte, il carattere sistematico che anche una filosofia dello spirito come la sua presenta è fatto discendere dal processo stesso del pensiero, perennemente impegnato a «sistemare» la «materia» offerta dalla storia, e a rispondere ad essa con «sistemazioni» il cui senso può essere inteso solo in riferimento alle proposizioni contro cui ciascuna di esse si rivolge (cfr. Croce 2012a: 307; Croce 2012b: 339), e pertanto non supporta pretese di definitività.

È in questi stessi termini che Croce pensa che la propria filosofia debba essere intesa¹⁷ e perciò nei suoi testi le argomentazioni che sembrano presentare la distinzione delle forme dello spirito come un criterio sovrastante il divenire possono coesistere con quelle in cui si fanno più espliciti i riferimenti contro cui quella teoria polemicamente si rivolge, affidandone il pieno rischiaramento alla futura comprensione storiografica.

Calogero, impegnato – come si è visto – fin dalla fine degli anni Trenta, in una rifondazione immanentistica dell'etica, concorda con il rifiuto opposto da Croce alla «concezione trascendente dei valori» (Croce 1991: 91), ma propone di interpretare l'immanenza di fatti e valori come processo in cui l'elaborazione dei criteri direttivi dell'agire acquista piena autonomia rispetto alla materia su cui essa interviene. In tal modo egli attribuisce al presente una posizione di risalto che consente alla libertà di svolgersi concretamente come «sintesi di libertà e necessità», ma attingendo a quell'«infinita possibilità» (Calogero 1960d:

¹⁷ «C'è, per il fatto stesso che i filosofemi, che vi si formulano, rispondano ad esigenze di portar luce su particolari condizioni storiche, la cui conoscenza li rischiarano non meno di quello che ne sia rischiarata. Stavo per dire, cogliendo un esempio sul vivo, che anche le dilucidazioni metodologiche, che qui vengo dando, non sono veramente intelligibili se non col rendere mentalmente esplicito il riferimento (di solito da me fatto in modo soltanto implicito) alle condizioni politiche, morali ed intellettuali dei giorni nostri, delle quali concorrono a dare la descrizione e il giudizio» (Croce 2002 [1915]: 30).

137) che è l'«astratta libertà» (ivi: 136) del futuro; al tempo stesso la conoscenza storica, superando l'ambito puramente cognitivo, consente allo spirito di realizzarsi «nella sua più schietta totalità, il cui sapere è coscienza di desiderio e d'azione» (ivi: 139).

Le conseguenze politiche di questa critica di Calogero a Croce si possono cogliere, seppure in forma implicita, nella lettura che egli dà del saggio su *Giudizio storico e azione morale* (Croce 1991: 89-102), in cui pure Croce intende sottolineare l'autonomia dell'agire rispetto al portato della storia, e respingere così quel «grossolano sofisma di apparenza filosofica» che, ammantandosi «eufemisticamente» (ivi: 100) del nome di “storicismismo”, «si presenta non già come semplice riconoscimento del fatto accaduto (il quale, se è accaduto, ha ben diritto di essere considerato come parte o momento della realtà), ma come adeguazione pratica all'accaduto, sottomissione a questo trasfigurato in una legge a cui si deve obbedienza, astensione da ogni atto che miri a cangiare la situazione che si è formata, e anzi obbligo di adoprarsi secondo le proprie forze a consolidarla» (ivi: 100). Ma l'argomentazione di Croce, poggiando sulla distinzione tra il momento pratico del “buono” e quello teoretico del “vero”, si concentra sulla differenza fra i principi che devono guidare rispettivamente «l'atteggiamento morale» (ivi: 98), da assumere nel presente, e il giudizio storico con cui i fatti del passato sono ricondotti a una categoria dello spirito, anche differente dalla morale, e valutati solo in riferimento a quella. Intervenedo proprio su questo punto, Calogero evidenzia come Croce, a dispetto della sua intenzione di affermare «la razionalità della storia in ogni sua parte» (ivi: 100) e della teoria per cui «tutti gli eventi storici attuanti una delle quattro forme dello spirito sono intrinsecamente, ad egual diritto, quella data forma» (Calogero 1960d: 118), attribuisca ai vari fatti oggetto di considerazione storiografica un diverso grado di “positività” storica, la quale non sembra potersi ridurre alla mera «efficacia» (Calogero 1947: 30) ma appare piuttosto commisurata a un implicito «criterio etico» (ivi: 31), che essi possono contribuire a realizzare, o direttamente, mediante i valori affermati, o indirettamente, ossia ponendo in essere abiti mentali, regole, istituzioni, che in un tempo successivo possono offrirsi come strumento per fini eti-

camente validi. Esplicitando questo passaggio, si coglie come l'interpretazione di Calogero, rispondendo a un'esigenza filosofica ma anche politica, si sforzi di rimodellare il rapporto tra storia e impegno presente in favore di quest'ultimo, ribaltando la posizione di Croce. Questi infatti, dopo aver affermato, sul piano storiografico, la positività puramente politica dell'opera dei gesuiti, puntualizza che «[l]a conoscenza storica ci pacifica bensì coi gesuiti del passato, che con tutta la restante storia sono il nostro stesso passato, ma non ci pacifica con gli uomini del presente, coi quali e contro i quali a noi spetta di creare una nuova storia», senza che «la spontaneità dell'azione e dell'invenzione morale» possa essere costretta «a seguire un arbitrario modello» (Croce 1991: 99) offerto dalla storia. È in questi termini che, per Croce, occorre prendere posizione verso quella sopravvivenza del «gesuitismo [...] nella sua idea», in cui non è difficile vedere adombrate la prassi e l'ideologia del regime fascista:

il suo modo di azione politica ricorre [...] in regimi laici, i quali, lasciando cadere i contingenti fini cattolici, hanno ripreso e proseguito nella idea e nella sostanza il principio e il metodo della milizia d'Ignazio, e impongono e predicano l'obbedienza in ogni parte e in ogni momento della vita e francamente dichiarano nient'altro che mezzi ai loro fini la poesia, l'arte, la scienza, la filosofia, ogni cultura e ogni regola morale (ivi: 98).

Ma, seppure questo invito a combattere contro il ritorno del «principio dell'obbedienza» (ivi: 93) sia da Croce sottratto all'ambito della comprensione storiografica e riferito al «campo dell'azione [...], dove l'avversario è l'avversario e non gli si può render giustizia, in quell'atto, perché bisogna badare a difendersi dei suoi colpi e controbatterlo e abatterlo» (ivi: 91), nondimeno la sua posizione appare preoccupata di inserire questo stesso conflitto in quel flusso storico in cui la libertà è al tempo stesso ideale e forza creatrice. Innanzi tutto nell'invito a respingere quel principio nel presente Croce sembra richiamare le stesse ragioni per cui esso «sarebbe da giudicare [...] erroneo», se considerato come «una semplice costruzione teorica», ossia il fatto che esso produce una sorta di sconfinamento di una forma dello spirito, quella economico-politica, ai danni delle altre,

e quindi una violazione della struttura categoriale che la filosofia offre alla coscienza storica. In altre parole, il proposito morale di respingere una riaffermazione dell'obbedienza nel presente sembra fondato sullo scarto tra la coscienza filosofica dello spirito come unità e quella storica che riconduce un fatto individuo a una singola forma. Inoltre, è raccomandato al filosofo che «non voglia tornare alla solita mitologia dualistica del bene e del male», di non considerare le forme presenti dell'oppressione «nient'altro che negazioni e mali» e di avvertire invece la possibilità di una futura comprensione storica, per la quale tali fatti, «per ciò stesso che essi esistono, per questa realtà loro di fatti, un qualche ufficio debbono pure adempiere, un ufficio che noi non vediamo o appena intravediamo in confusi e fuggevoli lineamenti ma che logicamente è da tener certo e che il futuro storico, a processo compiuto, vedrà con chiarezza e definirà nei termini propri della sfera a cui apparteneva» (ivi: 98).

Viceversa Calogero, che in alcune manifestazioni della teoria crociana della «giustificazione storica» (Calogero 1947: 34) vede le tracce di una concezione provvidenzialistica della storia – accolta da Croce «nella fase più antica della sua evoluzione speculativa» (ivi: 35) e solo più tardi problematizzata –, sottolinea come l'azione presente debba essere guidata esclusivamente da una «norma morale» che «è al di sopra di ogni storia, perché risiede nella coscienza presente, nel cui ambito ogni storia si dispiega come rappresentazione» (ivi: 45). Essa informa pienamente di sé anche la comprensione storiografica, la quale realizza una complessa alternanza tra due diversi modi di attuare lo stesso fondamentale principio morale, quello altruistico, alla base, come si è visto, dell'ideale della giusta libertà. In alcuni casi esso assume la forma del precetto «socratico-evangelico», operante anche nel «nucleo più vivo e sostanziale» della dottrina crociana, e destinato a essere sviluppato da Calogero nella «filosofia del dialogo» da lui formulata alla fine degli anni Quaranta, «quello per cui s'insiste sul dovere della piena comprensione antifarisaica dello spirito altrui e dei moventi del suo comportamento, il quale è dal suo punto di vista il centro di un universo distinto e autonomo, da intendere in funzione dei suoi motivi interni e quindi della situazione che fece apparire preferibile

quella data soluzione pratica, diversamente giudicabile da un punto di vista diverso» (ivi: 36).

Ma la norma morale può anche comandare allo storico e, in generale, all'uomo impegnato nello studio di azioni del passato «di combattere tali atti o nel loro schema ideale o nella loro strumentale realtà, in tutte quelle contingenze in cui al supremo interesse etico, costituito dalla cura del bene altrui, si possa servire più in questo modo che in quello» (ivi: 45-46). Si tratta di due atteggiamenti che, pur con le loro opposte modalità di giudizio, concorrono a fare della storia la materia su cui l'iniziativa morale e politica interviene secondo un indirizzo interamente fondato nella coscienza presente, che dalla storia può attingere paradigmi positivi e negativi, ma non avverte alcuna preoccupazione per la continuità storica, come quella ravvisabile nell'interpretazione crociana del fascismo e teorizzata in molti passi della sua opera filosofica, tra cui quelli esaminati da Calogero¹⁸.

Il proposito di Calogero di operare una trasvalutazione della teoria crociana della libertà in funzione di un'iniziativa politica presente si rende particolarmente evidente nella conclusione del saggio, che riproduce integralmente quella del saggio di Croce, in cui alla richiesta di dare tutto «alla patria e allo stato», conforme al «sofisma pseudo storiografico di sopra esaminato», si oppone l'esigenza di non cedere alle forme politiche, che rappresentano solo «una parte della vita», quelle «altre forme», «come la verità e l'onestà», che invece ne rappresentano la totalità e sono solo «confidat[e]» agli individui, e che, sebbene in alcuni momenti possano subire una temporanea restrizione del loro campo di possibilità, devono essere poi «riprese e ampliate [...] con nuova alacrità», grazie anche a coloro che ne salvaguardano «la tradizione» e non le lasciano «perire sotto i colpi altrui o inquinare di stoltezza e di falsità» (Croce 1991: 102). Ma per Calogero il contributo dell'«uomo di scienza», benché rivolto principalmente alla conoscenza, è esonerato, come si è visto, da ogni debito verso di essa e può comportare, «quando ne sopraggiunga l'esigenza, e per quanto questa esigenza possa apparire remota e dolorosa», la decisione di «sospendere il proprio compi-

¹⁸ Sulla critica di Calogero allo storicismo crociano cfr. Bagnoli (1997: 77-81).

to professionale» e «scendere in piazza come politico e come agitatore» (Calogero 1947: 46).

7. *Libertà e giustizia nella polemica tra Calogero e Croce*

La problematizzazione dello storicismo assoluto di Croce offre dunque a Calogero elementi importanti per meglio definire le due distinte accezioni della libertà, grazie alla risoluzione dell'unità che esse presentano nella filosofia del maestro. E si vede bene che importanza rivesta nel suo pensiero quella stessa «assoluta libertà trascendentale dell'io», che invece Calogero, proprio per i suoi intenti polemici, tende spesso a svalutare, fino a considerarla «l'oggetto di un problema mal posto, di un problema ormai superato e insussistente» (Calogero 1956: 44). Di fatto, se, da un lato, la radicalizzazione dell'impostazione attualistica conduce Calogero a ritenere che «della libertà trascendentale [...] non si può dire assolutamente nulla» (ivi: 43), se non che essa «equivale semplicemente al volere» (ivi: 44), la sua priorità rispetto a qualunque oggetto di conoscenza, compresa la storia, consente di fondare nella sola coscienza dell'io pratico quell'ideale morale che è invece la libertà come valore.

Definita quest'ultima come «la libertà del tu» (ibidem), moltiplicabile per gli infiniti possibili «tu» secondo una norma di giustizia, veniva meno, per ragioni già esaminate, ogni gerarchia formale che impedisse di riconoscere pari dignità all'uguaglianza politica e civile e a un accesso tendenzialmente paritario alle ricchezze materiali che rendono possibile il pieno godimento di quegli stessi diritti. Questa equivalenza, secondo Calogero, doveva essere mantenuta anche in riferimento a quel più specifico ambito delle «norme della libertà» che sono le «norme costituzionali della libertà legislatrice», ossia le «norme creatrici di altre norme, come norme-madri di norme sempre nuove» (Calogero 1972: 24). Intervenendo su questo punto nella già citata conferenza *Intorno al concetto di giustizia*, Calogero sottolinea come «la libertà e la creatività legislativa» siano assicurate non solo dalle «norme dell'autogoverno» ma anche da «tutte quelle diverse norme, che favoriscono il raggiungimento della capacità di autogoverno», come ad esempio «quelle che, regolando equamente il tributo della ricchezza comune al pub-

blico erario, rendono possibile alla comunità di elevare il livello della vita e dell'educazione delle classi inferiori, e quindi di accrescere la concreta capacità legislativa, il reale esercizio della libertà» (ivi: 25).

Questa puntualizzazione ha un diretto riscontro nei due manifesti del liberalsocialismo, scritti da Calogero e da altri esponenti del movimento, e diffusi nel 1940 e nel 1941, entrambi tesi ad accostare e distinguere due diversi programmi, uno affidato al liberalsocialismo inteso come soggetto della futura dialettica democratica, l'altro rivolto a tutte le forze politiche interessate al ristabilimento della libertà e imperniato sulla proposta di alcuni criteri generali da adottare nella fase di instaurazione del nuovo stato e nel futuro assetto costituzionale. Infatti, benché nei manifesti le «riforme sociali [...] figlie della democrazia e della libertà» (Calogero *et al.*, 1972a: 213 e Calogero *et al.*, 1972b: 224) siano presentate principalmente come programma del liberalsocialismo «nella sua più specifica attività di partito» (Calogero *et al.*, 1972a: 214), da attuare secondo la «concreta situazione storica» (ibidem), alcuni speciali «provvedimenti di carattere economico» sono «prospettati come tali che la loro adozione s'imponga come necessità rivoluzionaria già nella fase di instaurazione del nuovo stato» e devono perciò essere «limitati essenzialmente a quella sfera in cui essi appaiano effettivamente richiesti per l'intrinseca possibilità di funzionamento della democrazia e della libertà» (ivi: 213). Tra di essi si indica la necessità di «interferire con le colossali posizioni monopolistiche che si sono venute sviluppando sui privilegi di carattere politico» e che, «unite in naturale alleanza» (ivi: 212), potrebbero costituire «un complesso di forze tali da gravare in modo talvolta decisivo sull'opinione e sugli orientamenti politici del paese». In particolare si prospetta il controllo pubblico per gli «istituti di vitale interesse sociale» (ivi: 213). In questo insieme di proposte costituzionali si innesta quella assai innovativa di una Corte Costituzionale incaricata di un ampio spettro di prerogative, tese a scongiurare minacce alla costituzionalità dello stato. Oltre a vigilare sulla democraticità dei programmi e dell'attività dei partiti e a punire tutti coloro che si servano di mezzi finanziari per controllare la dialettica politica, la Corte deve infatti garantire, con la propria diretta amministrazione,

l'uguaglianza di accesso ad alcuni ambiti dal cui funzionamento dipende la qualità della vita democratica, come la stampa e l'educazione civica nelle scuole (ivi: 209-211)¹⁹.

Per la loro capacità di corroborare la predisposizione di programmi politici in grado di affrontare gli squilibri sociali e politici responsabili dell'ascesa del fascismo, l'insieme delle posizioni espresse da Calogero, in particolare nella polemica con Croce, ebbero una risonanza anche al di fuori della sfera liberalsocialista, come si vede nella lettura che ne diede Valentino Gerratana, allora allievo di Calogero ma già «orientato alla "scelta" comunista» (Musci 2011: 53), in due articoli pubblicati nel *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, nelle annate 1941 e 1942, nelle quali peraltro trovano ampia eco le discussioni sul rapporto tra logica giuridica, storiografia e filosofia della pratica, che allora impegnavano studiosi come Calogero e Widar Cesarini Sforza, direttore della rivista. Nel suo primo articolo Gerratana (1941a), richiamandosi all'impostazione di Calogero, presenta un'attenta rassegna di passi di Croce in cui egli oscillerebbe tra «due concezioni della libertà, radicalmente opposte e contraddittorie» (ivi: 144), la prima definita da lui «principio metafisico» (ivi: 142), e radicata nella «prima fase del pensiero crociano», e la seconda teorizzata come giustificazione di «quell'assetto politico che era maggiormente rispondente ai suoi ideali morali», nel momento in cui questo «versava [...] in crisi tanto grave da dover essere risolutiva» (ibidem). Il punto in cui l'«astrattismo» di questa posizione manifesta, secondo Gerratana, «la sua intrinseca debolezza e la sterile sua natura dialettica» (ivi: 150) è l'idea che «[g]li ordinamenti economici non sarebbero [...] mai suscettibili di valutazione morale, ma solo di valutazione economica» (ivi: 151), la quale prescinde dalla diversa posizione che nei vari assetti i diversi soggetti sociali occupano rispetto al criterio economico dell'utilità.

¹⁹ Alla formulazione di questo punto del programma liberalsocialista ha certamente contribuito la riflessione di Mario Delle Piane sulla "democrazia protetta", come illustra Calogero nella *Prefazione* agli scritti di Delle Piane sull'antiparlamentarismo (Calogero 1946: 9-12). Del resto, Delle Piane è ricordato tra coloro che nell'estate del 1940, visitando Calogero nella sua residenza estiva sulle Dolomiti, contribuirono alla revisione del *Primo manifesto del liberalsocialismo*, abbozzato in aprile (Calogero 1972c: 195). Cfr. Mazzei (2011: 13-22); Pagano (2018: 208-211).

Nel secondo articolo, pubblicato in due parti (Gerratana 1941b; 1942), Gerratana cerca di superare anche la posizione di Calogero, criticando il processo intersoggettivo in cui la giusta libertà si costituisce nei suoi contenuti pedagogici, giuridici e politici, e sostituendolo con una «volontà morale» (Gerratana 1942: 8), in cui l'uomo pone «a scopo della sua attività [...] il suo interesse generale di uomo che non lo riguarda personalmente più di quanto non riguardi allo stesso titolo le personalità finite di tutti gli altri uomini» (ivi: 9). In questo quadro, le limitazioni della libertà necessarie a costituire il cosmo giuridico non possono seguire il criterio della reciprocità, perché ciò significherebbe porre sullo stesso piano la libertà e l'«arbitrio» (ibidem). Nel processo mediante cui la prima si attua, ampio spazio è dedicato alla differenza tra fine della volizione e azione, quest'ultima incaricata di tradurre il primo in realtà mediante la propria «tecnicità» (ivi: 5), ossia la disponibilità «dei mezzi idonei per conseguirlo» (ivi: 4). Ne segue un approfondito esame della «necessità della violenza» (ivi: 19), che, pur richiamando alcune argomentazioni di Calogero sulla coercizione e sulla necessità di insorgere in determinate congiunture, si pone in aperta opposizione al modo in cui Calogero cercava di mantenere lo svolgimento della libertà giuridica e politica, come processo estraneo a qualunque rigorismo morale, ma permeabile all'infinita varietà dei desideri umani, grazie alla giusta distribuzione del «potere di fruizione del mondo» (Gerratana 1941b: 201).

Fu il primo dei due articoli di Gerratana a provocare la reazione di Croce, che già aveva redatto alcune note a commento del *Primo Manifesto del liberalsocialismo* (cfr. Sasso 1997c: 318-319, nota)²⁰. Nella postilla *Scopritori di contraddizioni* Croce, rivolgendosi contro «il prof. Calogero e il suo ripetitore», respinge ovviamente la riduzione della propria teoria a metafisica, e all'accusa di giustapporre contraddittoriamente due distinti concetti di libertà risponde che la libertà come «legge dello spirito» si svolge atteggiandosi come «momento del divenire», e segnatamente come «ideale morale», nelle «opposizioni» (Croce 1942: 63) che ne costituiscono la concreta dialettica. Nel chiari-

²⁰ Ringrazio Cristina Farnetti per avermi confermato l'esistenza del documento.

re la relazione tra libertà e ordinamenti economici, Croce rigetta con particolare vigore l'accusa di indifferenza verso la povertà e la disuguaglianza, affermando che il suo auspicio di vederle superate poggia sulla convinzione che tra la prima e i secondi sussista il rapporto gerarchico di materia e forma e che non si possa vincolare la libertà a un particolare ordinamento, secondo la visione materialistica che «liberisti» e «conciliatoristi» inconsapevolmente mutuerebbero dai marxisti, ma occorra affrontare le responsabilità e i rischi di una continua ricerca, nella certezza che il primato della «volontà morale» su ogni sua contingente creazione si mantenga, secondo l'esempio dei tanti «eroi piccoli e grandi», «che hanno sofferto fame e altre privazioni e accettato la morte per non rinnegare la libertà» (ivi: 64).

Nella sua replica, scritta nel 1942, durante la detenzione nel carcere fiorentino delle Murate, e pubblicata solo nel 1945 (Calogero 1972b; cfr. ivi: 31-32, nota; Calogero 1966a: 161-162), Calogero, dopo aver riassunto nuovamente la teoria delle due libertà, riconduce l'ostilità di Croce verso qualunque tipo di accostamento di libertà e giustizia, a un argomento profondamente radicato nel sistema crociano, ossia la distinzione tra concetti puri, capaci di essere, al tempo stesso, ultrarappresentativi e onnirappresentativi, e gli "pseudo concetti", ossia finzioni concettuali prive di reale valore conoscitivo ma utili a richiamare alcuni insiemi di rappresentazioni in base alle contingenti esigenze incontrate nello svolgimento della forma pratico-economica dello spirito (Croce 1996b: 39-51; Croce 1996a: 343-345). L'accostamento della libertà, cifra dell'universale vita dello spirito, alla giustizia, finzione legata all'ambito del diritto, darebbe quindi luogo a un "ircocervo", a una coppia di elementi "disparati". Calogero osserva come ogni forma di liberalismo politico, anche quelle legate all'impostazione più tradizionale, abbia dovuto in qualche modo, «fin dal primo momento della sua concreta formulazione, contaminarsi di empiricità, nuotare nel giure, nell'economia, nella sociologia, muoversi tra provvisorie valutazioni del momento storico ed egualmente provvisorie delimitazioni programmatiche dell'avvenire» (Calogero 1972b: 38). L'opportunità di un liberalismo rivolto alla giustizia economica e sociale è poi rimesso al circolo che connette il «progresso nella legislazione sociale» all'«esercizio della libertà politica» (ivi: 39).

Tra i vari momenti in cui la polemica ebbe ulteriore seguito²¹ vale la pena ricordare almeno l'articolo del 1943 *Libertà e Giustizia*, dove, oltre a esprimere nei confronti dell'eguaglianza sociale posizioni ben più conservatrici di quelle manifestate precedentemente, Croce insiste sull'idea della «libertà sempre vivente e lottante» (Croce 2011: 265), motore di una creatività storica irriducibile a qualunque programma, soprattutto di natura economica, sia liberistico che comunistico (ivi: 268), e sempre impegnata nella lotta contro le spinte verso l'illibertà e nella ricerca di assetti e soluzioni aderenti alle situazioni del momento.

È da questo rifiuto di determinare la volontà morale e quindi l'ideale della libertà in un preciso indirizzo che Calogero ha inteso distaccarsi, dedicando tutta la sua ricerca filosofica – contemporanea e successiva alla stagione antifascista – alla determinazione di un criterio che servisse da misura del valore etico delle azioni. E tuttavia della lezione storicistica e crociana egli volle sempre serbare l'idea che la concreta definizione di programmi politici dovesse aderire alla varietà delle situazioni e che perciò il criterio etico, poggiante sull'identità di libertà e giustizia, dovesse sempre mantenersi su un piano sufficientemente aperto da non pregiudicare mai del tutto le decisioni del politico, dell'agitatore e del legislatore, ma potendo, al tempo stesso, funzionare come parametro per orientare le scelte, senza esorcizzarne l'inevitabile angoscia.

²¹ Significative, per il loro impatto sul dibattito politico, le *Note a un programma politico* (Croce 1944), scritte da Croce in risposta alle *Precisazioni*, con cui la componente liberalsocialista del Partito d'azione, che non aveva potuto prendere parte all'elaborazione dei Sette punti, a causa della detenzione carceraria dei suoi maggiori esponenti, cercò di rettificare in senso socialista il programma del Partito d'azione. Cfr. De Luna (2021: 31-42).

Bibliografia

- BAGNOLI PAOLO, 1997 [1981], *Il liberalsocialismo*, Firenze: Polistampa;
- CALOGERO GUIDO, 1926, "Carducci poeta della storia", *La Cultura*, n. 8, pp. 343-356.
- _____, 1936, *La filosofia e la vita*, pagine integrative del *Compendio di storia della filosofia* in conformità dei nuovi programmi, Firenze: La Nuova Italia.
- _____, 1946 *Prefazione* a DELLE PIANE MARIO, 1946, *Liberalismo e parlamentarismo. Saggi storici*, prefazione di G. Calogero, Città di Castello-Bari: Macri, pp. 7-14.
- _____, 1947 [1940], *Giudizio storico e azione morale*, in ID., *Saggi di Etica e Teoria del Diritto*, Bari: Laterza: 23-47.
- _____, 1956 [1939], *La scuola dell'uomo*, nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Firenze: Sansoni.
- _____, 1960a [1929], *Gnoseologia e idealismo*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze: Sansoni, pp. 24-44.
- _____, 1960b [1930], *Studi Crociani*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 7-48.
- _____, 1960c [1935], *Misologia*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 141-156.
- _____, 1960d [1936], *Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 117-149.
- _____, 1960e [1938], *Coscienza e volontà*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 1-23.
- _____, 1960f [1948], *Lezioni di filosofia: vol. I: Logica*, Torino: Einaudi.
- _____, 1960g [1946], *Lezioni di filosofia: vol. II: Etica*, Torino: Einaudi.
- _____, 1960h [1947], *Lezioni di filosofia: vol. III: Estetica*, Torino: Einaudi.
- _____, 1964 [1937], *La logica del giudice e il suo controllo in cassazione*, Padova: Cedam.
- _____, 1966a, "Ricordi e Riflessioni: Benedetto Croce", *La Cultura*, n. 2, pp. 145-178.
- _____, 1966b, "Ricordi e riflessioni: Mussolini, la Conciliazione e il congresso filosofico del 1929", *La Cultura*, n. 2, pp. 433-467.
- _____, 1967, "Postilla ai ricordi crociani", *La Cultura*, n. 2, pp. 166-179.
- _____, 1972a [1941], *Intorno al concetto di giustizia*, in ID., 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, M. Schiavone, D. Cofrancesco, Nuova edizione, Milano: Marzorati, pp. 9-30.

_____, 1972b [1942], *L'ircocervo, ovvero le due libertà*, in ID., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 31-41.

_____, 1972c [1944], *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in ID., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 189-198.

_____, 1981, *Il centauro liberalsocialista*, in Rangoni Machiavelli Beatrice (a cura di), *Socialismo liberale, liberalismo sociale: esperienze e prospettive in Europa*, incontro internazionale di studio (Milano, 10-11 dicembre 1979), Sala Bolognese: A. Forni, pp. 46-54.

_____, 1984 [1928], *Introduzione al Simposio platonico*, in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Roma: Bibliopolis, pp. 175-228.

_____, 2001 [1964], *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in ID. 2001 [1968], *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Nuova edizione a cura di T. Casadei con una testimonianza di N. Bobbio, Reggio Emilia: Diabasis.

_____, 2007 [1945], *La natura dei concetti giuridici*, in CALOGERO GUIDO, CESARINI SFORZA WIDAR, JEMOLO ARTURO CARLO, PUGLIATTI SALVATORE, *La polemica sui concetti giuridici*, a cura di N. Irti, Milano: Giuffrè, pp. 71-99.

CALOGERO GUIDO ET AL., 1972a [1940], *Primo manifesto del liberalsocialismo*, in CALOGERO GUIDO, 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 199-220.

_____, 1972b [1941], *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, in CALOGERO GUIDO, 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 221-226.

CAPITINI ALDO, 1966, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani: Cèlèbes.

CINGARI SALVATORE, 2003, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

CODIGNOLA TRISTANO, 1978, *GL e partito d'azione*, in Istituto storico della Resistenza in Toscana, Giunta regionale Toscana, Comune di Firenze, Provincia di Firenze (a cura di), *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella Storia d'Italia*, atti del Convegno Internazionale (Firenze, 10-12 giugno 1977), Firenze: La Nuova Italia, pp. 423-436.

CROCE BENEDETTO, 1942, "Scopritori di contraddizioni", *La Critica*, pp. 63-64.

_____, 1944 [1943], *Note a un programma politico*, in ID., *Per la nuova vita dell'Italia. Scritti e discorsi 1943-1944*, Napoli: R. Ricciardi, pp. 93-95.

_____, 1991 [1941], *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Napoli: Bibliopolis.

_____, 1996a [1909], *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.

_____, 1996b [1909], *Logica come scienza del concetto puro*, vol. 1, a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.

_____, 2002 [1915], *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.

_____, 2011 [1943], *Libertà e Giustizia*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, a cura di A. Penna, Napoli: Bibliopolis, pp. 255-268;

_____, 2012a [1923], *Il sistema del Rickert*, in Id., *Ultimi saggi*, cit., pp. 305-311.

_____, 2012b [1925], *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche*, in Id., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Napoli: Bibliopolis, pp. 336-342.

_____, 2014 [1904], *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, F. Audisio (a cura di), Napoli: Bibliopolis.

_____, 2022 [1932], *Storia d'Europa nel secolo decimono*, introduzione di M.L. Salvadori, Roma: Donzelli.

DE LUNA GIOVANNI, 2021 [1982], *Il partito della Resistenza. Storia del Partito d'Azione (1942-1947)*, Torino: UTET;

DELLE PIANE MARIO, 1978, *Rapporti fra socialismo liberale e liberalsocialismo*, in *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella Storia d'Italia*, cit., pp. 415-421.

FEDELE SANTI, 1981, *Il movimento liberalsocialista: appunti e riflessioni*, in Rangoni Machiavelli Beatrice (a cura di), *Socialismo liberale, liberalsocialismo sociale: esperienze e prospettive in Europa, incontro internazionale di studio*, cit., pp. 134-138.

ENRIQUES AGNOLETTI ENZO, 1986, *Tristano Codignola e il liberalsocialismo*, in Bagnoli Paolo (a cura di), *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza*, atti del Convegno (Firenze, 5 dicembre 1982), numero speciale de «Il Ponte», n. 1, pp. 5-15.

GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1986, *Echi del liberalsocialismo a Torino: la rivista «Argomenti»*, in *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza*, cit.: 87-95.

GENTILE GIOVANNI ET AL., 1929, *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, (Roma, 26-29 maggio 1929, Milano-Roma): Bestetti e Tumminelli;

GERRATANA VALENTINO, 1941a, "Il problema della libertà in Croce", *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 4, pp. 141-152.

_____, 1941b, "Per una nuova impostazione del problema della libertà", *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 6, pp. 197-209.

_____, 1942, "Per una nuova impostazione del problema della libertà", *Il parte*, *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 1, pp. 1-19.

- GIORDANO ORSINI GIAN NAPOLEONE, 1966, “La linea diretta Kant-Calogero”, *Rivista di studi crociani*, n. 3, pp. 507-510.
- MINISTERO DELL'EDUCAZIONE NAZIONALE, 1941, *Dalla riforma Gentile alla Carta della scuola*, Direzione Generale dell'Ordine Superiore Classico, Firenze: Vallecchi.
- MAZZEI FEDERICO (a cura di), 2011, *Liberalismo e «democrazia protetta». Un dibattito alle origini dell'Italia repubblicana*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MUSCI ALFONSO, 2011, “L'«anti-Croce» di Valentino Gerratana. Filosofia e «antifascismo» alla fine degli anni Trenta”, *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 1, pp. 42-56.
- NACCI MICHELA, 2010, *Introduzione a EAD., Figure del liberalsocialismo*, Firenze: Centro editoriale toscano, pp. 9-42.
- PAGANO MAURIZIO, 2012, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze: Firenze University Press.
- _____, 2017, *L'eredità del liberalsocialismo: la posizione etico-politica di Guido Calogero e il confronto con Norberto Bobbio e Aldo Capitini*, in Chiarotto Francesca (a cura di), *Aspettando il Sessantotto. Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, Torino: Accademia University Press, pp. 292-310.
- _____, 2018, *La costituzionalizzazione dei diritti sociali e il liberalsocialismo*, in Bufano Rossella (a cura di), *Libertà uguaglianza democrazia nel pensiero politico europeo*, Lecce: Milella, pp. 199-216.
- _____, 2023, *Le radici del liberalsocialismo. Il percorso intellettuale e politico di Aldo Capitini e Guido Calogero*, Ospedaletto-Pisa: Pacini.
- RIDOLA PAOLO, 2007, *Guido Calogero e i «concetti giuridici»*, in Durst Margarete e Ricci Saverio (a cura di) *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche: 1904-2004*, atti del Convegno (Roma, 2 dicembre 2004), Roma: Treccani, pp. 111-133.
- SASSO GENNARO, 1997a [1986], *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli: Bibliopolis, pp. 127-172.
- _____, 1997b [1994], *Una “lettera aperta” di Guido Calogero a Ugo Spirito (1937)*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 415-440.
- _____, 1997c, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 301-413.
- _____, 1998, “Dalla biografia giovanile di Guido Calogero. La vicenda degli «Studi crociani»”, *La Cultura*, n. 1, pp. 5-41.
- SBARBERI FRANCO, 1994, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in Bovero Michelangelo, Mura Virgilio, Sbarberi Franco (a cura di), *I di-*

lemmi del liberalsocialismo, atti del Convegno (Alghero, 25, 26, 27 aprile 1991), Roma: NIS, pp. 105-135.

SPIRITO UGO, 1930, "Varietà: crocianesimo equivoco", *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 2, pp. 163-167.

SPIRITO UGO, VOLPICELLI ARNALDO E VOLPICELLI LUIGI, 1929, *Benedetto Croce*, Roma: Anonima Romana Editoriale.

TESSITORE FULVIO, 2016, *Croce: storicismo e antistoricismo*, in CILIBERTO MICHELE (direttore scientifico), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma: Treccani, pp. 594-603.

VALIANI LEO [1969] 1971, *Il liberalsocialismo*, in VALIANI LEO, BIANCHI GIANFRANCO, RAGIONIERI ERNESTO, *Azionisti cattolici e comunisti nella Resistenza*, Milano, FrancoAngeli, pp. 22-35.

ZAPPOLI STEFANO, 2011, *Guido Calogero (1923-1942)*, Pisa: Edizioni della Normale.

Abstract

GUIDO CALOGERO. LA TEORIA DELLE DUE LIBERTÀ E LA POLEMICA CON CROCE

(GUIDO CALOGERO. THE THEORY OF THE TWO FREEDOMS AND THE CONTROVERSY WITH CROCE)

Keywords: Calogero Guido, Croce Benedetto, Freedom, Justice, Anti-fascism.

The core of Calogero's political reflection is represented by the theory that distinguishes transcendental freedom from freedom as an ideal. According to Calogero's view, the second idea of freedom coincides with the ideal of justice and is indicated as the fundamental principle of constitutional, juridical and economic-social organization. This philosophical elaboration had a strong impact on anti-fascism but it undermined the influence exercised until then by Croce's vision of freedom and its relationship with history.

MAURIZIO PAGANO
Università degli Studi del Salento
maurpag@hotmail.com
ORCID: 0009-0003-1850-8128

EISSN 2037-0520
DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.05>