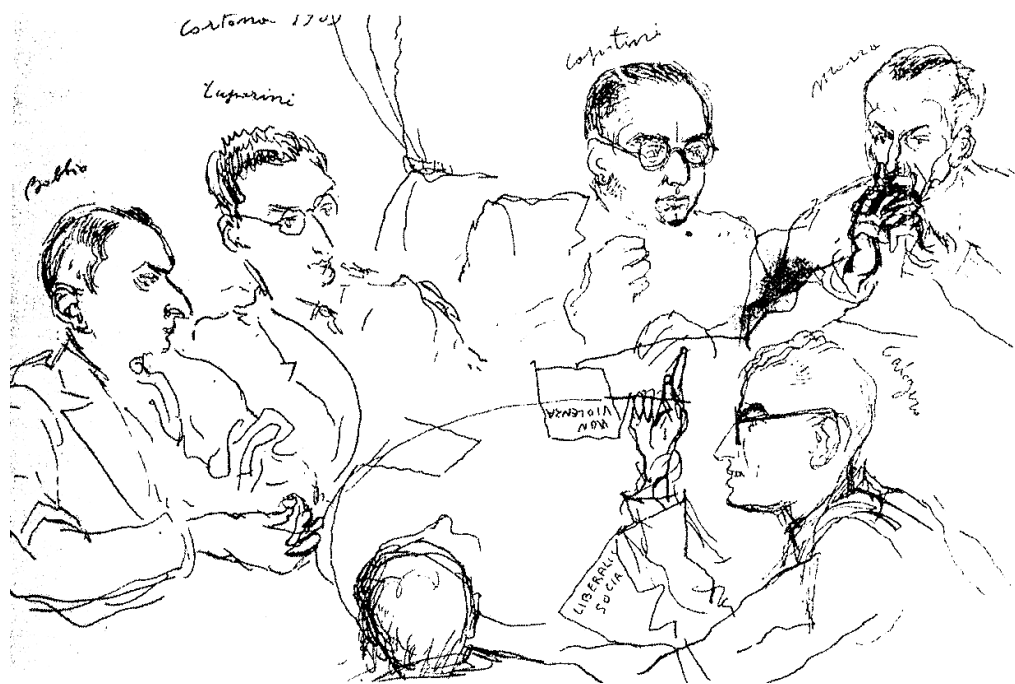


UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO

Guido Calogero, Aldo Capitini, Norberto Bobbio:
tre idee di democrazia per tre proposte di pace
Filosofia del dialogo, realtà liberata, ordine universale democratico.

Anno accademico 2008-2009



Disegno di Renato Guttuso che documenta una delle prime riunioni clandestine del movimento liberalsocialista, nella villa di Umberto Morra, nei pressi di Cortona (Meteliano), nel 1939. Da sinistra, Bobbio, Luporini, Capitini, Morra. Sotto: Calogero e la nuca di Guttuso.

Il disegno è tratto da N. Bobbio, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Editori Laterza, Roma 1997.

Introduzione

Le opere di Calogero, Capitini e Bobbio, su cui verte il presente lavoro, hanno suscitato il mio interesse per l'importanza centrale che nella riflessione dei tre pensatori assume il tema delle libertà civili e politiche: l'ispirazione etico-politica del pensiero calogeroiano, quella di matrice religiosa della riflessione capitiniana, il carattere aperto ed "esplorativo" dell'indagine filosofico-politica di Bobbio riconoscono nei diritti individuali la salvaguardia contro l'illiberalità di ogni regime autoritario. Comune ai tre filosofi, infatti, -in una fase storica in cui le libertà civili e politiche nel nostro Paese erano state soppresse, è il tema della ridefinizione del concetto di libertà, compito teorico ed etico insieme. Durante gli anni della difficile opera di educazione politica, nella transizione dal regime dittatoriale allo stato democratico, e nella successiva fase della Guerra fredda, i tre intellettuali hanno cercato di mettere in luce il carattere polisemico del concetto di libertà, la sua multidimensionalità in uno sforzo teso a mostrare come in essa rientrassero almeno tre livelli: la libertà negativa intesa come non-impedimento; la libertà positiva, ovvero l'obbedienza alle leggi che noi stessi ci siamo dati; la libertà intesa come possibilità di disporre di mezzi e risorse che consentano effettivamente l'esercizio delle libertà civili e politiche. Nel fecondo, complesso e sinergico incontro delle "tre libertà", Calogero, Capitini e Bobbio individuano le condizioni per l'effettivo esplicarsi della democrazia, quale base imprescindibile per ogni possibile progetto di convivenza pacifica sul piano interno ed internazionale.

È sulle proposte di pace dei tre filosofi che ho incentrato l'attenzione, con l'obiettivo di mettere in luce come ciascuna di esse, attraverso un proprio originale percorso, tenda a costruire e diffondere una cultura di pace.

Partendo dall'idea che l'esperienza della dittatura fascista e della guerra abbiano radicato nei tre intellettuali l'aspirazione alla pace, ho cercato di evidenziare la centralità della profonda interconnessione pace-democrazia, quale elemento comune ai tre progetti. Se il nesso democrazia-pace affonda le sue radici nella moderna filosofia della pace a partire dall'opera kantiana *Per la pace perpetua*, non è sembrato incongruente affermare che l'esperienza di un regime autoritario e illiberale, sul piano interno, e che persegue una politica di potenza e di aggressione, sul piano internazionale, possa aver agito da concreta verifica all'idea che non si dà pace senza democrazia, perché ordinamento democratico e pacifico sono strettissimamente correlati.

Sulla base di questa ipotesi ho potuto delineare percorso e articolazione del lavoro, a cominciare dalla posizione dei tre intellettuali rispetto al regime, come momento estremamente significativo della loro formazione. In Capitini il sentimento di opposizione al fascismo si esprime, più che sul piano politico, in un'alterità culturale, assolutamente estranea al panorama italiano degli anni Venti e Trenta: metodo gandhiano della noncollaborazione col male, della nonmenzogna e della nonviolenza anticipano, nel suo peculiare antifascismo, temi centrali del pensiero religioso-filosofico-politico capitiniano. In Calogero la presa di distanza dal fascismo assume le forme di una resistenza morale e, al tempo stesso, intellettuale. La lontananza dall'attività clandestina non si tradurrà mai in una deroga ai suoi principi e convincimenti etico-politici: la stessa collaborazione al *Giornale critico della filosofia italiana*, diretto da Giovanni Gentile, si contraddistingue per una concezione laica ed aperta della cultura. Quando, alla fine degli anni Trenta, Calogero si accosta all'attività antifascista, diventa ben presto uno dei principali punti di riferimento dell'opposizione al regime, in particolar modo per la riflessione che -ripercorrendo le due tradizioni di pensiero, quella liberale e quella socialista- approda all'elaborazione teorica di

quei principi in seguito sintetizzati nel primo Manifesto del liberalsocialismo. Per Bobbio la fuoriuscita dal “filofascismo familiare” è segnata dall’incontro con straordinarie figure di professori sia al Liceo che all’Università e dai primi contatti con alcuni degli ambienti antifascisti torinesi. Esperienze che si configurano come un autentico apprendistato etico, pur non traducendosi, almeno fino alla fine degli anni Trenta, in militanza attiva.

Utile, nel percorso del lavoro, è sembrata la ricostruzione dell’opposizione militante alla dittatura, che ha permesso di cogliere caratteri e sviluppo del pensiero dei tre intellettuali in relazione al contesto storico-politico: la concretezza degli obiettivi verso cui il pensiero politico è rivolto, nella drammaticità del quadro del Paese e della situazione internazionale, unitamente alla peculiarità degli orientamenti teorici di ciascuno dei tre pensatori, dà vita ad una riflessione che anticipa temi chiave dell’idea di democrazia successivamente definita. Nel movimento liberalsocialista, il pensiero di Calogero è orientato verso un’idea di comunità democratica, in cui la volontà di intendere l’altro, coniuga diritti individuali di matrice liberale e apertura alle istanze sociali della tradizione socialista. La lettura critica del liberalsocialismo calogeriano operata da Paolo Bagnoli e da Thomas Casadei¹ evidenzia temi che assumeranno un valore strategico nella filosofia del dialogo. Il primo, mettendo a fuoco la centralità dell’interrelazione tra moralità e libertà, evidenzia gli ambiti di approfondimento che si aprono alla riflessione calogeriana: la riconsiderazione dell’ideale di libertà e l’individuazione dei modi e dei criteri attraverso i quali limitare la volontà propria, in vista della promozione della libertà altrui, determina l’incontro tra libertà e norma giuridica. Un punto, questo segnalato da Bagnoli, caratterizzante del pensiero calogeriano: nel momento in cui gli spazi della libertà investono le esigenze del vivere sociale, la norma giuridica può diventare momento di disciplina e, insieme, di promozione della libertà, se si appoggia ad un principio di giustizia. È lo stesso tema che Casadei mette in luce quando chiarisce che il valore etico della libertà consiste, nella riflessione liberalsocialista di Calogero, nella limitazione e nella disciplina della volontà propria in vista della promozione delle libertà altrui. La volontà di limite, come limitazione e, ad un tempo, promozione di libertà, è la dimensione che consente la convivenza, quale accordo dei conviventi nell’accettazione di una regola comune. È il cardine della democrazia del dialogo.

Sulla base dello studio delle fonti e delle opere dei tre filosofi, mi sono proposto di evidenziare che, fin dalla riflessione liberalsocialista, le coordinate su cui poggia l’edificio democratico sono, al tempo stesso, condizione imprescindibile per una convivenza pacifica. Ho tentato perciò di mettere in rilievo che l’etica calogeriana dell’altruismo sostanzia la proposta civile del filosofo: solo l’incontro tra l’altruismo etico della volizione delle altrui libertà e del momento della coercizione giuridica rende possibile un’ordinata e paritetica convivenza civile. Ho tentato, inoltre, di mettere in luce come l’etica che si coniuga al diritto disegni lo spazio della convivenza pacifica.

Nel mio lavoro, relativamente alla ricostruzione della stagione liberalsocialista di Capitini, mi sono proposto di evidenziare il passaggio decisivo nell’elaborazione del suo pensiero: infatti, pur nella piena condivisione della necessità di unire tutte le forze di opposizione al regime, è proprio in questa fase che si definisce l’orientamento social-religioso della sua riflessione. I saggi critici di Paolo Bagnoli e Pietro Polito sul tema individuano nella preminenza della dimensione religiosa il dato peculiare dell’idea di trasformazione sociale prospettata da Capitini. Nella tensione religiosa -che rompe ogni tentazione di chiusura nel gusto dell’esistenza particolare e individualistica- Bagnoli ravvisa, infatti, l’originalità della concezione capitiniana di libertà rispetto all’ideale affermato dalla dottrina politica liberale. Per l’intellettuale umbro, sottolinea Bagnoli, solo

¹ P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce*, in Id., *Il liberalsocialismo*, Edizioni Polistampa, Firenze 1997, pp. 65-85; T. Casadei, *Introduzione* a G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Diabasis, Reggio Emilia 2001, pp. IX-XLVI.

la libertà, che si qualifica nell'imprescindibile momento della socializzazione, può realizzare un assetto sociale più giusto. Lo stesso Polito coglie nell'accostamento dei termini socialità e religione, intimamente connessi all'idea di libertà, la leva del processo di trasformazione definito da Capitini nella riflessione liberalsocialista.

Sulla base dello studio dell'opera capitiniana e della bibliografia selezionata ho cercato di sottolineare che, già nella riflessione liberalsocialista, orientamento religioso, trasformazione sociale, processo di liberazione sono essi stessi cammino di pace. Il mio proposito, infatti, è stato quello di evidenziare che la tensione capitiniana alla pace è l'espressione di una serie di momenti in cui religiosità, socialità, e prassi nonviolenta sono inestricabilmente legati. Ho perciò tentato di mettere in luce che l'atto religioso di apertura all'altro, quale momento iniziale nella prospettiva di tramutazione verso la compresenza, e il metodo nonviolento, come modalità attuativa di un'autentica società di tutti, mentre aprono gli individui alla partecipazione corale per la trasformazione e il miglioramento della società, creano il nuovo uomo e l'animo di pace.

Nella ricostruzione della ricerca bobbiana sugli ideali di libertà ed eguaglianza -nel quadro di opposizione al fascismo- mi sono proposto di porre in evidenza, all'interno della cornice liberalsocialista, l'originalità del percorso del filosofo torinese. La riflessione di Bobbio, tesa a superare, da un lato, una concezione rigidamente atomistica della società e, dall'altro, ogni visione organicistica, pone al centro due temi chiave: il valore della persona e la relazione persona-società. La persona socialmente atteggiata si configura, nella riflessione di Bobbio, come via per coniugare, in un rapporto armonico, libertà ed eguaglianza: il momento comunicativo e dell'integrazione sociale, mentre assegna valore alla persona, fonda il diritto quale strumento di pacificazione. La lettura critica di Franco Sbarberi, incentrata principalmente sulla riflessione bobbiana degli anni padovani, è tesa ad evidenziare la corrispondenza esistente tra il personalismo filosofico di Bobbio e la sua concezione dello stato democratico: se il primo costituisce la mediazione tra individualismo ed organicismo, la sua idea di stato democratico rappresenta l'anello di congiunzione politico-istituzionale tra la tradizione liberale e quella socialista².

Con l'intento di seguire i tre autori, ho dovuto trovare un asse di lavoro che mi consentisse, da un lato, di confrontarne le idee, dall'altro di orientare, nell'opera di ciascun pensatore, la selezione di alcune tematiche tra le altre. Se, all'interno dell'ispirazione originaria e delle coordinate essenziali del pensiero di ognuno dei tre filosofi, la proposta di pace si caratterizza in relazione alla definizione dell'idea di democrazia, è su questo aspetto dell'elaborazione politica di ciascuno che si è concentrata la scelta dei temi finalizzata alla trattazione dell'argomento. Di più: la selezione di alcune tematiche è stata agevolata dalla continuità con cui l'analisi degli autori vi si sofferma in vista di ulteriori livelli di approfondimento: democrazia, diritti individuali, convivenza pacifica costituiscono, infatti, da questo punto di vista, un vero e proprio filo conduttore della loro riflessione.

L'idea di democrazia, dei suoi caratteri costitutivi, dei suoi limiti -delle aporie, cioè, tra democrazia ideale e democrazie storiche- è tema su cui Bobbio si interroga per un cinquantennio in maniera critica e disincantata. L'ampliamento continuo della riflessione, che allunga lo sguardo fino alle trasformazioni in atto nelle società di fine millennio, tiene costantemente ferma la centralità del sistema delle regole e procedure su cui poggia lo stato liberaldemocratico. Altro tema ricorrente nella filosofia politica bobbiana è quello relativo all'interconnessione tra ordine democratico interno allo stato e democrazia internazionale. Se il filosofo ne enuncia la strettissima interdipendenza nella *Prefazione alla prima edizione di Il problema della guerra e le vie della pace*, il tema -i possibili condizionamenti, cioè, che la presenza di stati non democratici nel sistema internazionale e

² F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio*, in Id., *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 162-213.

la mancata democratizzazione del sistema stesso hanno sugli stati a ordinamento democratico- sarà nei decenni successivi oggetto di trattazione specifica con attenzione costante agli assetti internazionali, all'evoluzione democratica e ai limiti degli organismi sovranazionali. Nell'attenzione, poi, con cui guarda al quadro concreto delle relazioni infrastatali -dallo scenario immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale, dominato dall'equilibrio del terrore, fino agli eventi di fine secolo- il filosofo tiene ferma, nelle analisi e nei giudizi sull'ordine internazionale e sulla guerra, la formazione di un potere comune al di sopra degli stati, legittimamente autorizzato ad intervenire contro le violazioni del diritto internazionale.

Nel complesso "labirinto" dell'opera bobbiana, mi sono proposto di mettere in rilievo l'attenzione che il filosofo dedica ai contenuti ideali della democrazia e, nello stesso tempo, lo sforzo con cui misura la concreta possibilità di attuazione dei suoi principi teorici. Ho tentato perciò di dare rilievo alla riflessione del filosofo sui requisiti fondamentali per cui un ordinamento può definirsi democratico, sottolineando come la sua ricerca, più che sul *chi governa*, si orienti sul *come si governa*. Per quel che concerne la filosofia della pace, mi sono proposto di evidenziare come alla realizzazione di un ordine internazionale pacifico Bobbio dedichi una riflessione cinquantennale, in cui la via politico-istituzionale del pacifismo giuridico si misura con la persistente sovranità degli stati nazionali. Ho tentato perciò di evidenziare che il filosofo, da un lato, mira -attraverso le considerazioni scientifiche degli argomenti tradizionali sulla guerra- a sensibilizzare l'opinione pubblica al fine di costruire una cultura di pace, dall'altro, guarda, relativamente ai rapporti internazionali e infranazionali, al federalismo, quale via di uscita dal "labirinto" della guerra.

Nella riflessione capitiniana, che propone la via religiosa come processo di trasformazione di una realtà considerata «insufficiente» e che «non merita di durare»³, il filosofo sottopone ad approfondimento continuo alcuni temi-chiave. L'atto religioso di apertura all'altro, che è all'origine del percorso di costruzione del "nuovo uomo" e, ad un tempo, della "realtà liberata", attraversa la riflessione capitiniana, fin da *Elementi di un'esperienza religiosa*. Nell'opera di Capitini apertura e chiusura ritornano, sia in tema di riflessione religiosa che politico-sociale -ammesso che una rigorosa separazione degli ambiti sia possibile nel suo originale pensiero- con la valenza simbolica rispettivamente «dell'atto positivo per eccellenza e dell'atto negativo per eccellenza»⁴. Un tema ricorrente, ad esempio, è quello della chiusura delle istituzioni. Che la riflessione si concentri sulle forme di degenerazione istituzionale in cui le religioni "tradizionali" si sono espresse, o sulle istituzioni della società e dello stato, Capitini denuncia il loro irrigidimento burocratico, come chiusura dall'alto e ostacolo alla realizzazione de "la realtà di tutti".

Anche il tema della nonviolenza, autentico filo rosso della complessa riflessione capitiniana, attraversa l'intera opera. Lo stesso Capitini, in una considerazione retrospettiva del suo impegno antifascista nel decennio 1933-43, riconosce nel metodo nonviolento il principio che caratterizza la sua opposizione: se, infatti, nella lotta comune contro il regime, aveva accettato l'idea che la pregiudiziale decisiva fosse l'antifascismo e che la nonviolenza costituisse "una libera aggiunta", a vent'anni di distanza riconosce nella nonviolenza il carattere distintivo del suo liberalsocialismo⁵.

Sulla base delle tematiche di sopra evidenziate, mi sono proposto di mettere in luce come la realtà liberata, orizzonte ultimo della riflessione capitiniana, sia la meta ideale di

³ A. Capitini, *La mia persuasione religiosa*, in *Il messaggio di Aldo Capitini*, a cura di G. Cacioppo, Lacaita editore, Manduria 1977, p. 68.

⁴ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni*, Passigli Editori, Firenze 1984, p. 275.

⁵ Si vedano: A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Celebes, Trapani 1966, da P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta 2001, pp. 47-48; A. Capitini, *La mia opposizione al fascismo*, «Il Ponte», Firenze, n. 1, 1960, da P. Bagnoli, *L'elaborazione di Aldo Capitini*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit., p. 53.

un processo in cui la trasformazione politico-sociale si avvale della dimensione religiosa. Il mio proposito è stato di sottolineare che per Capitini solo a partire da un profondo mutamento interiore è possibile avviare un percorso di nuova socialità. Ho cercato perciò di mettere in luce che il primo fondamento della scelta religiosa nonviolenta di Capitini - quale espressione di un nuovo modo di sentire e di porsi di fronte alla vita- così come i principi stessi dell'orientamento politico e sociale, nella riflessione del filosofo, cominciano nell'intimo di ogni uomo: nell'animo di ciascuno si origina la tramutazione, che nella dimensione corale della compresenza dispiega tutto il suo valore. Ho cercato di mettere in rilievo che il percorso verso l'orizzonte di una realtà nuova, in cui si attua la liberazione di ogni singolo essere, è al tempo stesso cammino di pace.

In Calogero il nucleo che caratterizza la riflessione sin dagli scritti della seconda metà degli anni Trenta (*La filosofia e la vita* del 1936 e *La scuola dell'uomo* del 1939) – definizione, cioè, della matrice etica della libertà disciplinata dall'idea di limite, dalla norma sorretta dalla giustizia- è aperto ad un incessante approfondimento. Sulla trama etico-normativa della volontà di intendere l'altro, si impianta la dimensione politico-giuridica che, attraverso gli scritti *La giustizia e la libertà* e *L'abbicci della democrazia*, approderà alla riflessione della filosofia del dialogo.

Sulla base di queste due grandi coordinate della riflessione calogeriana, mi sono proposto di mettere in luce che il problema dell'umana convivenza e della pace tra i popoli costituisce l'ispirazione originaria della filosofia politica di Calogero. Ho perciò cercato di evidenziare che l'etica del dialogo, come apertura alle opinioni altrui, comprensione delle loro esigenze, perenne dovere della ricerca dialogante e confronto critico tra le diverse verità, può promuovere una stabile e duratura convivenza, se al principio della persuasione dialogica coniuga la coercizione normativa del diritto.

All'interno della vasta bibliografia critica sull'opera di Calogero, Capitini e Bobbio, ho orientato la selezione, privilegiando quelle ricostruzioni del pensiero politico degli autori, la cui evoluzione è costantemente messa in relazione al contesto storico-politico e culturale: gli eventi cruciali che hanno attraversato -sia in ambito internazionale che all'interno del Paese- i decenni dell'impegno intellettuale dei tre filosofi hanno segnato la vita collettiva e la loro riflessione. Altro criterio di selezione è stato quello di avvalersi di interpretazioni aperte e problematiche di aspetti e temi centrali dell'opera, per procedere ad un approfondimento critico del pensiero degli autori.

Per affrontare la visione calogeriana di pace mi sono orientato verso quegli interpreti che pongono al centro della riflessione quei caratteri della comunità democratica che ne fanno un progetto di convivenza pacifica. In questa ottica gli scritti di Thomas Casadei e Stefano Petrucciani costituiscono una preziosa guida ed un utile supporto per avvicinarsi al pensiero del filosofo.

Thomas Casadei, concentrando la sua attenzione⁶ sull'idea di cittadinanza democratica elaborata da Calogero, ricostruisce la fisionomia etico-civile dell'io aperto al dialogo come costruttore di una cultura pace: proprio in quanto contrappone «la forza del discorso alla forza della violenza [...], il potere della mente al potere fisico, il normativo al mero fatto bruto»⁷, l'io dialogico, aperto all'altro, afferma la superiorità del modello di convivenza democratica.

Sulla filosofia del dialogo che, per i temi affrontati (spirito critico, libertà del dubbio, formazione della coscienza laica e laicità dello stato, educazione civile e democratica,

⁶ I saggi di Thomas Casadei su Guido Calogero compaiono ad oltre un decennio dalla morte del filosofo. Infatti *Introduzione*, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* è del 2001, *Un lessico filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Guido Calogero*, in (a cura di) T. Casadei *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà. "Incroci" per una rinnovata cultura politica*, edito da Franco Angeli, è del 2004.

⁷ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit., p. 157.

concezione dei diritti, rapporto eguaglianza-libertà), si configura come l'espressione più autentica di un progetto di coesistenza umana nella pluralità delle culture, mi sono avvalso delle letture critiche proposte da Thomas Casadei e Stefano Petrucciani. Entrambi gli studiosi, i cui saggi compaiono alla fine degli anni Novanta, a distanza di un anno l'uno dall'altro⁸, svolgono una riflessione tesa ad indagare «il cuore teorico», «lo statuto e il significato del principio del dialogo»⁹. La discussione critica sui principi di indiscutibilità e originarietà del dialogo è particolarmente significativa per chi si prefigge di delineare l'idea calogeriana di pace, dal momento che essi fondano sia il dovere primario d'intendere l'altro, sia l'indipendenza del dialogo da ogni altra dottrina o visione del mondo. Sono, cioè i principi su cui si fonda l'etica della convivenza e del confronto delle culture.

Il mio studio su Capolini si è avvalso di una lettura critica d'eccezione, quella di Norberto Bobbio, i cui saggi *-Introduzione a Il potere di tutti* del 1969, insieme a *La filosofia di Aldo Capolini* e *Religione e politica in Aldo Capolini*, entrambi del 1984-ripercorrono l'originalità e la complessità della riflessione del filosofo umbro. Gli assi interpretativi, attraverso cui Bobbio ripercorre l'opera capoliniana -cioè, l'unione, «meglio la fusione di religione e politica»¹⁰ e la singolarità di Capolini nel panorama della cultura italiana- offrono un'approfondita disamina di un pensiero, che, come il filosofo torinese scrive, «non è stato ancora decifrato»¹¹. Anche la collocazione del pacifismo di Capolini nel quadro italiano, in cui «una tradizione di pensiero e di azione pacifista non è mai esistita», deve fare i conti con la singolarità capoliniana. Tale è la peculiarità del pacifismo «religioso» di Capolini, che Bobbio considera perfino dubbio che si possa «propriamente» parlare di pacifismo capoliniano¹². E tuttavia, proprio mentre il filosofo torinese sembra negare la stessa possibilità di denominare col termine di pacifismo la tensione di Capolini alla pace, offre al lettore un livello ben più profondo di comprensione: la pace, che coincide con lo stesso itinerario di «liberazione», è considerata l'ispirazione originaria dell'opera capoliniana.

L'interesse per il saggio di Pietro Polito, *L'eresia di Aldo Capolini*, pubblicato a circa trent'anni dalla scomparsa del filosofo¹³, è dato dalla particolare prospettiva con cui lo studioso guarda all'opera di Capolini: in una saggistica a carattere prevalentemente storico-biografico, l'autore guarda al filosofo della nonviolenza dal punto di vista della storia delle idee e della teoria politica. Per il tema del presente lavoro, questa impostazione è stata quanto mai utile: la visione della pace, di cui la nonviolenza è l'inveramento, è strettamente connessa alla particolarissima teoria religioso-politica capoliniana.

A proposito di Bobbio nell'ampia bibliografia sulla sua teoria democratica, ho ritenuto di far interagire autori, il cui contributo ha messo in evidenza caratteri, funzionamento, respiro di un disegno di democrazia che è sottoposto dall'intellettuale torinese, nell'arco della sua riflessione, ad incessante analisi critica.

Il confronto a distanza ha per oggetto la definizione minima di democrazia elaborata da Bobbio. Nicola Matteucci, in un saggio pubblicato l'anno successivo¹⁴ all'edizione del 1984 de *Il futuro della democrazia*, concentra la sua attenzione sulla centralità delle

⁸ Il saggio di Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo*, in (a cura di) G. Zamagni, *Filosofie del dialogo*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna, è del 1998; quello di Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, (a cura di) C. Cesa e G. Sasso, il Mulino, Bologna, è pubblicato nel 1997.

⁹ La prima espressione è di T. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo*, cit. p. 30; la seconda di S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* cit., p. 231.

¹⁰ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capolini* cit., p. 268.

¹¹ N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capolini*, in Id., *Maestri e compagni* cit., p. 240.

¹² N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capolini* cit., p. 291.

¹³ Il volume è uscito nel 2001 per i tipi di Stylos.

¹⁴ Il saggio *Democrazia e autocrazia nel pensiero di Norberto Bobbio* apparve nel 1985 nella rivista «Il Mulino», XXXIV. Questo lavoro ha fatto riferimento alla pubblicazione presente in *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, (a cura di) L. Bonanate e M. Bovero, Passigli Editori, Firenze 1986, pp. 149-173.

procedure nella teoria democratica bobbiana; è il sistema delle regole, nella lettura dello studioso, che salvaguarda l'autonomia dell'individuo¹⁵ e ne garantisce il diritto ineliminabile di esprimere i valori in cui crede. Per Danilo Zolo, invece, la definizione minima di democrazia «non è né solo procedurale, né ideologicamente neutrale», cioè «priva di riferimenti a valori e interessi sociali». Secondo lo studioso, infatti, i valori che per Bobbio danno senso allo stato di diritto e alla democrazia vanno «ben al di là delle dottrine formalistiche e valutative della vita politica»¹⁶. Alla centralità del sistema delle regole del gioco, come l'unica garanzia che permette alla democrazia di aprire un confronto col socialismo, fa riferimento Enrico Lanfranchi. Il suo saggio del 1989 sottopone all'attenzione del lettore la tensione del «*democraticismo progressista*» bobbiano verso una nuova definizione di socialismo, possibile solo se l'integrazione tra le libertà della tradizione liberaldemocratica e i contenuti di giustizia sociale di quella socialista passa attraverso le tecniche giuridico-politiche di matrice liberaldemocratica¹⁷.

Relativamente, infine, alla riflessione di Bobbio sui temi della pace e della guerra, ho fatto riferimento a letture critiche che, in tempi diversi, hanno evidenziato alcune linee guida della bobbiana filosofia della pace. Il saggio di Luigi Bonanate del 1986, ad esempio, pone in luce il contributo che la riflessione di Bobbio dà al dibattito in uno snodo storico decisivo¹⁸: in un quadro internazionale in cui cominciano ad allentarsi gli opposti propagandismi della guerra fredda, il filosofo piemontese argomenta in termini filosofici (piuttosto che passionali ed emotivi, come frequentemente era avvenuto) l'ingiustificabilità della guerra termonucleare¹⁹. Danilo Zolo, nella disamina del pacifismo cosmopolitico di Bobbio, sottopone all'attenzione la coerenza con cui il filosofo applica lo schema del pacifismo giuridico, dalla guerra fredda, alla prima guerra del Golfo e alle guerre di fine XX secolo, in un confronto continuo con gli organismi sovranazionali tra ruolo istituzionale e concreta funzione esercitata²⁰. Il contributo del saggio di Annamaria Loche, che discute la via istituzional-giuridica del pacifismo bobbiano, è nell'approfondimento della figura del Terzo, di fronte alla difficile situazione dell'ONU negli scenari internazionali di fine millennio²¹. Il saggio di Tommaso Greco, *L'idea della democrazia e la società internazionale*, ha consentito di approfondire un tema al centro del presente lavoro, il percorso bobbiano dalla democrazia interna allo stato alla democrazia internazionale, a partire dalla centralità di alcuni temi cardine della concezione democratica di Bobbio²².

Le questioni selezionate nell'opera degli autori e nella bibliografia critica, sulla base dell'asse tematico democrazia-pace, avevano il fine di delineare i caratteri delle tre proposte di pace. Il pacifismo “giuridico-costituzionale” di Calogero si configura come la via della pace di una “dottrina civile”, etico-laica, in cui la volontà d'intendere l'altro costituisce la legge suprema della convivenza pacifica. La via religiosa alla pace in Capitini è tutt'uno con un orientamento che identifica cultura di pace e percorso di liberazione verso un “nuovo uomo” e una “realtà liberata”. In Bobbio è il pacifismo istituzional-giuridico la

¹⁵ *Ivi*, pp. 171-172.

¹⁶ D. Zolo, *L'alito della libertà e i rischi della democrazia*, in Id., *L'alito della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 16-17. Il volume è una raccolta di saggi dedicati dallo studioso, tra il 1985 e il 2004, al pensiero politico e giuridico di Bobbio.

¹⁷ E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 187-191.

¹⁸ I saggi su cui lo studioso concentra l'attenzione, *Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra e il problema della guerra e le vie della pace*, sono, rispettivamente, del 1962 e del 1966.

¹⁹ L. Bonanate, *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio*, in *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio* cit., pp. 29-31.

²⁰ D. Zolo, *Il problema della guerra e le vie della pace*, in Id., *L'alito della libertà* cit., pp. 85-96.

²¹ A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio*, in *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofia della pace*, Atti del seminario su *La pace e le guerre* (Cagliari, 2004), a cura di Annamaria Loche, CUEC, Cagliari 2005.

²² T. Greco, *L'idea della democrazia e la società internazionale*, in Id., *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma 2000, pp. 244-263.

via cui il filosofo affida le sue speranze di pace: nell'incessante analisi critica aperta al confronto continuo con gli eventi storici del quadro internazionale, è la proposta che appare al filosofo meno irrealistica per garantire un ordine internazionale pacifico.

Nello sviluppo del lavoro mi sono proposto di evidenziare, alla luce degli aspetti caratterizzanti la riflessione filosofica di ciascuno, che i tratti costitutivi della democrazia diventano caratteri distintivi della proposta di pace. Ho cercato di mettere in rilievo che l'elemento di differenziazione è proprio la posizione che ciascun pensatore elabora rispetto ai cardini su cui si regge l'edificio democratico: valore delle istituzioni rappresentative, rapporto fra l'insieme dei singoli e il potere, esercizio della forza legittima dello stato.

Nell'affrontare il tema del nesso democrazia-pace nel pensiero di Calogero, mi sono proposto di mettere in luce come l'impianto dell'etica dialogica -fondata sul binomio persuasione-coercizione- costituisca, tanto per la singola comunità statale quanto nelle relazioni tra gli stati, la soluzione che consente di garantire la coesistenza umana e la pluralità delle culture. Ho voluto perciò far risaltare che la prospettiva calogeriana di umana convivenza, imperniata sulla matrice etica della libertà, che si declina anche come principio di tolleranza, spirito critico e laicismo, lascia sullo sfondo la trattazione dei soggetti istituzionali infrastatali cui affidare il potere della coercitività giuridica per affermare l'etica del dialogo.

Quanto al nesso pace-democrazia in Capitini, mi sono proposto di evidenziare come l'idea capitiniana di onnicrazia (che, come potere di tutti, è modello di società cui tendere e, ad un tempo, ideale di trasformazione dell'uomo e della realtà) non escluda il tema del rapporto individuo-istituzioni; come, semmai, insolito e singolare, per lo meno nel panorama italiano, sia il modo di affrontarlo. Il metodo religioso della nonviolenza, che è apertura dal basso al potere di tutti, si esprime, oltre che come rifiuto della chiusura istituzionale -in quanto potere dall'alto- come rifiuto di ogni forza, compresa quella, legale e legittima, del diritto. Ho, perciò, tentato di sottolineare che la proposta di pace capitiniana -che, in quanto coincidente col percorso di liberazione, è costruzione della "nuova civiltà per tutti"- conserva gli stessi caratteri anche sul piano internazionale. Se la tensione verso l'onnicrazia, di cui il metodo nonviolento è carattere costitutivo, mira alla società de-istituzionalizzata, non possono sorprendere le riserve con cui il filosofo guarda ad ogni istituto federativo sovranazionale, anche con finalità dichiarate di salvaguardia dell'ordine internazionale. Se il metodo religioso della nonviolenza è al tempo stesso mezzo e fine, creatore dell'animo di pace nel momento stesso in cui è praticato, non sorprende che il rifiuto di ogni forma di violenza sia l'arma cui ricorrere anche per impedire i conflitti bellici.

Relativamente a Bobbio, infine, che si pone nella scia della filosofia settecentesca della pace, ho tentato di evidenziare che tra i tre è il "filosofo di pace" che indaga con realismo le concrete condizioni in grado di garantire un ordine pacifico. Perciò ho cercato di porre in rilievo come, a differenza di Calogero e Capitini, per i quali il nesso pace-democrazia è avvertito, ma non indagato, grande sia l'attenzione che Bobbio dedica al tema della profonda coimplicazione tra democrazia internazionale e ordine democratico interno. Se l'insieme di regole e procedure garantisce sul piano interno la tutela dei diritti individuali e la partecipazione dei cittadini alle decisioni collettive, l'estensione del numero degli stati democratici e del processo di democratizzazione internazionale tende, da un lato, a fare dei cittadini di tutti gli stati soggetti di diritto, dall'altro, a risolvere i conflitti tra stati nel rispetto delle norme che regolano il diritto internazionale. L'uso regolato e legittimato della forza, che costituzionalizza le lotte sul piano interno, disciplina le controversie fra stati.

Mi sono proposto -una volta che avessi delineato l'idea di democrazia ed evidenziato come la proposta di convivenza pacifica si modelli a partire dai cardini su cui poggia lo

stato democratico- di operare un confronto tra le differenti “vie della pace” in Calogero, Capitini e Bobbio, per metterne in luce i caratteri distintivi. Ho pertanto cercato di evidenziare che la specificità dei tre progetti di pace risiede nella differente coniugazione del momento etico con quello della politica e del diritto. Nella visione capitiniana, in cui la matrice etica si esprime nell’atto di apertura all’altro, è la tensione religiosa -quale anelito di tramutazione attraverso la compresenza- che coniuga socialità, religione e politica: da questa forza si origina il percorso verso la realtà liberata. Con il proposito di sottolineare la profonda religiosità della concezione capitiniana, in cui l’imperativo di trasformazione della realtà nasce nell’intimo dell’uomo e tende all’uomo nuovo, ho cercato di mettere in rilievo la distanza dalla proposta bobbiana di pace: se l’impegno teorico del filosofo torinese è concentrato sulla riforma delle istituzioni quale via per la pace possibile, nella prospettiva capitiniana la pace è sì un rinnovamento, ma nell’ottica della trasformazione dell’uomo. Ho cercato, inoltre, di evidenziare la valenza che l’istanza etica assume nella riflessione calogeriana. In Calogero essa fonda la convivenza umana, in quanto l’eticità, che istituisce le norme morali, capaci di disciplinare la propria libertà e promuovere le libertà altrui, può garantire la convivenza tra gli uomini soltanto in stretta relazione con la norma giuridica. Il mio intento è stato di sottolineare che proprio il ruolo assegnato al momento giuridico nell’impianto etico-politico è l’elemento che determina la differenza tra le tre proposte. Capitini, che pur riconosce al diritto la funzione di promuovere le libertà civili e politiche nella “realtà così com’è”, ne respinge drasticamente la dimensione coercitiva: l’uso della forza, pur limitato e regolato, costituisce, per il filosofo umbro, sempre un male, rappresenta in ogni caso un atto di violenza, e la violenza è un male assoluto che, come tale, va eliminato ed estirpato. La diversa valutazione del momento giuridico si gioca sulla differente lettura che Bobbio e Calogero danno del fenomeno della violenza. Per i due filosofi essa è sì un male che va arginato e disciplinato, ma la violenza, esercitata da un’ autorità legittima e nei limiti di legge che la regolano, diventa forza e costituisce uno strumento indispensabile per tutelare la libertà dell’individuo e le benefiche conquiste della democrazia. Mi sono proposto, una volta che avessi evidenziato la specificità di ciascuno dei tre progetti di pace, di metterne in evidenza partitamente i caratteri distintivi. Ho cercato, perciò, di mettere in luce che dalla diversa funzione assegnata da ciascun autore alle istituzioni rappresentative dello stato democratico e dalla soluzione data al tema del rapporto fra l’insieme dei singoli e il potere si declina l’articolazione degli aspetti della proposta di pace.

Quali gli argomenti che ho inteso tralasciare nella trattazione? Nel percorso previsto ho evitato di soffermarmi su talune questioni che, pur correlate alla figura e all’opera dei tre filosofi, oltre che all’esercizio del loro impegno intellettuale su democrazia e pace, avrebbero potuto condurre la trattazione su percorsi divergenti dall’oggetto del lavoro. Ho pensato, perciò, di omettere la contestualizzazione dell’opera di Calogero Capitini e Bobbio nell’ambito del pensiero filosofico-politico italiano ed europeo a cavallo tra Otto e Novecento: come ho tralasciato l’analisi della relazione con la tradizione del socialismo liberale e del liberalismo sociale italiano ed europeo -filone della riflessione politica comune ai tre pensatori-, così ho omesso ogni riferimento alla grande egemonia culturale esercitata dallo storicismo assoluto di Croce e dall’attualismo di Gentile, con cui generazioni di intellettuali del primo Novecento hanno dovuto misurarsi. Quanto alla definizione e ai caratteri del pensiero di ciascuno, non ho analizzato l’influenza decisiva esercitata su Capitini dalla figura e dall’opera di Gandhi, come del resto, per citare solo alcuni dei possibili raffronti, ho omesso di esaminare il rapporto tra l’elaborazione filosofico-politica bobbiana e quella kelseniana e il confronto tra la calogeriana filosofia del dialogo e l’etica del discorso di Habermas e Apel.

Sempre per la necessità di non discostarmi dall'asse tematico, oggetto del lavoro, ho tralasciato anche la ricostruzione dell'impegno intellettuale svolto da ciascuno nel dibattito culturale e politico italiano. Anche se mi è stato chiaro che il previsto sviluppo dei temi selezionati sarebbe entrato in relazione con l'idea di cultura e con la funzione dell'intellettuale elaborata da ciascun pensatore, mi sono proposto di non soffermarmi né sull'esplicita definizione della concezione di cultura, né sulla ricostruzione dell'azione esercitata dai tre filosofi sui temi della democrazia e della pace. L'impegno teorico ed etico-civile, pur significativo nel confronto in atto nel Paese, sarebbe apparso, ai fini della trattazione, segnato dai contenuti contingenti che la situazione storico-politica sottoponeva all'attenzione collettiva.

Se in *Politica e cultura* Bobbio affronta in maniera diretta la trattazione della sua idea di cultura e delinea il ruolo e la funzione dell'intellettuale -di colui, cioè, che costantemente è mosso da «l'inquietudine della ricerca, il pungolo del dubbio, la volontà del dialogo, lo spirito critico, la misura nel giudicare, lo scrupolo filologico, il senso della complessità delle cose»²³- si può affermare che la sua riflessione e l'intera sua opera si ispirano a questi canoni, che il filosofo considera «i frutti più sani della tradizione intellettuale europea»²⁴. Chi, infatti, si avvicina all'opera del filosofo torinese non può non cogliere, come parte integrante della sua riflessione filosofica, l'impegno etico e la lucida consapevolezza del ruolo dell'uomo di cultura: definisce «ozio sterile»²⁵ ogni filosofia che non si impegni sui problemi del proprio tempo; condanna «la falsa profondità, l'inutile astruseria, la vacuità e l'ipocrisia della filosofia accademica» che, continuando «a pensare i propri pensieri», ignora che il compito del filosofo è «di uscire da se stesso» e «di pensare fino in fondo le cose»²⁶.

Ciò che con il presente lavoro non ho analizzato è il contributo offerto dal filosofo -«attento come pochi altri alle emergenze della politica e da essa, nello stesso tempo, rigorosamente separato»²⁷- al dibattito politico-culturale italiano. Esercitando la funzione di *homme des lettres* che «accetta il rischio [...] di restare isolato, perché continua a dubitare anche quando tutti gli altri esibiscono certezze»²⁸, Bobbio rende concretamente operante, nella sua lunga militanza intellettuale, la sua idea del ruolo dell'uomo di cultura che egli stesso felicemente sintetizza: «Il compito degli uomini di cultura è più che mai oggi quello di seminare dubbi, non già di raccogliere certezze»²⁹.

L'impegno di "intellettuale militante" attraversa l'intera opera di Calogero, permeata, come afferma Bobbio, «da un forte afflato morale di matrice laica»³⁰. Il presente lavoro ha tentato di evidenziare l'obiettivo prioritario che la «*filosofia civile e sociale*»³¹ calogeriana si prefigge, il radicamento, cioè, di una cultura democratica, fondata sul principio di autonomia e di responsabilità personale e segnata in profondità dalla dimensione della reciprocità, dalla volontà di comprendere l'altro. L'impegno etico-politico di Calogero è, infatti, costantemente teso a congiungere la sfera dell'educazione, «intesa come *paideia* laica» in grado di formare il nuovo cittadino, con quella della socialità, «intesa come imprescindibile relazione con gli altri che struttura l'idea stessa della libertà e della giustizia»³².

²³ N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1995, p. 281.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 97.

²⁶ N. Bobbio, *Prefazione* a G. Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, p. XVII.

²⁷ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 25.

²⁸ *Ivi*, p. 40.

²⁹ *Prima che il gallo canti. Un dialogo incompiuto con Norberto Bobbio*, in D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 130.

³⁰ N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri*, in (a cura di) Thomas Casadei, G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. 139.

³¹ T. Casadei, *Introduzione*, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. XIV.

³² *Ibidem*.

Ciò che ho omesso, sul versante dell'impegno calogeriano per la definizione dell'idea di democrazia e per la difesa dell'edificio democratico, è l'infaticabile battaglia sui temi della laicità dello Stato. Una battaglia condotta per circa un ventennio dalle colonne della rivista «Il Mondo»³³, che, affrontando temi al centro del dibattito culturale e politico italiano, contribuisce alla costruzione della coscienza laica. Il contributo più rilevante offerto da Calogero consiste, come osserva Paolo Bonetti, nella definizione delle «tavole basilari di questa battaglia laica». Il principio della laicità consiste, infatti per il filosofo, non soltanto nella «difesa dello Stato dall'invasione della Chiesa», ma più propriamente nella «difesa della libertà dell'individuo tanto dall'autoritarismo dei cattivi Stati quanto dall'autoritarismo delle cattive Chiese». L'etica laica si presenta, infatti, come la più universale fra tutte le morali possibili, una vera e propria «casa comune» nella quale nessuno deve sentirsi straniero, indipendentemente dalla sua fede religiosa³⁴.

L'impegno intellettuale che Calogero svolge dalle colonne della rivista -assieme, del resto, ad altri prestigiosi collaboratori del settimanale³⁵- per profondità di osservazione, capacità di denuncia delle storture, dei privilegi e degli abusi con cui le vecchie forze sociali, talvolta anche dall'interno delle istituzioni, ostacolano la crescita di una moderna liberaldemocrazia³⁶, permette di ricostruire, attraverso la lettura dei vari articoli (anche solo di quelli successivamente raccolti in *Quaderno laico*³⁷) un'immagine, certamente indiretta, ma viva e precisa, del Paese. Taluni dei temi, oggetto del dibattito culturale e politico, che gli articoli di Calogero affrontano, hanno segnato, infatti, la storia italiana nel corso degli anni Sessanta; altri sono drammaticamente attuali e irrisolti ancora agli inizi di questo secolo XXI. Un caso emblematico è quello dell'eutanasia³⁸, tema che il filosofo affronta con la consapevolezza della sua alta problematicità. La riflessione verte attorno alla questione «se veramente compia delitto chi, col più sincero intento di aiuto per una persona irrimediabilmente condannata a morire dopo atroci sofferenze, la libera da esse affrettando la sua fine»³⁹. Il punto decisivo dell'analisi è l'argomento che il filosofo svolge sul tema del «dovere di vivere», che ciascuno ha, ma «non in astratto». Ciò che Calogero tiene fermo in una disamina, pur problematica e complessa, è che quando le condizioni di vita sono tali da rendere un individuo «inutile gravame della terra»⁴⁰, questi «ha il diritto di decidere che preferisce dimettersi dalla vita; e nessuna autorità, né umana né divina, in età non più feudali, può continuare a pretendere che egli sia solo un suddito al suo servizio». Al filosofo non sfugge la gravità della decisione, in virtù della quale afferma la necessità che

³³ Il periodico «Il Mondo», fondato da Mario Pannunzio assieme a un gruppo di esponenti della sinistra liberale, fu attivo dal 1949 al 1966. Nei primi anni di vita, fino a metà degli anni Cinquanta, la linea del periodico si contraddistinse per una «adesione "critica" al centrismo», per la denuncia «delle risorgenze monarchiche e fasciste», per la lotta contro le continue inframmettenze della Chiesa cattolica e la «sua inammissibile pretesa di imbavagliare la cultura, l'arte, la vita morale», e per «una netta chiusura» rispetto al «socialcomunismo». Dalla seconda metà degli anni Cinquanta la linea editoriale fece proprie talune battaglie che puntavano alla «modernizzazione economica, civile e soprattutto politica del capitalismo italiano». Emblematica tra le altre fu l'assunzione della battaglia per la nazionalizzazione dell'energia elettrica, in cui il giornale si impegnò attivamente a «ricostituire sotto il dominio della volontà collettiva questo centro di potere anormale, [di] dimensioni tali da subordinare lo stato alla sua particolare politica ed ai suoi interessi di settore». Cfr. S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 147-149.

³⁴ G. Calogero, *Il principio del laicismo*, in «Il Mondo», 21 maggio 1957, da P. Bonetti, *«Il Mondo» 1949 – 66. Ragione e illusione borghese*. Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 134-135.

³⁵ Tra i tanti collaboratori della rivista basterà citare qualche nome per evidenziare il livello intellettuale del settimanale: Gaetano Salvemini, Carlo Antoni, Vittorio de Caprariis, Ernesto Rossi, Massimo Salvadori, Eugenio Scalfari, Mario Paggi, Mario Ferrara. Tra i politici che saltuariamente intervenivano si ricordano tra gli altri: Piero Calamandrei, Riccardo Lombardi, Ugo La Malfa.

³⁶ Silvio Lanaro collega la capacità e il coraggio con cui la rivista individua e conduce alcune battaglie esemplari, paradossalmente, proprio alla solitudine, alla dispersione, alla condizione minoritaria, che «consentono spesso uno sguardo telescopico [...] che è invece precluso a chi vive immerso nell'esercizio quotidiano del potere o della *politique politicienne*». Cfr. S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana* cit., p. 149.

³⁷ Il filosofo, che collaborò assiduamente alla rivista «Il Mondo», attraverso le rubriche «Lo specchio del diavolo» e «Quaderno», raccolse successivamente gli articoli apparsi tra il 1960 e il 1966 nel volume *Quaderno laico*, Laterza, Bari 1967.

³⁸ G. Calogero, *Eutanasia e suicidio*, 20/03/1962, in Id., *Quaderno laico* cit., pp. 230-232.

³⁹ *Ivi*, p. 230.

⁴⁰ Calogero utilizza l'espressione omerica.

«il morituro dichiarò tale sua volontà ripetutamente, a distanza di giorni, di fronte a testimoni e non solo di fronte al medico». La concezione laica della vita, che assegna all'individuo autonomia e responsabilità delle decisioni, porta il filosofo a prefigurare una situazione simile a quella che ai nostri giorni si definisce testamento biologico. Egli scrive a proposito della dichiarazione pubblica della volontà del morituro che questi «*verba solemnita* potranno far parte di quella dignità del trapasso, di quel “saper morire”, a cui tutti dovremmo prepararci per tempo»⁴¹.

La tensione, che anima la riflessione di Capitini, delinea con chiarezza la sua idea di cultura nonché il ruolo e la funzione che egli assegna all'intellettuale. L'istanza primaria emergente dall'opera del filosofo umbro è l'esigenza profonda di trasformazione della realtà; la proposta è l'indicazione di un itinerario di costruzione di una nuova realtà umana e sociale. La via che Capitini indica è quella religiosa. Non però una religione che si identifica con l'abbandono in Dio e la perdita del mondo, né con la chiusura contemplativa che nega l'impegno pratico; Capitini indica il percorso in un nesso tanto originale quanto inscindibile di religione e politica: solo una politicità profondamente religiosa e una religiosità autenticamente attraversata dai problemi della vita civile possono tendere alla liberazione.

La proposta di trasformazione dell'opera di Capitini getta luce sulla sua idea di cultura, che non è tanto quella di «una visione globale del mondo», quanto quella di un'azione da svolgere nel mondo»⁴². In profonda coerenza con questa visione, il filosofo concepisce la funzione intellettuale come «una stretta connessione tra cultura e vita collettiva, [...] una partecipazione totale (cioè né solo intellettuale né solo emotiva) del professionista della cultura agli eventi pubblici»⁴³.

Ciò che ho tralasciato di porre in luce è l'originalità che Capitini, anche nell'esercizio della funzione intellettuale, esprime attraverso la «dimensione organizzativo-partecipativa così aliena dalla tradizione culturale italiana»⁴⁴. La varietà delle iniziative da lui promosse abbraccia ambiti diversi, tutti egualmente finalizzati a trasformare la realtà. La costituzione dei Centri di Orientamento sociale (COS), ad esempio, ha lo scopo di diffondere la democrazia con il metodo nonviolento dell'apertura e del dialogo: essi consentono la partecipazione dal basso e la discussione su problemi della collettività⁴⁵. Al fine di promuovere la discussione critica di ogni religione e di avviare un lavoro di approfondimento in vista di un processo di riforma teso a salvaguardare la libertà religiosa, nascono, su iniziativa di Capitini, il Movimento di religione, successivamente divenuto Movimento per la riforma religiosa, e i Centri di Orientamento religioso (COR)⁴⁶. Le numerose attività promosse sui temi a sostegno della laicità dello Stato⁴⁷, dell'obiezione di

⁴¹ G. Calogero, *Eutanasia e suicidio* cit., pp. 230-231.

⁴² G. Cacioppo, *Introduzione*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 17.

⁴³ *Ivi*, p. 8.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ I COS furono istituiti da Capitini con la Liberazione. Si diffusero prevalentemente nell'Italia centrale con qualche presenza anche nel Sud del Paese. Ebbero una vita breve oltre che difficile: appoggiati dalle sinistre, osteggiati fin dall'inizio dalla Democrazia cristiana, furono, dopo il sostegno iniziale, abbandonati anche da socialisti e comunisti. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 22. Si veda inoltre: L. Schippa, *Premessa a Il pensiero religioso*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 25; G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, L'età dell'acquario - Brescia Editore, Torino 1988, pp. 39-43.

⁴⁶ I convegni per la riforma religiosa furono organizzati in varie città italiane: dopo il primo tenuto a Perugia nell'ottobre del 1946, il più importante fu quello di Roma del 1948. Il Movimento per una riforma religiosa in Italia, che subentrò al Movimento di religione, continuò con le sue iniziative fino al 1954. Ma già nel 1952 si era costituito a Perugia il Centro di Orientamento Religioso (COR), le cui iniziative, tese a promuovere la conoscenza delle diverse religioni, continuarono fino alla morte di Capitini nella forma di riunioni domenicali. Cfr. L. Schippa, *Premessa* cit., p. 25.

⁴⁷ Insieme ad altri docenti universitari, nel 1959 promosse l'ADESSPI (Associazione per la difesa e lo sviluppo della scuola pubblica in Italia). Con l'editore Lacaita sollecitò una riflessione critica sull'articolo 7 della Costituzione, sostenendo l'incostituzionalità dei Patti Lateranensi. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 26.

coscienza⁴⁸, della nonviolenza⁴⁹, della pace⁵⁰ sono la concreta espressione dell'idea capitiniana di cultura. La sua opera è, infatti, anche l'azione culturale e organizzativa. «Capitini non è, cioè, uno di quegli autori il cui valore e significato sta tutto nello scritto»⁵¹: l'azione collettiva, prolungamento della pagina scritta, è parte integrante della sua riflessione teorica. Chiarificatore del primato che Capitini assegna alla partecipazione dell'uomo di cultura alla vita collettiva è il giudizio di Norberto Bobbio. Egli, scrive il filosofo torinese: «mette continuamente l'accento sul bisogno di azione, di formare gruppi attivi che compiano azioni sociali. Si compiace più della propria attività di organizzatore che di quella di scrittore. Anche l'opera apparentemente più teoretica è in realtà un programma pratico. Uno dei suoi libri più importanti, *Religione aperta*, termina con un capitolo, intitolato *Che cosa fare?*»⁵².

⁴⁸ Capitini partecipò con sollecitudine alla vicenda di Pietro Pinna che, processato, in quanto obiettore di coscienza, fu condannato nel 1949. Si interessò alla sorte dei primi obiettori cattolici. La posizione del filosofo sul tema è espressa nel saggio *L'obiezione di coscienza in Italia* (1959). Cfr. G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., pp. 53-54; P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 27.

⁴⁹ A sostegno della battaglia nonviolenta Capitini istituì, all'inizio degli anni Cinquanta, il Centro di coordinamento internazionale per la nonviolenza e seguì e incoraggiò l'impegno sociale e nonviolento di Danilo Dolci nel Mezzogiorno. Agli inizi degli anni Sessanta cominciò ad operare il Gruppo di Azione Diretta Nonviolenta (GAN) e si costituì il Movimento nonviolento per la pace. Da ricordare le due riviste dirette da Capitini: «Il Potere è di tutti» (1964-1968) e «Azione Nonviolenta», che è tuttora il giornale dei nonviolenti in Italia. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 26-27.

⁵⁰ Nel generale impegno per la pace può essere collocato il Gruppo Oriente-Occidente, il cui obiettivo primario era l'incontro tra i due gruppi di civiltà dell'una e dell'altra metà della terra che mai si sono incontrati. Cfr. G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., pp. 45-48. Per la diffusione di una cultura di pace Capitini ideò e realizzò in Italia le prime marce per la pace: quella del 30 gennaio 1952, in commemorazione del quarto anniversario della morte di Gandhi, e la marcia Perugia-Assisi del 24 settembre 1961, che fu un modello per i successivi appuntamenti. A conclusione della marcia si costituì la Consulta italiana per la pace, della quale Capitini fu eletto presidente. *Ivi*, pp. 58-64.

⁵¹ G. Cacioppo, *Introduzione* cit., p. 17.

⁵² N. Bobbio, *Introduzione*, in A. Capitini, *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 13.

1. La formazione filosofica e politico-culturale di Capitini, Calogero e Bobbio nel quadro storico nel primo trentennio del Novecento.

1.1 Percorso formativo dei tre intellettuali fino alla definizione di una coscienza antifascista.

Benché dieci anni separino il più vecchio dal più giovane di questi tre intellettuali (Aldo Capitini essendo nato nel 1899, Guido Calogero nel 1904 e Norberto Bobbio nel 1909), essi hanno condiviso, durante il ventennio fascista, nella transizione dal Fascismo alla democrazia e nell'impegno a radicare i fondamenti della prassi democratica, avvenimenti centrali per la loro vita e per il Paese.

Dall'eccezionalità e durezza dei fatti, dalla chiamata in causa di ciascuno da parte della storia, prende le mosse Norberto Bobbio nella sua autobiografia. Scrive che eventi eccezionali, quali l'occupazione tedesca e la guerra di Liberazione, coinvolsero e sovrastarono le stesse persone chiamate a viverli. Ricorda di se stesso che, nell'arco di venti mesi, fra il settembre del 1943 e l'aprile del 1945, è «nato ad una nuova esistenza, completamente diversa da quella precedente». Aggiunge che un'intera generazione di intellettuali, allo stesso modo, «ha vissuto il passaggio fra due contrapposte realtà italiane»: dalla totale mancanza di partecipazione alla vita politica, cui il fascismo li aveva costretti, all'obbligo morale di occuparsi di politica in circostanze eccezionali⁵³. Un'intera generazione di intellettuali ha vissuto, prima del secondo conflitto mondiale, l'esperienza ventennale del regime fascista. E vivere la dittatura, prosegue Bobbio, è un'impresa difficile, per salvarsi dalla quale «occorrono anime forti, generose e coraggiose [in quanto essa] corrompe l'animo delle persone. Costringe all'ipocrisia, alla menzogna, al servilismo»⁵⁴.

Gli avvenimenti, cui fa riferimento il filosofo torinese, scandiscono non solo le vite, ma soprattutto la riflessione e le opere anche di Capitini e di Calogero.

Prima di accedere nel 1924, grazie ad una borsa di studio, alla "Scuola Normale Superiore" di Pisa, luogo di incontri determinanti per la formazione della sua coscienza antifascista, la giovinezza di Capitini è segnata da intensissimi studi. Il suo percorso scolastico aveva conosciuto le tappe della scuola tecnica, ma sua intima ambizione era stata sempre quella degli studi classici, in particolar modo del greco e del latino⁵⁵. A questo periodo della vita Zanga fa risalire l'intuizione - che tanta parte avrà nella sua spiritualità - secondo cui «le gracili condizioni di salute non gravavano in lui come un disvalore, anzi lo arricchivano, in quanto gli permettevano di comprendere meglio le ragioni dei poveri, degli umili, degli infermi, dei sofferenti e acuiscono la sua sensibilità e la sua intelligenza»⁵⁶.

⁵³ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., p. 3.

⁵⁴ *Ivi*, p. 32.

⁵⁵ Per sottolineare l'intensa passione verso gli studi classici, che le condizioni familiari gli avevano impedito di intraprendere, ma ancor più la determinazione che fa leva sulla coscienza e la volontà, G. Zanga riporta la massima di Cicerone che il giovane Capitini aveva trascritto sul frontespizio della sintassi latina di Zenoni: «Sicuramente io, con applicazione appassionata, otterrò quello che spesso accade a quei viaggiatori i quali, pur alzatisi più tardi di quando volessero, affrettandosi arrivano là dove vogliono anche prima che se avessero vegliato tutta la notte». Cfr., G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., pp. 12-13.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 13-14. Amico e collaboratore di Aldo Capitini, nell'opera citata Giacomo Zanga non solo ricostruisce la vita dell'intellettuale umbro, ma si sofferma sulla sua preziosa opera di organizzatore e promotore di molteplici iniziative di rinnovamento religioso e sociale, a partire dagli anni immediatamente successivi alla caduta del fascismo: la diffusione dei COS (Centri di Orientamento Sociale), il Movimento di Religione, cui seguirono i COR (Centri di Orientamento Religioso), le iniziative per l'obiezione di coscienza, le marce per la pace. Relativamente al pensiero, Zanga analizza nell'opera la visione della storia, la concezione religiosa, la pedagogia e la proposta politica di Aldo Capitini.

Alla Normale di Pisa, dove si laurea in Lettere e Filosofia nel 1928 - con una tesi su *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Iacopone, Dante, Poliziano, Leopardi)*⁵⁷-, incontra Claudio Baglietto, che, tra tutti gli studenti, Capitini «sentiva - ed effettivamente era - il più amico, il più congeniale, insomma il *dimidium animae* di agostiniana memoria»⁵⁸. Con Baglietto inizia un percorso che è, ad un tempo, intellettuale, etico e religioso. Insieme approfondiscono Kant, per il primato della legge morale, di cui è misura l'autonomia dell'uomo: un interesse, che è già il segno di un'alterità culturale rispetto all'idealismo e allo storicismo egemoni nella cultura italiana di quegli anni. Insieme si avvicinano alla galassia del pensiero esistenzialista e a Carlo Michelstaedter - considerato in seguito il padre dell'esistenzialismo italiano - con cui Capitini coglie una profonda affinità nel carattere radicale della filosofia e nell'intransigenza intellettuale da cui essa scaturisce⁵⁹. Dal filosofo goriziano trae⁶⁰ «una delle espressioni più pregnanti del suo personalissimo linguaggio filosofico-religioso», quella di “persuasione”⁶¹. Egli stesso, ritornando sugli aspetti salienti della riflessione del giovane filosofo, dirà: «Di Michelstaedter mettevo in rilievo [...] la “persuasione” (un termine che ho assunto, preferendo “persuaso” a “credente”, persuaso nel senso di “autopersuaso”, quasi di “pervaso”), l'antiretorica, quel tipo di esistenzialismo, che poteva divenire supremo impegno pratico [...]; insomma mi pareva esatto considerarlo come la premessa di una tensione etico-religiosa»⁶². Non è da escludere che la riflessione dell'intellettuale goriziano sia il tramite tra Capitini, Baglietto e Ibsen, con la sua disamina dell'antitesi individuo-società, oltre che con Tolstoj, per la sua predicazione etico-religiosa⁶³.

Il sodalizio di studi tra Capitini e Baglietto non si limita all'approfondimento di alcuni temi, pur fondamentali, quali l'etica kantiana, il cattolicesimo, l'azione di Gandhi e l'opportunità di scelte nonviolente, tra gli altri. Si spinge alla diffusione di pagine dattilografate tra i normalisti che, come loro, si trovavano su posizioni antifasciste. Ad una manifestazione di aperto dissenso nei confronti della politica del regime e alla successiva richiesta di prendere la tessera del partito nazionale fascista, segue il netto rifiuto di Capitini, con la decisione di abbandonare la Normale, dove, dal 1930, aveva ricoperto l'incarico di segretario⁶⁴.

Dell'opposizione capitiniana al regime, Zanga sottolinea un dato: essa non esprime tanto l'antifascismo quanto il «sopra-fascismo», «perché luogo privilegiato dell'abbattimento e superamento del regime [...] era considerata innanzitutto la coscienza, nutrita e purificata dalla nonviolenza, dalla nonmenzogna, dall'apertura intima a tutti, compresi gli esseri non-umani, e dal vegetarianesimo»⁶⁵. È l'individuazione della peculiarità dell'antifascismo capitiniano che, con altre parole, esprime Pietro Polito. Egli

⁵⁷ La tesi viene discussa il 10 novembre 1928, relatore è il prof. Leandro Biadene. Capitini sosterrà il 17 giugno del 1929 la tesi di perfezionamento, *La formazione dei Canti del Leopardi*, con il prof. Attilio Momigliano. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 15-16.

⁵⁸ G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., p. 16.

⁵⁹ C. La Rocca, *La persuasione e il rapporto con Michelstaedter* in «Il Ponte», Anno LIV, n.10, ottobre 1998, p. 200.

⁶⁰ Il pensiero di Michelstaedter, suicida in giovane età, è affidato alla sua tesi di laurea, *La persuasione e la retorica*, ad un dialogo, a lettere e ad una serie di frammenti. *Ivi*, pp. 202-203.

⁶¹ N. Bobbio, *Introduzione*, in A. Capitini, *Il potere di tutti* cit., p. 13.

⁶² A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., da C. La Rocca, *La persuasione e il rapporto con Michelstaedter* cit., p. 213.

⁶³ G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., pp. 17-19.

⁶⁴ Guido Calogero ricorda che, «quando Gentile l'aveva messo al bivio tra l'isciversi al partito fascista e il perdere il posto di Segretario della Normale, [Capitini] aveva preferito di tornare a vivere nella soffitta del Palazzo Comunale di Perugia, aiutando il padre nella sua mansione di campanaio del Comune e campando la vita con le lezioni private». G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati Editore, Milano 1972, p. 190.

⁶⁵ E' questo il giudizio che Zanga esprime sulla prima opera capitiniana, *Elementi di un'esperienza religiosa*. Infatti egli ricorda che tra le pagine dattiloscritte, che circolavano alla Normale, figuravano scritti e meditazioni di Capitini. Questi fogli, giunti nelle mani di Benedetto Croce, sarebbero stati raccolti e pubblicati, nel 1936, per i tipi di Laterza. G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit., p. 20.

scrive che l'antifascismo dell'intellettuale umbro non sorge sul diretto terreno politico ma poggia su un «teismo razionale di tipo spiccatamente etico e gandhiano» e sul «metodo gandhiano della noncollaborazione col male»⁶⁶.

La resistenza che Calogero oppone al fascismo è morale e intellettuale al tempo stesso. Schedato dalla polizia fin dal 1929 come «antifascista» a causa dei suoi amichevoli contatti con Benedetto Croce (in particolare per la lettera di ringraziamento al filosofo napoletano, in seguito all'invio dell'opuscolo contenente il suo discorso in Senato del 24 maggio 1929 contro i Patti Lateranensi), Calogero, nei primi anni del Regime, si tiene lontano dall'attività clandestina, in nulla però derogando ai suoi principi e convincimenti etico-politici⁶⁷. È alla fine degli anni Trenta che si accosta all'attività antifascista, diventandone uno dei principali punti di riferimento. Gennaro Sasso ricorda che «l'antifascismo del quale, in quegli anni, [Calogero] era ormai un combattivo e coraggioso rappresentante», stava definendosi nella riflessione etica e politica che assume la «forma della *Scuola dell'uomo*», l'opera calogeriana che egli considera un vero e proprio «manifesto» del giovane antifascismo italiano⁶⁸.

Alla distanza morale dall'autoritarismo e dall'illiberalità del regime, associa, infatti in quegli anni, una non minore resistenza sul versante della sua politica estera, soprattutto con l'invasione dell'Etiopia e successivamente con l'intervento nella guerra civile spagnola. Parallelamente cresce l'insofferenza del regime verso chi non celasse nel suo insegnamento la divergenza delle proprie concezioni etico-politiche da quelle ortodosse⁶⁹. La decisione di dedicarsi agli studi giuridici, come semplice studente nel pieno di una splendida carriera universitaria, è forse il tentativo operato da Calogero di conciliare, nei ristretti margini lasciati dal regime, impegni e responsabilità quotidiani con i suoi principi etici⁷⁰.

Ingegno precoce - a soli 16 anni compone una raccolta di poesie, «*Initium. Le rime dell'Arno, i ritmi delle fonti, le odi romane, le elegie siracusane*», edita da Signorelli nel 1920 - Guido Calogero, dopo il conseguimento della maturità classica, nel 1925 si laurea in filosofia con Giovanni Gentile, per l'influenza del quale rinuncia alla laurea in letteratura e filologia classica, che da sempre lo avevano appassionato⁷¹.

Il talento del giovanissimo studioso viene ben presto notato dagli ambienti culturali, tanto che nel 1927 Calogero comincia a scrivere per le riviste «La Cultura» e «Leonardo». I numerosi concorsi vinti gli permettono di perfezionare la sua formazione - avrà modo di frequentare all'Università di Heidelberg, le lezioni di Rickert e di Jaspers, tra gli altri filosofi - e di intraprendere una brillante carriera universitaria. È, prima, professore incaricato di storia della filosofia antica all'Università di Roma, poi, nel 1931, straordinario di filosofia nell'Istituto Superiore di Magistero dell'Università di Firenze, in seguito, passato all'Università di Pisa, nel 1934, come ordinario di storia della filosofia, è

⁶⁶ P. Polito trae questa affermazione dall'opera di A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 20. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 18.

⁶⁷ C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion, Napoli 1994, pp. 61-62.

⁶⁸ G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e Idealismo. III De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 130-131.

Gennaro Sasso ha dedicato importanti studi al pensiero di Niccolò Machiavelli. Oltre ad aver prodotto saggi di filosofia teoretica, la sua ricerca ha affrontato il tema dell'idealismo italiano. Dei tre volumi su *Filosofia e Idealismo*, il I è dedicato a Benedetto Croce (Bibliopolis 1994), il II a Giovanni Gentile (Bibliopolis 1996), il III, che è citato in questo lavoro, a De Ruggiero, Calogero, Scaravelli (Bibliopolis 1997).

⁶⁹ E. Pera Genzone, *Il pensiero di Guido Calogero*, Edizioni di filosofia stampa, Torino 1961, p. X.

⁷⁰ G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi* cit., pp. 144-145.

⁷¹ Abbandonò infatti il progetto di una tesi di critica estetica sulla poesia di Pindaro, e si laureò con Gentile con una tesi che, ampliata, fu pubblicata da Le Monnier, nel 1927, col titolo *I fondamenti della logica aristotelica*. (a cura di) T. Cancrini, *Introduzione*, in *Guido Calogero, filosofia del dialogo*, Giorgio Baryes, Roma 1977, p. III.

successivamente chiamato a svolgere esercitazioni interne di filosofia nella Scuola Normale Superiore⁷².

Intenso è il rapporto con Gentile: a partire dal 1925 inizia la collaborazione alla rivista diretta dal filosofo, “Giornale critico della filosofia italiana”, con recensioni e saggi, incentrati sulla logica antica e, in particolare su quella aristotelica; in seguito partecipa al progetto culturale dell’Enciclopedia Italiana, nella redazione di Filosofia e Diritto, e di Antichità Classiche⁷³.

L’ingegno precoce e la carriera brillante di Calogero sono evidenziati anche da Bobbio in un ricordo postumo, che lo rievoca come “maestro”. Il primo incontro tra Bobbio e Calogero risale al 1933, in occasione di un Congresso hegeliano tenuto a Roma: Calogero è tra i relatori, Bobbio, invece, siede, tra il pubblico. Estremamente significativo è il ricordo del filosofo piemontese: «Mi impressionarono la sua bravura, la sua intelligenza, il suo sguardo. Eravamo entrambi molto giovani (io avevo ventiquattro anni, lui era di soli cinque anni più grande di me), ma rimasi stupito dalla sua maturità: era giovane d’età, ma sembrava “già arrivato”». L’impressione che Bobbio ne ricava - la profonda ammirazione che destava negli aspiranti studiosi, il suo viso “aperto”, i suoi occhi - «esprimevano, per così dire quella volontà di discussione che ne facevano un “maestro del dialogo”». Bobbio ricorda che non era forse un caso che i ragazzi della Federazione giovanile del Partito d’Azione, come sta scritto nella *Prefazione a Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, si rivolgessero a lui «per farsi chiarire la struttura e il senso delle principali regole della discussione democratica, per essere educati alla procedura, nella fase in cui la dittatura fascista sembrava realmente potersi sostituire con un nuovo ordine». Per i più giovani, prosegue Bobbio, Calogero era «un simbolo, un esempio da ammirare e possibilmente da seguire»⁷⁴.

Nella formazione della propria coscienza antifascista, Bobbio sottolinea la centralità della scuola e il ruolo determinante di incontri e relazioni umane: la scuola, e non la famiglia, è stata, infatti, la sede dell’«educazione politica»; la frequentazione dell’ambiente antifascista torinese è stata la causa della sua uscita progressiva dal «filofascismo familiare»⁷⁵. Il ginnasio-liceo Massimo d’Azeglio di Torino e, successivamente, l’università sono palestra di educazione politica. Attraverso figure quali i professori Umberto Cosmo e Zino Zini, e la frequentazione di Leone Ginzburg e di Vittorio Foa, tra gli altri antifascisti, Bobbio viene a contatto con una cultura di «decoro» e civiltà antitetica al fascismo. Le lezioni «di maestri come Francesco Ruffini, Luigi Einaudi, Gioele Solari», «i conflitti con il regime che videro coinvolti professori e studenti»⁷⁶, sono per il giovane Bobbio un apprendistato di vita civile. Particolarmente decisivo fu l’insegnamento di Solari. Bobbio ricorda come l’intento del suo maestro mirasse a «tener desta l’attenzione dei giovani sui problemi generali dello Stato e del diritto, che erano molto più complessi e profondi di quel che la pubblica ortodossia lasciasse intendere»; scopo di Solari era quello di elevare «il problema politico a problema filosofico», cercando di smuovere le coscienze dinanzi all’imperante conformismo. In sostanza, attraverso le lezioni di Solari, «l’autorità, l’obbedienza, il potere non erano dogmi ma problemi, la politica non era un oracolo ma una scienza, lo Stato non era un idolo ma un concetto»⁷⁷.

⁷² C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986* cit., p. 61.

⁷³ *Ivi*, pp. 56-57.

⁷⁴ N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri* cit., p. 136.

⁷⁵ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., pp. 12-13. Della sua famiglia, il filosofo sottolinea che «al pari di tante altre famiglie borghesi, ha salutato la marcia su Roma come un evento fausto, anche perché diffusa era la convinzione che il fascismo sarebbe stato soltanto un fuoco di paglia. Lo si considerava utile per fermare coloro che volevano fare “come in Russia”», pp.10-11.

⁷⁶ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., pp. 16,17.

⁷⁷ *Ivi*, p. 17.

Dal 1927 al 1933, il percorso di studi è intensissimo: conseguita, nel 1931, la laurea in giurisprudenza, intraprende gli studi di filosofia, che si concludono nel 1933 con una tesi sulla fenomenologia di Husserl. Contemporaneamente, nel 1932, un soggiorno di studi in Germania gli consente di seguire ad Heidelberg le lezioni di Gustav Radbruch⁷⁸. A metà degli anni Trenta ha già conseguito la libera docenza in Filosofia del diritto e ottenuto l'incarico all'Università di Camerino. Nel 1938, vinto il concorso, è docente di filosofia del diritto all'Università di Siena.

Né il giovane circostrive ai soli studi interessi e curiosità: frequenta uno dei salotti culturali, quello di Barbara Allason, studiosa di ispirazione crociana, dove «gli intellettuali torinesi [...] facevano la fronda al regime»⁷⁹. Come appare dalla ricostruzione che Bobbio fa della sua esperienza giovanile, la frequentazione di ambienti antifascisti è stata per lui un apprendistato etico oltre che un modello politico, pur senza tradursi, fino alla fine degli anni Trenta, in una vera e propria militanza. Ciononostante non ha evitato né le persecuzioni da parte della polizia né problemi col regime. Nel maggio del 1935, infatti, nell'ambito di una retata della polizia fascista (con la quale il regime cercò di liquidare il gruppo interno di Giustizia e Libertà), Bobbio è arrestato, subendo in seguito una condanna di ammonizione: sanzione amministrativa che sottoponeva ad alcune restrizioni della libertà chi vi era sottoposto.

È un'esperienza che lo segna profondamente: l'intimazione, di qualche mese dopo, a comparire dinanzi alla Commissione provinciale della Prefettura, per discolarsi dell'accusa di essersi reso «pericoloso agli ordinamenti giuridici dello Stato», lo induce ad indirizzare una lettera direttamente a Mussolini⁸⁰. Nella lettera, in cui dichiara l'adesione al fascismo, la fedeltà al regime e l'iscrizione al GUF oltre che al partito, Bobbio fa presente a Mussolini le persecuzioni ingiustificate della polizia dopo la scarcerazione per un arresto altrettanto ingiustificato, data l'assenza di ogni prova a suo carico. Il giovane professore, appellandosi al Duce, scrive: «Ella nel suo elevato senso di giustizia voglia fare allontanare da me il peso di una accusa, a cui la mia attività di cittadino e di studioso non può aver dato fondamento e che contrasta con quel giuramento che io ho prestato con perfetta lealtà»⁸¹. Il filosofo che, a molti anni di distanza, riconduce l'episodio alle logiche «dello Stato di dittatura», corruttore dell'animo, non giustifica di certo con questo la sua «lettera servile», né assolve se stesso dall'atto di «umiliazione» cui si è sottoposto⁸².

Una data Bobbio sottolinea come centrale nella propria biografia intellettuale, il 1939, l'anno cioè cui fa risalire il suo passaggio «dall'antifascismo inteso come atteggiamento ideale all'antifascismo consapevole e attivo». Il filosofo rievoca le riunioni del movimento liberalsocialista nato attorno a Guido Calogero e ad Aldo Capitini⁸³. Un disegno di Renato Guttuso proprio di quell'anno ritrae una di quelle riunioni. Scrive Bobbio: «siamo raffigurati io, Umberto Morra (proprietario della villa presso Cortona dove spesso si tenevano le nostre riunioni e che ci presentò lo stesso Guttuso), Cesare Luporini (che poi divenne comunista), Capitini e [...] Calogero con il dito alzato. Entrambi tengono un libro in mano: su quello di Calogero si legge *Liberalismo sociale*, su quello di Capitini *Nonviolenza*»⁸⁴.

⁷⁸ Lo stesso Bobbio definisce Radbruch «un filosofo del diritto tra i più noti del suo tempo». *Ivi*, p. 18. Il filosofo tedesco, infatti, aveva fatto riemergere il diritto naturale dal discredito in cui, a causa della sua astrattezza, lo avevano relegato, da un lato, il positivismo, nell'ambito della riflessione giuridica, dall'altro, lo storicismo da un punto di vista filosofico. Come reazione allo stalinismo dei regimi totalitari, Radbruch aveva riproposto l'idea del diritto naturale soprattutto come argine e limite ai poteri dello Stato. Questa analisi sarà per Bobbio materia di riflessione filosofica.

⁷⁹ *Ivi*, p. 19.

⁸⁰ La lettera del 8 luglio 1935, pubblicata da Giorgio Fabre su «Panorama» del 21/06/1992, sarà al centro di una campagna di stampa sui cedimenti degli intellettuali antifascisti al regime. Cfr. N. Bobbio, *Autobiografia* cit., pp. 33-35.

⁸¹ *Ivi*, pp. 29-32.

⁸² *Ivi*, p. 32.

⁸³ *Ivi*, p. 41.

⁸⁴ N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri* cit., p. 135.

È, come risulta già evidente, un anno fondamentale per i tre intellettuali, che ciascuno, in momenti diversi, è passato all'antifascismo attivo.

1.2 *Solidarietà antifascista e opposizione al regime.*

Per Aldo Capitini il 1933 costituisce «una data chiave perché segna idealmente e praticamente il passaggio dal periodo della formazione a quello dell'impegno politico diretto»⁸⁵. Con la decisione di respingere l'iscrizione al partito nazionale fascista, «Capitini testimonia per la prima volta quella coerenza ad ogni costo tra pensiero e azione che resterà sempre la sua caratteristica e si pone automaticamente come uno dei punti di riferimento e di guida per il movimento antifascista»⁸⁶.

Nel decennio '33-'43, l'impegno di Capitini si sviluppa sul terreno propriamente politico: «d'accordo con Calogero, egli ritiene che il principale criterio del movimento in quegli anni fosse *collegare e attivare* gli antifascisti». In questa fase anche per lui l'opzione fondamentale rimane l'antifascismo; non a caso, relativamente alla nonviolenza, l'intellettuale perugino, ben consapevole della posizione minoritaria che essa occupa nella galassia resistenziale, evita di utilizzarla come elemento di separazione e di possibile divergenza⁸⁷. Contemporaneamente all'approfondimento degli studi, Capitini si dedica a incontri e contatti continui, massimamente con i giovani, un po' in tutta Italia, «per diffondere gli ideali antifascisti e costituire gruppi e occasioni di collegamento. La dimensione e la funzione di tale lavoro lo mette in contatto con molte personalità delle più diverse ideologie e interessi culturali»⁸⁸.

La stessa pubblicazione del primo libro, nel 1937, *Elementi di un'esperienza religiosa*, si traduce in occasione di azione politica ed organizzativa. Il libro, che è un'opera «religiosa in senso capitiniano, ossia indissolubilmente compenetrata di spirito etico-politico», introduce nella cultura italiana «tematiche nuove e comunque inconsuete: la nonviolenza mentre l'imperialismo è al suo culmine, la religiosità intima contro il trionfalismo concordatario, la noncollaborazione come impegno pratico e immediato»⁸⁹. L'opera diffonde il nome e le idee di Capitini: «ne fa un punto preciso di riferimento non solo culturale ma anche organizzativo». Dopo poco, infatti, «dall'intesa con Guido Calogero nasce il movimento liberalsocialista, la cui funzione risulta tanto più importante per le traversie di Giustizia e Libertà, come punto di aggregazione delle forze laiche»⁹⁰.

Che Capitini partecipi attivamente al movimento e ne condivida le sorti, compresa la detenzione per quattro mesi alle Murate di Firenze e, successivamente, a Perugia fino alla caduta del Fascismo, non significa che non sussistano differenze di prospettiva anche profonde. Come lo stesso Capitini avrà modo di affermare, quello di Calogero è un liberalsocialismo di «orientamento giuridico», il suo è di «orientamento social-religioso». «La ragione decisiva, infatti, che lo spingerà più tardi a non accettare la confluenza del movimento liberalsocialista nel Partito d'Azione è ancora una volta di carattere etico-religioso e non politico»⁹¹.

⁸⁵ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 16.

⁸⁶ G. Cacioppo, *Introduzione* cit., pp. 11-12.

⁸⁷ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit. pp. 18-19.

⁸⁸ G. Cacioppo, *Introduzione* cit., pp. 12-13. Tra i molti e prestigiosi nomi della cultura contemporanea che passarono per il suo studio di Perugia, ne ricordiamo alcuni: Norberto Bobbio, Guido e Maria Calogero, Luigi Russo, Antonio Banfi, Federico Chabod, Piero Calamandrei, Mario Alicata, Cesare Luporini, Guido De Ruggiero, Ugo Stille, Luigi Salvatorelli.

⁸⁹ *Ivi*, p. 13.

⁹⁰ *Ivi*, p. 14.

⁹¹ Polito riprende l'analisi di Capitini da: A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., pp. 119-120. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 19-20.

Non stupisce che nel quadro dell'esperienza resistenziale l'atteggiamento generale di Capitini venga a trovarsi «in una posizione abbastanza isolata. Dopo aver partecipato a tutta la fase di preparazione dell'antifascismo, quando l'opposizione assunse la forma della lotta armata, egli si fece da parte», né ostacolando, né incoraggiando la resistenza armata. Gli amici e compagni di lotta criticano aspramente il suo dissenso sul metodo di lotta scelto dai partigiani. La testimonianza dello stesso Capitini, in *Antifascismo tra i giovani* - libro che ricorda i tanti giovani che hanno lottato contro il fascismo - sottolinea i motivi profondi del suo dissenso: «Chiarita la mia posizione con gli amici liberalsocialisti [...] rivendicata la mia assoluta indipendenza, vedevo affluire più rigorosa la mia ispirazione religiosa»⁹².

Guido Calogero è uno degli animatori e protagonisti del movimento antifascista, prima della caduta del regime. Ancor prima che la sua opposizione alla dittatura ne faccia un punto di riferimento dell'attività antifascista, la collaborazione di Calogero al *Giornale critico* si contraddistingue per una concezione laica e aperta della cultura. M. L. Cicalese afferma: «Il giovane professore [...] aveva carattere "fermo" e [...], libertà nelle valutazioni critiche lontane da ogni ortodossia attualistica»⁹³. Posizione che si incontra, del resto, come afferma ancora Cicalese, con l'«aspirazione» di Giovanni Gentile a non esercitare «nei fatti, alcuna sterile dittatura» su quelli che egli aveva individuato come i «grandi strumenti» editoriali di diffusione della cultura⁹⁴.

Nella seconda metà degli anni Trenta, Calogero, come lo definisce Bobbio, è «l'ideatore, il promotore e, soprattutto, il teorico del liberalsocialismo». Di suo pugno scrive il primo manifesto liberalsocialista, diffuso nell'estate del 1940 e, nell'estate dell'anno successivo, con un gruppo ristretto di intellettuali antifascisti, redige il secondo manifesto, un «vero e proprio programma politico» del liberalsocialismo⁹⁵. Esso si propone come una sintesi dottrinale in grado di misurarsi con il marxismo e il liberalismo di matrice crociana. Suo obiettivo è quello di mostrare la stretta convergenza e inseparabilità di giustizia e libertà, il cui legame è talmente indissolubile che ogni regresso o progresso dell'una è progresso o regresso dell'altra.

L'attività politica di Calogero non si limita al ruolo, pur fondamentale, di teorico e promotore della dottrina. Con Capitini, come si è visto, condivide la preoccupazione di attivare ed unire le forze antifasciste, superando divergenze di posizioni.

La sua vita dal 1937 al 1942, anno del suo primo arresto, fu generosamente spesa in una feconda opera di risveglio politico delle coscienze: da un lato, con l'attività cospirativa del movimento, dall'altro, nell'ambiente culturale, con i suoi scritti, e nell'ambito universitario, con lo stile e i contenuti del suo insegnamento. Un corso di pedagogia tenuto, ad esempio, nell'anno accademico 1938/39, da cui verrà tratto il notissimo libro, *La scuola dell'uomo*, appare a tanti allievi e lettori come un'opera chiaramente antitotalitaria, «un vero e proprio manifesto della libertà»⁹⁶. Nell'anno accademico 1940/41 tiene un corso

⁹² Polito trae questa affermazione dall'opera di A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 133. L'opera, relativa al periodo che va dal settembre 1943 al giugno 1944, è anche un omaggio ai tanti giovani che hanno lottato contro il fascismo. Cfr. P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 20.

⁹³ M. L. Cicalese, *Nei Labirinti di Giovanni Gentile: bagliori e faville*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 27.

⁹⁴ *Ivi*, p. 24. Un segnale chiaro non solo della distanza che Calogero esprime dall'attualismo, ma anche della volontà di Gentile di non fare della rivista uno strumento di asfittico dottrinarismo, emerge nella postilla con cui Gentile accompagna il saggio calogeroiano, *Misologia?*, che il *Giornale* ospita, nel 1935, in risposta alla recensione fatta da Croce su tre saggi di Calogero. Il filosofo scrive: «I lettori del *Giornale critico* sanno che esso non è né vuole essere l'organo di quel che si dice una scuola o di una dottrina determinata. E perciò non si meravigliano di trovarvi queste pagine del Calogero [...]. Credo opportuno, anzi necessario, che ognuno esponga le sue ragioni e ricavi tutte le conseguenze de' suoi principii. E' il solo modo che ci sia di mettere seriamente alla prova tutte le idee». Cfr. (a cura di) C. Farnetti, *Gentile-Calogero. Carteggio (1926-1942)*, Le lettere, Firenze 1998, p. 147, nota.

⁹⁵ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., p. 45.

⁹⁶ E' il giudizio che Carlo Azeglio Ciampi esprime sul libro di Guido Calogero, suo maestro alla Normale e poi amico fino alla morte, in un intervento pronunciato al Circolo Giustizia e Libertà di Roma, il 27 maggio 1996 e riportato in «Micromega», 3, 1996, p. 247. Riferendosi all'opera e all'ideale etico-politico che essa esprime, Ciampi afferma: «La filosofia morale di Calogero è una morale concreta, di attuazione della libertà: prima dentro di noi, poi nelle società [...]. Il richiamo continuo alla coscienza, criterio

Intorno al materialismo storico, edito nel 1941. È ancora una volta la storia a scandire i tempi degli studi e dell'approfondimento teorico: nel momento in cui la guerra si abbatte sull'Europa e il razzismo fa il suo ingresso nel corpo giuridico del Paese, approfondisce le teorie dello stato, la cui idolatria gli appare la causa delle tragedie del secolo.

L'attività didattica e l'impegno politico sono interrotti dall'arresto all'inizio del 1942 alle Murate di Firenze. È sospeso e destituito della cattedra, e, successivamente, è mandato al confino a Scanno, in Abruzzo, fino al maggio 1943. Partecipa indirettamente all'ideazione e fondazione del Partito d'Azione: non è un caso che uno dei momenti della definizione politico-giuridica del partito sia avvenuto, nel luglio 1942, presso lo studio dell'avvocato Comandini, cugino della moglie del filosofo.

Arrestato a Scanno l'8 giugno del 1943 e condotto nel carcere di Bari, vi rimane fino alla caduta del Fascismo.

Dopo l'8 settembre, con l'occupazione di Roma da parte dei nazifascisti, torna a Scanno, dove rimane fino alla liberazione di Roma, nel 1944. Nella fase dell'occupazione tedesca, accanto alle azioni di Resistenza (occultamento dei prigionieri, presa di contatto con gli Alleati che avanzano verso Nord), avvia un intenso lavoro di orientamento e di riflessione attraverso interventi sul quotidiano del partito *L'Italia libera*.

Per Bobbio l'avvicinamento all'antifascismo militante coincide con il distacco dall'ambiente familiare. L'incarico all'Università di Camerino facilita l'incontro con Capitini, Calogero e il movimento clandestino del liberalsocialismo. Questo movimento, cui Bobbio aderisce alla fine degli anni Trenta, si sviluppa «in una rete di gruppi di opposizione» che si costituiscono spontaneamente «nelle università, nei circoli, nelle associazioni religiose, negli organismi culturali»⁹⁷, perché la sua «“piattaforma politico-ideologica”» risponde «alle più vive esigenze della gioventù intellettuale»: il liberalsocialismo rappresenta, infatti, «il primo movimento culturale antifascista d'ispirazione non marxista che si [stacca] dalla tradizione crociana»⁹⁸. Se le ragioni dell'unità antifascista del movimento sono, nella particolare fase storica, più forti delle divergenze, Bobbio non passa, tuttavia, sotto silenzio le ragioni di dissenso sia filosofico che politico tra lui e Calogero. L'astrattezza della formula liberalsocialista calogeriana offre, secondo Bobbio, agli avversari «il pretesto di accusare tutto il Partito d'Azione d'arroganza intellettuale e di sterile dottrinarismo». Egli interpreta, invece, il liberalsocialismo come «il programma di un compromesso politico che avrebbe dovuto trovare la sua attuazione [...] nel riconoscimento dei diritti sociali, richiesti dalla tradizione del movimento socialista, come preconditione del pieno esercizio dei diritti di libertà, richiesti dalla tradizione liberale»⁹⁹.

L'ingresso nell'antifascismo militante coincide con la docenza di filosofia del diritto, nel 1940, alla facoltà di giurisprudenza di Padova. Anche per Bobbio, al di là di circostanze più o meno contingenti, è l'entrata in guerra dell'Italia, nel giugno del 1940, a chiamarlo all'azione politica. Egli stesso scrive che il conflitto aveva scavato un «solco decisivo» tra intellettuali e regime «provocando il passaggio a un'opposizione concreta, anche se più dimostrativa che incisiva»¹⁰⁰. Nell'ottobre del 1942 Bobbio partecipa alla fondazione della sezione veneta del Partito d'Azione: le riunioni clandestine, consueta modalità di svolgimento degli incontri politici, costituiscono ormai «un impegno civile»¹⁰¹: tenere i

estremo della verità, era richiamo al senso di responsabilità dell'individuo, ne sottolineava il dovere di lottare per l'affermazione della libertà per sé e per gli altri, per cambiare la realtà». Cfr. L. Gallo, *Guido Calogero: etica, politica e filosofia estetica nel pensiero dell'esponente del moralismo assoluto*, Firenze Atheneum, Firenze 2000, pp. 189-190.

⁹⁷ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., p. 42.

⁹⁸ A. Papuzzi riporta questo giudizio sul liberalsocialismo in N. Bobbio, *Autobiografia* cit., p. 43, traendolo da R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 193-194.

⁹⁹ N. Bobbio, *Autobiografia* cit., p. 46.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 47.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 51.

contatti con gli altri nuclei del nuovo partito, «stringere le maglie per darci una organizzazione clandestina» è un impegno serio e continuativo. L'attività che all'Istituto universitario di filosofia del diritto intensifica gli incontri, «per comporre una rete di collegamento tra militanti antifascisti», è ben nota alla polizia: il rifiuto opposto da Bobbio alla partecipazione ad una cerimonia commemorativa dei caduti della rivoluzione fascista gli valgono una denuncia, cui segue un «blando decreto di trasferimento all'Università di Cagliari». Il ricorso presentato dallo stesso filosofo apre un lungo iter di cui non sa più nulla fino alla caduta del regime. Né l'impegno politico impedisce a Bobbio l'attività di studio e ricerca: nel 1941 è uscito, edito da Einaudi, l'edizione critica della *Città del Sole* di Campanella; nel 1943 ha ideato la «Biblioteca di cultura filosofica», che avrà inizio nel 1945.

Il 25 luglio del 1943, in un clima diviso tra giubilo e stupore, Bobbio con militanti clandestini di estrazione comunista, socialista, azionista, cattolico-democratica e liberale redige un manifesto antifascista.

Dopo l'8 settembre le cose cambiano. In un clima in cui tutto precipita e si intensifica l'attività clandestina, per tessere i contatti con le prime bande partigiane che si vanno formando, le autorità governative della Repubblica di Salò, il 6 dicembre, lo incarcerano a Verona, dove è detenuto fino a fine febbraio del 1944¹⁰². Il ritorno a Torino, nel 1944, vede stabilmente impegnato Bobbio nel CLN torinese. Come rappresentante del Partito d'Azione gli è assegnato il compito di curare la stampa clandestina del Fronte degli intellettuali costituitosi a Torino, su iniziativa del partito comunista. Il primo numero del giornale di 4 pagine, cui si dà vita, "l'Ora dell'Azione", è diffuso nel settembre del 1944. Il primo articolo politico di Bobbio, *Chiarimento*, ha tutta l'aria di un programma etico-politico per un intellettuale con al centro il tema dei due atteggiamenti da cui deve rifuggire: il politicantismo, cioè l'impegno in politica per fini personali, e l'apoliticità, intesa come indifferenza per la politica. Gli ultimi mesi della dittatura, fino alla liberazione di Torino, il 26 aprile del 1945, vedranno Bobbio impegnato nella militanza politica attraverso la stampa clandestina e nei contatti che la Resistenza torinese ha con i rappresentanti del governo Badoglio in missione dal Sud¹⁰³.

¹⁰² *Ivi*, pp. 52-53; 57-59; 64.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 70-73.

2. Il tema liberalsocialista nel pensiero politico di Calogero, Capitini e Bobbio.

2.1 *Il liberalsocialismo e la sua funzione storica.*

Guido Calogero, ispiratore ed organizzatore con Capitini del liberalsocialismo, colloca l'origine del processo di formazione del movimento nel 1936, a partire dalla «avventura etiopica»¹⁰⁴, che segna, come sottolinea Paolo Bagnoli, «una ripresa nella vita dell'antifascismo»¹⁰⁵. L'impresa imperialistica assume per il regime una duplice connotazione; indubbiamente con la colonizzazione del territorio africano, il fascismo raggiunge l'apice del suo consenso all'interno del Paese, ma inizia, al tempo stesso, ad annidarsi più di un «dubbio nelle coscienze delle più giovani generazioni» in merito alla conduzione della politica estera: si avverte, in alcuni segmenti sociali e intellettuali, la «crisi civile e morale del fascismo»¹⁰⁶. Scrive Calogero: «l'antifascismo cominciava ad affermarsi in seno ad una nuova generazione, di giovani fra i venti e i trent'anni»¹⁰⁷, i quali, è vero, non avevano mai propriamente partecipato alla vita del fascismo e anzi spesso s'erano ritirati istintivamente, di fronte ad esso, in una privata attività di studi». L'ambiente scolastico e politico, in cui questi giovani si erano formati, «in molti suoi aspetti, non sempre soltanto esterni», era fascista: «fascistizzati» la maggior parte dei testi su cui avevano studiato, di «Regime» i giornali che leggevano¹⁰⁸.

Il liberalsocialismo «come espressione di idee di rinnovamento», e in seguito, «come movimento politico nasce in ambiente universitario» e al suo interno si sviluppa. «La reazione di fronte alla guerra ed alla proclamazione dell'Impero trova tra i giovani universitari un terreno fertile per l'affermazione di nuove spinte morali». Luogo di nascita «dell'idea liberalsocialista è la Scuola Normale di Pisa dove opera Capitini, segretario della Scuola ed assistente volontario»¹⁰⁹.

Guido Calogero, nel ricostruire il clima storico-culturale in cui le giovani generazioni, formatesi sotto il fascismo, maturano elementi di critica al regime, mette in luce come nelle lezioni di «economia corporativa», gli studenti universitari ricavassero «la dimostrazione dell'insufficienza tanto di un'economia esclusivamente liberistica quanto di un'economia esclusivamente collettivistica». Dopo lo studio accurato di tali questioni, agli occhi di

¹⁰⁴ G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., p. 189.

¹⁰⁵ P. Bagnoli, *Il liberalsocialismo* cit., p. 9.

Paolo Bagnoli si è occupato in particolare del pensiero politico dell'Ottocento e del Novecento con specifico riferimento alle figure di Giuseppe Montanelli, Gian Pietro Vieusseux, Piero Gobetti, Carlo Rosselli, Filippo Burzio. Nella ricerca sul pensiero politico italiano del Novecento, un tema centrale è costituito dal Socialismo liberale. In particolare, lo scritto *Il liberalsocialismo* inquadra il movimento nel generale processo di risveglio del sentimento antifascista e nel più ampio contesto storico-politico europeo della metà degli anni Trenta, di cui sottolinea due avvenimenti di grande significato per la presa di distanza delle giovani generazioni dal regime fascista, la nascita dell'Impero e la successiva guerra di Spagna. Nell'analisi dei contenuti teorici e programmatici del liberalsocialismo, l'attenzione di Bagnoli è tesa ad evidenziare l'esigenza etica della politica, che è alla sua base. Si sofferma, inoltre, sui caratteri impressi al movimento dall'incontro tra le due personalità dei suoi ideatori, Calogero e Capitini. Egli sostiene che il loro fu «un incontro [...] molto composito e ben articolato al proprio interno [...], essendo le esigenze dei due differenti nei punti di partenza pur convergenti nelle intenzioni di arrivo». Cfr. *Ivi*, p. 87.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 13 e 18.

¹⁰⁷ Calogero ricorda che sino ad allora l'opposizione alla dittatura era stata sostanzialmente impersonata da uomini, la cui fede politica si era formata in età anteriore al fascismo, o sotto l'influsso di maestri «per così dire prefascisti». Aggiunge che «anche le due sole figure veramente nuove comparse nell'orizzonte del pensiero politico italiano, Piero Gobetti e Carlo Rosselli, si richiamavano da un lato all'insegnamento dei Croce e dei Ruffini, e dall'altro a quello dei Turati e dei Salvemini, sia pure in uno sforzo di alto e geniale rinnovamento». G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista* cit., p. 189.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ P. Bagnoli, *Il liberalsocialismo* cit., p. 33. Anche Capitini, ricostruendo a distanza di anni quella cruciale fase storica, sottolinea che proprio tra le giovani generazioni nasce un sentimento di profonda opposizione al regime. «Le guerre d'Etiopia e di Spagna mostrarono, a chi non l'aveva ben percepito il vero volto del fascismo e di Mussolini. Fu un periodo decisivo per molti giovani, che preparò il bisogno di una ricostruzione dalle fondamenta, anzitutto morale. Quello che pareva un successo, e trionfale, fu invece il crollo del fascismo nell'animo di molti dei giovani migliori». A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 64.

questi giovani la soluzione corporativa, che secondo il «mito fascista» avrebbe dovuto sanare «le opposte insufficienze»¹¹⁰, svela presto i suoi limiti profondi.

Il filosofo romano fa osservare, però, che quegli elementi di critica restano, e segnano «un'esigenza». Molti cominciano a comprendere che «il problema della società, il problema dell'umana convivenza, non era soltanto economico, era anche politico»: non c'era soltanto «il liberismo, c'era anche il liberalismo». Comprendono, insomma, che la questione dirimente non è quella del «rapporto fra socialismo e liberismo, bensì quella del rapporto fra socialismo e liberalismo»¹¹¹.

Guido Calogero ascrive tra i motivi fondamentali della nascita del liberalsocialismo, anche l'insoddisfazione che gran parte dell'intellettualità italiana, desiderosa di un profondo rinnovamento, sente nei confronti del pensiero crociano. Calogero è pienamente consapevole del ruolo fondamentale che Croce ha svolto prima e durante il ventennio fascista: grazie, infatti, al suo «magistero» «la gioventù italiana» ha conosciuto «il valore della libertà e la dignità della cultura»¹¹². Sottolinea, però, che proprio per aver «imparato da lui ad amare la libertà non già come egoistico diritto di privilegio, ma come dovere di sempre più vasta liberazione degli uomini da qualunque forza di servitù», i più avvertiti tra i giovani non riescono a «comprendere perché, combattendo per tale liberazione, egli avesse dinanzi agli occhi il solo ritorno alle libertà politiche della democrazia, e rinviasse a un più remoto e oscuro avvenire quelle diverse forme di riscatto dell'uomo, a cui, pure attraverso gli errori tecnici del marxismo, sinceramente aspirava la tradizione socialista». In un articolo apparso sulla rivista «Mercurio» dell'ottobre del 1944, Calogero individua proprio in questa profonda istanza etico-politica «l'esigenza di una più radicale sintesi di liberalismo e socialismo, che portò alla genesi della concezione liberalsocialista e del movimento da essa determinata»¹¹³.

Come fa osservare Paolo Bagnoli il liberalsocialismo trae origine dall'«*universale aspirazione etica*», che riconosce tanto al liberalismo quanto al socialismo «di perseguire giuste mete ma incomplete: un'astratta libertà ed una giustizia solo di tipo economico». È proprio, infatti, la concezione etica della politica che conduce il liberalsocialismo a considerare le due tradizioni di pensiero come «grandi aspirazioni ideali ad una forma di civiltà perfettibile»¹¹⁴.

L'istanza etica, tratto costitutivo dei principi politici del liberalsocialismo, è ragione non secondaria della forte attrazione che il movimento esercita su un'intera generazione. Calogero ricorda che gli incontri erano caratterizzati spesso da un affluenza di «giovani e [di] uomini di ogni corrente, o di nessuna corrente, perché non ancora in chiaro con se stessi nell'orientamento del loro antifascismo. Molti di essi presero poi la loro via, molti rimasero tra noi». Il filosofo rievoca (con riferimento all'ambiente dell'antifascismo romano) che «non c'è figura di rilievo, nella giovane generazione antifascista, che non abbia partecipato a qualcuna di quelle discussioni clandestine. Dal liberalismo più puro al comunismo più ortodosso, dai «cristiano-sociali» alla futura sinistra cristiana, molti fra i migliori giovani «quadri» ricorderanno di esser passati di lì»¹¹⁵.

Quanto all'attività svolta dal liberalsocialismo, Calogero ritiene che la funzione più preziosa coincida con la rieducazione politica di una generazione che doveva combattere «per una nuova moralità e civiltà»: compito primario del movimento fu, perciò, quello «di

¹¹⁰ Calogero non omette di ricordare che questo insegnamento («l'unica cosa seria che si poteva cavare» dalle lezioni di «economia corporativa») era anche il risultato dell'impegno dei «professori meno fascistizzati» che vi insistevano particolarmente «rifugiandovisi come per disperazione». G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista* cit., p. 190.

¹¹¹ *Ivi*, p. 191.

¹¹² P. Bagnoli, *Il liberalsocialismo* cit., p. 97.

¹¹³ G. Calogero, *Ricordi del liberalsocialismo* cit., pp. 191-192. Il saggio comparve sulla rivista «Mercurio» il 1° ottobre 1944.

¹¹⁴ P. Bagnoli, *Il liberalsocialismo* cit., pp. 88-89.

¹¹⁵ G. Calogero, *Ricordi del liberalsocialismo* cit., p. 194.

chiarimento e di approfondimento ideologico-politico», attraverso discussioni teoriche e programmatiche. Nel quadro successivo alla «clamorosa vittoria del Fascismo in Etiopia e contro la Lega delle Nazioni», quando «l'antifascismo italiano si era ridotto a un drappello esiguo, e per di più molto disorientato», la rieducazione etico-politica è una forma di opposizione e, al tempo stesso, di «costruzione dell'avvenire». «Bisognava cominciare col chiarire le idee. Con l'orizzontare i cervelli: soprattutto, col far leva su coloro che sentivano certi valori ideali e che non scorgevano ancora chiaramente la via di realizzarli, facendo loro vedere che la via c'era e che una nuova civiltà avrebbe ben potuto armonizzare le più profonde esigenze della libertà e del socialismo, senza fermarsi angosciata come di fronte a un bivio fatale». A qualche anno di distanza, pare al filosofo che il movimento liberalsocialista sia riuscito in questo compito: «Merito del movimento» - se di merito, scrive Calogero, è il caso di parlare - «resta quello di aver dato, a molte coscienze, il senso di dover combattere il fascismo anche quando sembrava follia il pensare che fosse mai potuto cadere»¹¹⁶.

Lo stesso Leo Valiani attribuisce al liberalsocialismo la funzione storica di rieducazione politica: il radicamento di una cultura vitale per la costruzione della coscienza democratica nel Paese. Esso, secondo il leader azionista, inaugura un processo di «politicizzazione etica, socialmente progressista degli intellettuali italiani, che l'antifascismo del 1923-25 s'era vanamente sforzato di suscitare o consolidare con Gobetti e Amendola e che neppure Rosselli era riuscito a produrre se non in un'avanguardia necessariamente limitata di cospiratori votati al sacrificio. Dopo il liberalsocialismo, quella politicizzazione non verrà mai più meno, sarà una delle ragioni di forza della Resistenza italiana»¹¹⁷. Anche secondo Valiani, una delle ragioni della conquista di segmenti giovanili, da parte del liberalsocialismo, va ricercata nella «conciliazione, che pareva consentire, fra l'amore della cultura libera, e dunque dell'idea di libertà [...] e fra l'insoddisfazione [...] per l'assetto economico, pieno di gravi ingiustizie, della società [...]. Era, insomma, per i giovani, un modo di liberarsi della cultura fascista [...], non per rifugiarsi nella cultura apolitica del passato, ma per creare una nuova cultura politica»¹¹⁸.

La rielaborazione di questa “nuova cultura politica”, operata da Calogero, Capitini e Bobbio costituirà il nucleo delle rispettive proposte di democrazia e di convivenza pacifica. Negli scritti che vanno dalla caduta del fascismo alla costruzione dello stato democratico è, infatti, possibile ravvisare in Calogero un percorso di ricerca che si innesta sul tema di fondo della sua riflessione sul liberalsocialismo, quello, come si vedrà, del rapporto tra libertà e moralità¹¹⁹ maturato fin dalla seconda metà degli anni Trenta¹²⁰; si colloca in questo snodo storico la riflessione sull'impianto etico-giuridico-politico della convivenza umana intorno ad una regola comune. Relativamente alla riflessione capitiniana sul

¹¹⁶ G. Calogero, *Ricordi del liberalsocialismo* cit., pp. 193-94, 196, 198.

¹¹⁷ L. Valiani, *Il liberalsocialismo*, in «Rivista storica italiana», LXXXI, 1969, p. 77. Nell'intervento, del novembre del 1968, al Congresso dell'Istituto di storia del movimento di liberazione in Italia, Valiani definisce il liberalsocialismo sulla base degli aspetti che lo distinguono dal “socialismo liberale” di Rosselli. La differenza di fondo è individuata nei caratteri dei due periodi storici, in cui i due movimenti nacquero e si svilupparono: le analisi rosselliane nella difficile «situazione dei partiti socialisti italiani ed europei, aggrediti, soppressi e minacciati di soppressione da parte del fascismo»; il liberalsocialismo negli anni della dittatura fascista, in cui ogni libertà politica viene cancellata. Di qui i rispettivi contenuti programmatici e politici. Se il programma di “Giustizia e libertà” del 1932 postulava un'azione rivoluzionaria, il liberalsocialismo chiedeva, invece, riforme sociali attuate nella legalità democratica, espressione del consenso accertato della maggioranza del paese. Valiani riconosce un dato politico significativo del liberalsocialismo - in qualche modo primo tassello del movimento di Liberazione nazionale - nell'appello largamente unitario aperto a tutte le forze politiche di matrice antifascista. Un appello privo di qualsiasi discriminazione - se non nei confronti dei nemici attuali della libertà - che mirava a liquidare la dittatura e ad instaurare un regime di libertà democratiche.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 76.

¹¹⁹ Saggi, quali *La giustizia e la libertà* dell'aprile 1943, *L'abbicci della democrazia* dell'autunno 1944, *La Difesa della democrazia* e *La democrazia al bivio e la terza via*, entrambi del novembre 1944, approfondiscono la dimensione etica della politica attraverso l'indagine sulla tradizione liberale e su quella socialista per giungere all'idea di convivenza democratica di *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* del 1950.

¹²⁰ Opere fondamentali di questa fase della riflessione calogेरiana sono: *La filosofia e la vita*, pubblicato da La Nuova Italia nel 1936 e *La scuola dell'uomo*, edito da Vallecchi, nel 1939.

liberalsocialismo, si può affermare che la prima formulazione, in *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1937¹²¹, presenta in *nuce* le linee principali di un'etica religiosa fondata sui principi della nonviolenza, che, attraverso altri scritti sul tema *-Liberalsocialismo* del 1937 e *Orientamento per una nuova socialità* del 1943- costituisce il nucleo di fondo da cui partirà la riflessione religiosa-filosofico-politica degli anni successivi¹²². L'originale ricerca di Bobbio degli anni Quaranta sull'idea di libertà e di eguaglianza¹²³ si concentra su un ambito di indagine -le radici teoriche del liberalismo e del socialismo- che caratterizzerà lo sviluppo della sua teoria democratica. A partire da questo nucleo di riflessione -l'idea di libertà e di eguaglianza e le ragioni che hanno indotto ad includere questi due valori negli ordinamenti costituzionali moderni- la ricerca filosofico-politica bobbiana proporrà, anche negli anni Settanta¹²⁴, un'idea di giustizia che muove dall'esigenza di «includere i diritti sociali nella lista dei diritti individuali»¹²⁵.

2.2 *Il liberalsocialismo in Calogero e Capitini: all'origine della costruzione della democrazia per una proposta di convivenza pacifica.*

In Calogero la profonda esigenza morale del liberalsocialismo «diventa dottrina civile che ricerca, soprattutto nelle forme esplicative della libertà, spazi giuridici che siano, al contempo, espressione e garanzia della libertà»¹²⁶.

In che modo Calogero costruisce la sua proposta civile? Due scritti, estremamente significativi per un'intera generazione di antifascisti, *La filosofia e la vita* del 1936 e *La scuola dell'uomo* del 1939, rappresentano tappe fondamentali di questo progetto.

Nella funzione che Calogero assegna alla filosofia in stretta connessione con la vita, l'uomo può comprendere e mutare le situazioni reali, «partendo dalle proprie capacità ragionanti e, quindi recuperando una funzione critica che opera nella storia, che non la subisce: vale a dire *laica*»¹²⁷. Il principio che guida Calogero in questa ricerca è che «l'estremo criterio della vita è sempre, per la mia coscienza, la mia stessa coscienza»¹²⁸. Pertanto la responsabilità dell'individuo, che porta la stessa realtà nell'ambito della coscienza, fa sì che «la vera realtà è quella che l'individuo vive in quanto la costruisce»¹²⁹. Questa posizione etico-civile, che riconosce un ruolo centrale alla responsabilità individuale, assegna alla funzione dell'intellettuale il compito di trasformare la realtà. Se per Calogero sussiste una sostanziale identità tra conoscenza e vita e, perciò, tra vita e filosofia, non stupisce il posto che egli assegna alla politica; «una politica in cui si esalti la costruzione della libertà con uno Stato basato su garanzie giuridiche». È una concezione, in cui la politica, come sottolinea Bagnoli, diventa «il dato dominante e privilegiato dell'attività umana»; una concezione, tuttavia, «non fideistica ma responsabile, forse

¹²¹ La quarta parte di *Elementi di un'esperienza religiosa* è, infatti, dedicata alla critica del capitalismo e del collettivismo.

¹²² Basterà citare alcuni dei più noti scritti del decennio Quaranta, da *Vita religiosa* del 1942, ad *Atti della presenza aperta* del 1943, da *Il problema religioso attuale* a *La realtà di tutti*, entrambi del 1948, fino a *Italia nonviolenta* del 1949.

¹²³ Sul concetto di giustizia, quale sintesi di libertà ed eguaglianza, e sull'idea di persona in accezione fenomenologica ed esistenzialistica vertono i corsi di filosofia del diritto degli anni accademici 1941/42, 1942/43. I saggi, *Stato e democrazia*, concepito nel 1944 e apparso nell'estate 1945 in tre puntate sulla rivista «Lo Stato moderno», e *La persona e lo stato*, discorso inaugurale tenuto all'Università di Padova nel novembre del 1946 e pubblicato nel 1948, presentano i primi elementi di una teoria della democrazia e della politica.

¹²⁴ I due saggi, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, del 1976; *La via e la meta*, del 1978, (apparso in «Avanti!», LXXXII, domenica 10 - lunedì 11 settembre), che indagano sul possibile incontro tra le libertà della tradizione liberaldemocratica e i contenuti di giustizia sociale della tradizione socialista, individuano quale via imprescindibile per un socialismo differente dagli esempi storici, negatori di libertà, le procedure e le regole dello stato democratico.

¹²⁵ F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio* cit., p. 14.

¹²⁶ P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit., p. 65.

¹²⁷ *Ivi*, p. 66.

¹²⁸ G. Calogero, *La filosofia e la vita*, La Nuova Italia, Firenze 1936, p. 28.

¹²⁹ P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce* cit., p. 66.

travagliata, certo animata da un forte intento etico», proprio perché la ricerca della verità avviene nella propria coscienza e nel rapporto con gli altri. «Il moralismo assoluto è la definizione filosofica di questa proposta civile»¹³⁰. L'intento di Calogero, teso a sottolineare l'autentica funzione civile dell'intellettuale, lo sforzo di definire «il nuovo habitus»¹³¹ dell'uomo di cultura e il conseguente invito a calarsi nell'agone politico, sembrano rievocare gli appelli di Piero Gobetti, che, alla vigilia dell'instaurazione del regime fascista, dalle colonne della «Rivoluzione Liberale», stigmatizzava quanti tentassero una separazione tra cultura e politica, tra pensiero e azione. Sottolineava, altresì, l'importanza del coraggio morale della scelta e la necessità di non smarrire mai l'ispirazione morale, proponendo in questo modo, contro ogni atteggiamento semplicemente contemplativo e distaccato, una posizione di «adesione creativa alla storia»¹³².

Altro tema di grande rilievo per la costruzione della “dottrina civile” calogeriana è costituito dall'interrelazione tra moralità e libertà, in quanto quest'ultima rappresenta «il valore costitutivo della moralità»¹³³. Il livello dell'elaborazione impone a Calogero non solo una riconsiderazione profonda dell'ideale di libertà, ma, - dal momento che «la morale non è che la volizione delle altrui libertà»¹³⁴ - anche l'individuazione di modi e criteri, attraverso i quali limitare la volontà propria in vista della promozione della libertà altrui. Il filosofo scrive: «in che modo e con che criterio io debbo limitare la libertà mia per la libertà tua, la libertà tua per la libertà del terzo, la libertà del terzo per la libertà del quarto, e così di seguito? E la risposta non può essere che una sola: nel modo che assicuri la maggior ampiezza possibile alla libertà di ognuno; e non solo di tutti coloro che volta per volta io porrò di fronte a me in simile considerazione, ma anche di coloro che eternamente ne resteranno al di fuori, come il sempre più elevato ideale delle abnegazioni delle libertà. Nessuna organizzazione delle libertà dei molti deve infatti esser mai tale, da sentirsi a un certo punto soddisfatta di se medesima, e quindi esonerata dall'obbligo di delimitare sempre meglio le proprie libertà onde far posto alle libertà di un sempre maggior numero di uomini»¹³⁵.

La libertà che, come afferma Thomas Casadei, assume «un valore etico strategico» in tutta la riflessione di Calogero, consiste nella «limitazione e nella disciplina della volontà propria, in vista della promozione della libertà altrui». D'altra parte per il filosofo «la volontà di limite [...] connota la concezione della civiltà»¹³⁶ che «è ad un tempo limitazione e promozione di libertà»¹³⁷. È questa dimensione che può consentire la risoluzione del problema della convivenza, «l'accordo dei conviventi nell'accettazione di una regola comune»¹³⁸.

«L'organizzazione della libertà, in un assetto giuridico rispondente a canoni di moralità, non è [...], per Calogero, un problema astratto». Bagnoli individua proprio qui, nell'incontro tra gli spazi della libertà e le esigenze del vivere sociale, il punto

¹³⁰ Ivi, p. 70.

¹³¹ Ivi, p. 67.

¹³² N. Valeri, *Antologia della “Rivoluzione Liberale”*, Francesco De Silva – Torino 1948, pp. XVIII, XX, XXI, XXV.

¹³³ P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce* cit., p. 72.

¹³⁴ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, Vallecchi, Firenze 1939, p. 64.

¹³⁵ Ivi, pp. 64-65.

¹³⁶ T. Casadei, *Introduzione* cit., p. XVI. Il saggio, che esamina contenuti, finalità e contesto storico-politico dei tre testi calogeriani - *L'abbicci della democrazia* del 1944, *La giustizia e la libertà* del 1943, *I diritti dell'uomo e la natura della politica* del 1964, raccolti nell'edizione del 2001 di *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, di sopra citata - analizza il pensiero politico di Calogero, che lo studioso definisce un'autentica filosofia civile e sociale. Dall'opposizione al fascismo all'impegno di educazione alla democrazia delle giovani generazioni, dall'esigenza di coniugare le libertà della tradizione liberale alla giustizia sociale della tradizione socialista fino alla definizione degli istituti dell'edificio democratico, Casadei ricostruisce la trama calogeriana di un agire autenticamente democratico.

¹³⁷ G. Calogero, *La scuola dell'uomo* cit., p. 60.

¹³⁸ G. Calogero, *L'abbicci della democrazia*, in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. 26.

caratterizzante della riflessione calogeriana. La quale stabilisce un rapporto di stretta connessione tra norma giuridica, che disciplina la libertà, e principio di giustizia che, mentre sostiene la norma giuridica, è l'architrave di una costruzione di libertà¹³⁹. Osserva Calogero: «Da un lato, infatti, commisurare la libertà non può significare che distribuire equamente le libertà: la libertà che si vuole è la libertà giusta, e in questo senso l'ideale della giustizia si manifesta identico a quello stesso della libertà»¹⁴⁰.

Si potrebbe osservare che la calogeriana *libertà giusta*, così come definita in questo brano, appaia circoscritta alla dimensione esclusivamente politica e separata dalla sfera sociale, cioè dall'ambito di ricerca dell'eguaglianza. Eppure il filosofo pone al centro della sua riflessione teorico-politica l'identità di libertà e giustizia, identità che comporta riconoscimento, promozione e difesa delle altrui libertà non solo in termini di diritti civili e politici, ma anche di diritti sociali. È un punto centrale, e assieme problematico, del liberalsocialismo calogeriano, che può essere meglio chiarito seguendo la riflessione del filosofo sul tema della giustizia e della libertà, da un lato, rispetto all'ideale etico della volontà di intendere l'altro, e quindi della volizione delle altrui libertà, dall'altro, sul piano politico e giuridico. Quanto al primo livello di elaborazione, in apertura al Manifesto del liberalsocialismo del 1940¹⁴¹ si legge che «a fondamento» del movimento «sta il concetto della sostanziale unità e identità della ragione ideale, che sorregge e giustifica tanto il socialismo nella sua esigenza di giustizia che il liberalismo nella sua esigenza di libertà». Questa ragione ideale «coincide con quello stesso principio etico [...] per cui si riconoscono le altrui persone di fronte alla propria, e si assegna a ciascuna di esse un diritto pari al diritto proprio». Nel solo riconoscimento paritario dell'altro, insomma, è possibile per Calogero declinare la «giusta libertà altrui»¹⁴².

È su questa identità ideale di giustizia e libertà che Calogero introduce un'esigenza di tipo socialista. Il filosofo afferma, infatti, che l'ideale di libertà, quando si discosta dal principio di giustizia «è solo l'ideale della falsa, dell'anarchica libertà, della libertà egoistica negatrice delle libertà altrui»¹⁴³. La libertà, positivamente intesa, invece, «implica sempre la dimensione dell'alterità, della socialità, della mutualità»¹⁴⁴. «La libertà che è un dovere [scrive Calogero], la libertà ideale etico-politico, è, unicamente, quella libertà comune, in cui trova il suo limite anche la libertà mia. Non è una *libertà anarchica*, è una *libertà sociale*»¹⁴⁵. Insomma, per il filosofo, «la vera libertà è solo l'uguale, cioè la *giusta libertà*»¹⁴⁶; al punto che pensare la libertà significa anche pensare la giustizia. In entrambi gli ideali di comportamento, infatti, il momento costitutivo è rappresentato dalla «partizione paritetica, dall'esclusione del privilegio nel riconoscimento dell'uguale diritto». «Amare la giustizia è desiderare che nessuno abbia una sorte privilegiata a paragone degli altri»¹⁴⁷.

Giustizia e libertà, identiche rispetto all'ideale etico, differiscono invece a livello politico e giuridico. In questo ambito la giustizia consiste per Calogero nel «desiderio di

¹³⁹ P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce* cit., p. 74.

¹⁴⁰ G. Calogero, *La scuola dell'uomo* cit., pp. 64-65.

¹⁴¹ Aldo Capitini ha ricordato che il primo manifesto del liberalsocialismo del 1940 fu «steso prevalentemente da Guido Calogero, con aggiunte e correzioni da noi proposte, e che Calogero non solo apportava, ma sollecitava, poiché egli fece di tutto perché lo scritto non fosse il suo ma il nostro». Cfr. A. Capitini, *Complessità del liberalsocialismo* (1945), in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 104. In termini simili si è espresso anche Calogero: il manifesto del 1940 fu «redatto da me ma lungamente rielaborato durante l'estate, fra le Dolomiti, insieme con molti altri (tra cui Giusti, Capitini, Federico Comandini, Mario Dalle Piane), girò poi in tutta Italia impropriamente col mio nome, finché andò distrutto [...] quando si scatenò sul movimento, a più riprese, l'azione della polizia». Cfr. G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista* cit., p. 195.

¹⁴² *Primo Manifesto del liberalsocialismo*, in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., p. 199 e p. 202.

¹⁴³ G. Calogero *La giustizia e la libertà*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. 49.

¹⁴⁴ T. Casadei, *Introduzione* cit., p. XX.

¹⁴⁵ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., p. 50.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

una sempre più equa ripartizione dei beni economici, che esclude quanto più possibile l'ingiustizia del privilegio, suddividendo armonicamente fra tutti lo sforzo del lavoro, assegnando a ciascuno pari possibilità di sviluppo e provvedendo a correggere e a riequilibrare i sempre rinnovanti dislivelli di situazioni». La libertà, invece, è «l'opportunità [di] manifestare il proprio pensiero e di farlo agire tra gli altri, e di operare in tal modo per la formazione delle leggi e per la scelta degli individui investiti di autorità, cosicché le une e gli altri rappresentino il più possibile l'orientamento prevalente della volontà dei singoli»¹⁴⁸.

Franco Sbarberi evidenzia un punto centrale per comprendere la complessa cornice in cui l'identità di giustizia e libertà agisce sul terreno giuridico-politico. Se, egli rileva, l'identità tra libertà e giustizia è desunta dall'istanza etica -fonte unica che «cementa tutti gli ideali»- «l'unione tra i due concetti, a livello giuridico-politico» si costruisce attraverso il rinvio alla morale dell'altruismo. Ed aggiunge che senza il riconoscimento dell'interesse effettivo che è dovuto agli altri, «in quanto *persone degne d'amore*», non è possibile cogliere, nell'impostazione di Calogero, le ragioni profonde della politica e, con esse, quelle più nobili della giustizia¹⁴⁹.

La centralità dell'Altro verso cui tende la volontà morale fonda anche il «sistema dei diritti e quindi delle libertà previste dall'ordinamento giuridico»; l'autolimitazione della libertà dell'io, che -afferma Sbarberi- «instaura la libertà dell'altro», risponde alla «necessità del dovere»¹⁵⁰. Insomma, nell'etica dell'altruismo, la giustizia è forgiata attorno alla centralità e alla dignità dell'Altro, diversamente dalle visioni tradizionali, in cui l'ideale di giustizia si definisce a partire dal presupposto «della sussistente molteplicità degli individui». La giustizia, allora, vista nel rapporto reciproco fra una molteplicità di soggetti, si trova di fronte a «ben note difficoltà»: o assume «il più piatto aspetto egualitario» e diventa «eguaglianza matematica», se «i molti individui [...] si concepiscono come tutti uguali»; oppure, partendo dall'idea che «gli individui sono diversi l'uno dall'altro», la giustizia si richiama al principio del *ius suum cuique tribuere* senza poter definire in che cosa consista il *suum* di ognuno¹⁵¹. Se «l'eguaglianza degli uomini non è una loro natura», ma come il filosofo sottolinea ancora una volta «è un dovere nostro»¹⁵², la giustizia da perseguire, come fa notare Sbarberi, non è «l'eguaglianza [...] dei punti di arrivo, che nega la legittima disuguaglianza delle preferenze individuali, bensì un'equilibrata distribuzione dei beni, per affrancare ciascuno dalla servitù e dalla impotenza economica»¹⁵³. Calogero, infatti, scrive: «Quel grado di eguaglianza che è indispensabile alla democrazia, non deve essere soltanto eguaglianza di diritti, dev'essere eguaglianza di reale potere di disposizione»¹⁵⁴.

¹⁴⁸ G. Calogero, *La scuola dell'uomo* cit., p. 98.

¹⁴⁹ F. Sbarberi, *La filosofia liberalsocialista di Calogero*, in Id., *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio* cit., p. 109.

I campi dell'interesse scientifico di Sbarberi sono prevalentemente: la teoria del marxismo dalle origini al XX secolo; le teorie dell'eguaglianza e della libertà; le concezioni moderne del progresso e della cittadinanza; i valori e le prospettive del liberalsocialismo.

Il saggio, *L'utopia della libertà eguale*, studia il tema della "libertà eguale", ovvero l'esigenza di coniugare libertà ed eguaglianza, in alcuni pensatori italiani del filone politico del liberalismo sociale. L'attenzione di Sbarberi si concentra sui decenni trenta e quaranta del Novecento, quando fu attivo il movimento di "Giustizia e Libertà" e poi, durante la lotta di Liberazione, il partito d'Azione. L'analisi verte sul pensiero dei principali teorici del liberalismo sociale: Gobetti, Rosselli, Calogero, Calamandrei e Bobbio. Nel saggio dedicato a Calogero, lo studioso delinea le principali tappe dell'itinerario di studi che conduce il filosofo, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, a definire la sua filosofia liberalsocialista.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 110.

¹⁵¹ G. Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., pp. 11-12. Il saggio riproduce il testo di una conferenza tenuta dal filosofo l'11 aprile del 1941 all'Università di Roma, presso l'Istituto di Studi filosofici.

¹⁵² *Ivi*, p. 22.

¹⁵³ F. Sbarberi, *La filosofia liberalsocialista di Calogero* cit., p. 111.

¹⁵⁴ G. Calogero, *La difesa della democrazia*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., p. 164. Il breve saggio comparve sul "Corriere di Roma" del 23 novembre 1944.

Alla luce di questa elaborazione, la riflessione calogeriana ripercorre le due tradizioni di pensiero, quella liberale e quella socialista, che, se assunte separatamente, sono, per Calogero, insufficienti: «Non è dato essere pienamente liberali senza essere insieme anche socialisti, non è dato essere adeguatamente socialisti senza essere insieme anche liberali. Il liberale “puro” è in realtà solo il liberale a metà, come il socialista puro è il socialista insufficiente»¹⁵⁵.

Quale il senso dell'affermazione di Calogero? Lo studio di Giuseppe Bedeschi fa luce sul pensiero del filosofo che, proponendo il liberalsocialismo, si misura con i principi fecondi e vitali e, al tempo stesso, con i limiti della tradizione liberale e di quella socialista. Per Calogero è un «falso liberale», chi si preoccupa fondamentalmente che «tutti i cittadini abbiano pari diritto di voto, e non anche [...] che abbiano pari possibilità di formarsi una cultura, di crearsi delle opinioni, di metterle alla prova della propaganda e del pubblico consenso»¹⁵⁶. È, allo stesso modo, un «liberale a metà», chi si preoccupa di difendere solo la libertà politica, in quanto convinto che quest'ultima prima o poi genererà la giustizia sociale, che è, invece, condizione essenziale dell'effettivo esplicarsi della stessa libertà politica¹⁵⁷.

Se Calogero rivendica l'importanza della giustizia sociale, quale necessaria condizione per l'effettiva democrazia politica, non sottovaluta di certo la portata e il rilievo dei diritti politici. Le libertà giuridiche, infatti, lungi dall'essere «vuote», hanno una loro sostanziale «pienezza»¹⁵⁸: rappresentano la più efficace delle salvaguardie contro possibili derive autoritarie. La connessione tra democrazia politica e giustizia sociale, insomma, per Calogero è inscindibile. Bedeschi sottolinea: «se la garanzia della giustizia economica è necessaria alla garanzia della libertà democratica, è vero anche che senza l'assicurazione della libertà democratica non c'è mai alcuna certezza di vera e durevole giustizia economica»¹⁵⁹.

Con la successiva serie teorica di argomenti, tesi ad affermare l'imprescindibile congiunzione delle libertà politiche e della giustizia sociale, pena la perdita di entrambe, Calogero prende le distanze tanto dalla «società oligarchica», cui condurrebbe la mancata realizzazione della giustizia sociale, quanto dalla «sopraffazione e violenza» di derive autoritarie, cui porterebbe la soppressione della democrazia politica. Nel primo caso le «profonde disarmonie e [le] laceranti tensioni sociali» comprometterebbero la democrazia politica; nel secondo caso la soppressione delle libertà politiche produrrebbe diseguaglianza sociale¹⁶⁰.

Per affermare che la giustizia sociale senza libertà è destinata a tradursi nel suo opposto, esamina il caso di una dittatura che, attraverso un sommovimento rivoluzionario, abolisse ogni privilegio e instaurasse una piena equiparazione dei livelli di vita. La

¹⁵⁵ G. Calogero, *Socialismo liberale e liberalsocialismo*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi* cit., p.70.

¹⁵⁶ G. Calogero, *L'abbicci della democrazia* cit., p. 34.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 34-35.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 34.

¹⁵⁹ G. Bedeschi, *Il liberalsocialismo di Guido Calogero*, in «Mondoperaio», n. 6, 1986, p. 106.

Giuseppe Bedeschi ha dedicato i primi anni della sua ricerca filosofica all'approfondimento del rapporto Marx-Hegel e allo studio del pensiero di György Lukacs e Karl Korsch. Allontanatosi successivamente dal marxismo, si è avvicinato alle critiche radicali, che di esso avevano elaborato filosofi quali Hans Kelsen, Max Weber, Joseph Schumpeter e negli ultimi anni ha approfondito i grandi temi etico-politici del liberalismo, mostrando comunque di non volersi del tutto staccare dalle idee provenienti dal marxismo.

Il saggio, *Il liberalsocialismo di Guido Calogero*, (presente anche nell'opera *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1990) entra nel merito dell'analisi critica svolta dal filosofo tanto sui principi fecondi e vitali quanto sui limiti della tradizione liberale e di quella socialista. Lo studio, teso a mettere in luce la posizione mai meramente dottrinarista di Calogero, evidenzia il susseguirsi di argomenti miranti alla costruzione di una democrazia che superi la libertà del falso liberale -la quale rimanda ad un secondo tempo la realizzazione della giustizia- e le derive autoritarie di un'eguaglianza, che sospende la libertà. La prima è una libertà vuota; la seconda, che affida il monopolio del potere e la distribuzione dei beni nelle mani di una casta fuori da ogni controllo, ben presto nega anche la giustizia promessa. Una parte del saggio è dedicata agli argomenti calogeriani tesi a sfatare i miti della dottrina politica marxista.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 108.

soppressione delle libertà vanificherebbe ben presto anche l'eguaglianza economica: «quale garanzia si potrà avere di parità, colà dove non sia possibile controllare l'amministrazione?»¹⁶¹.

In un impegno intellettuale diretto a smascherare i pericoli che si annidano nella dottrina marxista e a confutare, in linea più generale, ogni sorta di organizzazione della società e dello Stato ispirantisi a principi autoritari, Calogero dissacra «tutti i miti del socialismo statalista»¹⁶². Nel merito delle proposte avanzate dal socialismo collettivistico, relativamente ai rapporti di produzione, in vista del superamento del capitalismo, Calogero è convinto non solo che esse non rappresentino una soluzione, ma che aggravino la disuguaglianza.

La collettivizzazione dei mezzi di produzione, ad esempio, non è garanzia di giustizia. Calogero afferma, infatti, che la giustizia sociale non è cosa che si possa risolvere una volta per tutte: «la distribuzione e redistribuzione della ricchezza è cosa che ricomincia eternamente daccapo, perché sempre nuovi sono i beni che si producono e sempre nuovi quelli che si consumano»¹⁶³. Per quel che riguarda, poi, l'abolizione della proprietà privata, il filosofo osserva che essa «sembra essere la più radicale, ed è invece la più indifferente, perché quel che conta per la giustizia non è l'abolire la proprietà dei beni, ma il distribuire adeguatamente la loro disponibilità»¹⁶⁴.

Per Calogero, allora, il problema non risiede nella «socializzazione integrale», ma nell'assicurare «ai lavoratori [...] una buona remunerazione e un livello di vita soddisfacente, proporzionalmente alla produttività del lavoro e all'andamento dell'economia». Di qui per il filosofo «l'utilità dei sindacati, delle organizzazioni cooperative, dei consigli di fabbrica e di ogni altra esperienza e istituto, che faccia comprendere al lavoratore l'insieme del processo produttivo, e, giustamente tutelandolo da ogni pericolo di sfruttamento, lo trattenga nello stesso tempo dal pretendere l'impossibile»¹⁶⁵.

Quanto al mito marxista della soppressione del capitale, il filosofo lo ritiene illusorio, perché in ogni società, come sintetizza Bedeschi, una certa quantità di beni non può essere consumata, ma deve essere risparmiata per essere investita in nuovo potere produttivo, pena il ristagno economico e poi il crollo della produzione¹⁶⁶. Il problema della soppressione del capitale, di conseguenza, si riduce eminentemente al suo passaggio da un detentore a un altro¹⁶⁷.

In qualsiasi regime che prometta, e magari perfino realizzi, la giustizia sociale a scapito delle libertà politiche, ben presto, assieme all'oppressione, risorgeranno disuguaglianze e privilegi, determinate dagli abusi di amministratori incontrollati. Un unico rimedio Calogero segnala «contro le deficienze dei pubblici amministratori [...]: quello della sorveglianza degli stessi amministrati, pronti a consigliare, a criticare e ad accusare quando occorra»¹⁶⁸. Senza sorveglianza democratica sulla pubblica amministrazione, commenta Bedeschi, non c'è alcuna garanzia contro gli abusi, le prepotenze, le ruberie degli amministratori. «Le leggi della giustizia [scrive Calogero] hanno bisogno delle leggi della libertà, se vogliono veramente svolgere la loro funzione civile»¹⁶⁹.

¹⁶¹ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., p. 60.

¹⁶² G. Bedeschi, *Il liberalsocialismo di Guido Calogero* cit., p. 107.

¹⁶³ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., pp. 60-61.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 82.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 84.

¹⁶⁶ G. Bedeschi, *Il liberalsocialismo di Guido Calogero* cit., p. 108.

¹⁶⁷ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., p. 84.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 62.

Nel liberalsocialismo di Calogero l'idea della libertà e della giustizia strutturano la dimensione della socialità, come relazione con gli altri, e fondano la stessa possibilità dell'agire democratico. Il «continuo processo dell'egoità verso l'altruità»¹⁷⁰, come comprensione delle altrui ragioni, si traduce nell'impegno a sviluppare ed accrescere l'altrui potere di manifestare sé medesimo: è il cardine calogeroiano dell'umana coesistenza.

Nell'analisi sul liberalsocialismo di Capitini, Pietro Polito assume come definizione più appropriata la formula capitiniana, secondo cui il liberalsocialismo è una «religione-libertà-socialità antistituzionalistiche»¹⁷¹.

Quale il significato di questa definizione? In che misura essa coglie l'essenza del pensiero politico di Capitini? Quale il legame con l'opposizione che l'intellettuale umbro espresse nei confronti del regime fascista? E, infine, quale il rapporto con la concezione di democrazia ch'egli andava maturando?

Polito fornisce la chiave di interpretazione della formula, che coglie l'aspetto più profondo del pensiero capitiniano, allorché sottolinea la «preminenza dell'«orientamento social-religioso» nei maggiori scritti di Capitini sul liberalsocialismo»¹⁷². L'accostamento dei termini socialità e religione, intimamente connessi all'idea di libertà, costituisce un cardine della riflessione dell'intellettuale umbro; nella proposta liberalsocialista la leva del processo di trasformazione. Come afferma Paolo Bagnoli - dinanzi al percorso degenerativo, che il liberalismo aveva conosciuto, e al trionfo di un esasperato indifferentismo, nonché all'egoismo dell'*homo oeconomicus* - socialità, libertà, religione affermano il rapporto di amore verso l'altro, il sentimento di apertura, di comprensione, di solidarietà. Ciò che Capitini ritiene indispensabile per la trasformazione è il radicamento di «una consapevolezza della socialità e, nel contempo, della partecipazione ai problemi della comunità». È questo il cuore della vera religione, vivere «tutta la socialità che il sentire morale dell'individuo esprime nel momento in cui prende atto delle situazioni con cui deve misurarsi. La religione nel pensiero capitiniano è [prosegue Bagnoli] una forma ed una categoria della politica perché «In religione vinco continuamente la tentazione di chiudermi nel gusto della mia esistenza particolare individualistica; e mi porto a sentire diversamente l'esistenza stessa come anima, amore per ogni altra esistenza umana, vivendo ciò che ci unisce, l'unità di esistenza»¹⁷³. In sintesi, la «visione di morale laica, aperta alla umanità e alla sua socialità», la concezione della libertà «come frutto della conflittualità» sono la base su cui poggia il liberalsocialismo di Capitini. Rispetto alla concezione di libertà affermata dalla dottrina politica liberale, la libertà per Capitini si qualifica nell'imprescindibile momento della «socializzazione», in grado di superare le angustie individualistiche e i particolarismi sempre risorgenti, nell'intento di realizzare «un assetto sociale più giusto»¹⁷⁴.

¹⁷⁰ G. Calogero, *Il centauro liberal-socialista*, in *Socialismo liberale. Liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, a cura di B. Rangoni Machiavelli, Forni, Bologna 1981, p. 50.

¹⁷¹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., 45, da A. Capitini, *Complessità del liberalsocialismo* (1945), in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., p. 106. Polito, affrontando alcuni degli scritti di Capitini sul tema del liberalsocialismo e prendendo in esame alcune considerazioni dell'autore sull'esperienza vissuta durante il fascismo e sulla fase della difficile transizione alla democrazia, analizza l'evoluzione del pensiero capitiniano. Definisce le tappe fondamentali dell'idea liberalsocialista dell'intellettuale umbro, dalla centralità del sentimento religioso, contraddistinto da un forte antistituzionalismo, fino alla scelta nonviolenta, atto ultimo che caratterizza in maniera peculiare il suo pensiero. Un ulteriore approfondimento, nello studio di Polito, è costituito dal raffronto tra la figura di Capitini, con Calogero, Gobetti e Rosselli, facendo risaltare le differenze di formazione degli intellettuali e i diversi esiti di maturazione del pensiero.

¹⁷² *Ivi*, p. 41. I tre maggiori scritti di Capitini sul liberalsocialismo sono *Liberalsocialismo* del 1937, *Orientamento per una nuova socialità* del 1943 e *Complessità del liberalsocialismo* del 1945. I tre scritti furono poi raccolti dall'autore nel volume già citato *Nuova socialità e riforma religiosa*.

¹⁷³ P. Bagnoli, *L'elaborazione di Aldo Capitini*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit., pp. 46-47. Il brano di Capitini è tratto da, A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa* cit., p. 51.

¹⁷⁴ P. Bagnoli, *L'elaborazione di Aldo Capitini* cit., pp.48-50.

La preminenza della dimensione religiosa, allora, dà vita e spessore alle molteplici componenti del complesso pensiero capitiniano sulla trasformazione sociale. È lo stesso Capitini che, nell'Introduzione a *Nuova socialità e riforma religiosa*, mette in rilievo la funzione vivificatrice della religione nel liberalsocialismo: «Prendere la libertà e la religione come un fuoco vitale, e collocarlo entro il socialismo, ecco il liberalsocialismo come è stato esposto in queste pagine e come è stato affermato nella lotta antifascista e postfascista»¹⁷⁵.

Quali i compiti che Capitini assegna al liberalsocialismo, nella sua finalità “antistituzionalista”, nel concreto processo storico? Il superamento, innanzitutto, del limite strutturale della politica e dell'economia, che hanno trascurato «la vita dello spirito religioso». Le soluzioni fondate sulla «assolutizzazione della politica e dell'economia» nascono dalla mancanza del “fuoco vitale” della religione e della libertà. Perciò, se il liberalsocialismo deve essere il «lievito della trasformazione sociale»¹⁷⁶, è il rinnovamento religioso che, introducendo «nelle strutture sociali il meglio della tradizione orientale e cristiana»¹⁷⁷, coagula intorno a sé le istanze più feconde del liberalismo, del socialismo e del pacifismo.

Tra le funzioni che il liberalsocialismo deve assolvere, nell'ottica di un'azione palingenetica, la profondità dell'istanza religiosa è lo strumento che supera limiti, insufficienze e chiusure. Secondo Capitini, ad esempio, un compito primario per il movimento liberalsocialista è quello di «unire Occidente e Oriente, la civiltà liberaldemocratica e quella comunista». Nell'incontro tra le due grandi rivoluzioni moderne -la Rivoluzione Francese e la Rivoluzione Russa- la «dimensione etico-culturale-religiosa»¹⁷⁸ determina non una sintesi o un compromesso, ma il superamento di entrambe le tradizioni.

La natura del liberalsocialismo, se interpretata dal punto di vista della contrapposizione al fascismo, è, per Capitini, ancora una volta, religione, socialità, libertà¹⁷⁹. Contro lo «statalismo fascista [propone] l'esigenza di un socialismo decentrato, strutturato democraticamente»; contro il totalitarismo diventa «la coscienza dei limiti della politica e l'avversione a far coincidere la maggioranza col tutto, ad imporre il dominio di un solo partito, di una sola idea, di una sola interpretazione di essa, e di un solo capo»; contro la corsa agli armamenti e «la teoria che il fine giustifica i mezzi» rappresenta un nuovo spirito etico-religioso, prima che politico¹⁸⁰.

Si comprende allora come la formula capitiniana, che definisce il liberalsocialismo “religione-libertà-socialità antistituzionalistiche”, esprima un'opposizione assoluta ad ogni forma di istituzionalismo. In questa ottica «il liberalsocialismo si oppone alla religione tradizionale che fa coincidere l'atteggiamento religioso con l'ossequio all'istituzione e, al contrario, si apre a motivi “puri” di nonviolenza, nonmenzogna, noncollaborazione; dal punto di vista politico, intende la libertà non “come delimitazione semplicemente giuridica e atomistica di cerchi di arbitrio, ma sommo interesse allo svolgimento individuale nella produzione dei valori spirituali”; dal punto di vista sociale, afferma che lo statalismo, anche nella forma socialista o comunista, “può tradire il socialismo stesso quando si consideri come fine, quando assolutizzi l'ordinamento economico [...] e quando tragga il socialismo fuori dal suo posto nella linea storica dell'accrescimento della libertà»¹⁸¹.

¹⁷⁵ A. Capitini, *Introduzione* a Id., *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., pp. 11-12.

¹⁷⁶ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., p. 19.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁷⁸ A. Capitini, *Introduzione*, in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., p. 26.

¹⁷⁹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 43-44.

¹⁸⁰ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., pp. 102-103.

¹⁸¹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 44.

Ritornando, dopo venti anni, sull'attività teorica e politica del decennio 1933-43, Capitini individuerà nella libertà e nella nonviolenza i cardini del suo liberalsocialismo. La libertà è principio «permanente, universale» consistente «nella libertà di informazione e di critica, di associazione e di espressione, di proposta e di controllo»; la nonviolenza, lungi dall'essere “libera aggiunta”, come egli stesso aveva accettato nella necessaria e comune pregiudiziale antifascista, è «il principio che caratterizza [...] il suo liberalsocialismo»¹⁸².

A questo proposito, Bagnoli, ripercorrendo l'elaborazione di Capitini in relazione agli avvenimenti del ventennio fascista, sottolinea che la politica di legittimazione e sostegno della Chiesa al regime determina l'approfondimento del principio della nonviolenza. Riflettendo su quel passaggio decisivo del processo di maturazione del suo pensiero, è lo stesso Capitini a cogliere in quello snodo storico la trasformazione della sua opposizione al fascismo: la Chiesa romana aveva dimostrato la sua «inadeguatezza» istituzionale per «non aver visto il male che c'era nel fascismo» e per «non aver capito a quale tragedia conduceva l'Italia e l'Europa»; l'opposizione dell'intellettuale umbro assumeva così una dimensione specifica di alterità «religiosa». L'approdo consentiva a Capitini, sia di richiamarsi agli «spiriti religiosi puri», quali «Cristo, Buddha, san Francesco [e] Gandhi», superando in questo modo «l'istituzionalismo tradizionale» della Chiesa, sia di assumere la più chiara consapevolezza che «la liberazione vera dal fascismo» non poteva che passare attraverso un percorso di «riforma religiosa, riprendendo [...] i tentativi che erano stati spenti dall'autoritarismo ecclesiastico». È in questa fase che Capitini giunge ad abbracciare la nonviolenza¹⁸³. L'approdo alla nonviolenza, commenta Bagnoli, condurrà Capitini verso quell'ideale di «umanesimo integrale» che egli perseguiva, espressione di un «infinito rispetto della presenza degli altri» e di «positiva predisposizione [verso il] prossimo»¹⁸⁴.

È quella del liberalsocialismo di Capitini una proposta di “trasformazione sociale” che si configura come la costruzione di un nuovo percorso di civiltà. Profondi cambiamenti devono condurre a nuove “forme di autonomia”, che rifuggano dallo statalismo e moltiplichino i luoghi di discussione sui problemi del territorio, aperti a tutti, capaci di promuovere dal basso partecipazione e libera socialità¹⁸⁵. Partecipazione, libera socialità sono le coordinate che, attraverso il metodo della nonviolenza, portano all'omnicrazia, al potere esercitato sempre più da tutti, cioè del controllo moltiplicato dal basso.

2.3 *Dalla riflessione su libertà ed eguaglianza alla costruzione della teoria democratica di Norberto Bobbio.*

La riflessione di Bobbio sugli ideali di libertà ed uguaglianza è fortemente incardinata nei presupposti teorici della ricerca che il giovane intellettuale è andato sviluppando a partire dalla metà degli anni Trenta. Il percorso di inizio anni Quaranta, ispirato alle tesi liberalsocialiste, assume alcune priorità fondamentali: «valore fondativo della persona, rilevanza del suo radicamento sociale, sistema delle garanzie giuridico-politiche che rendono possibile lo sviluppo di soggetti liberi e degni di rispetto»¹⁸⁶.

Attraverso quale percorso di riflessione teorica Bobbio definisce la persona e la relazione tra questa e la società? Come in questa relazione si origina il diritto?

¹⁸² *Ivi*, p. 46. L'opera di Capitini in cui compaiono queste riflessioni postume sul liberalsocialismo è: A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 115, 117.

¹⁸³ A. Capitini, *La mia opposizione al fascismo* cit., pp. 34-35.

¹⁸⁴ P. Bagnoli, *L'elaborazione di Aldo Capitini* cit., pp. 53-54.

¹⁸⁵ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., p. 23.

¹⁸⁶ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 171. All'interno del saggio, *L'utopia della libertà eguale*, cui si è accennato, relativamente al periodo padovano degli studi di Norberto Bobbio, lo studioso ripercorre la riflessione su libertà ed eguaglianza, e l'elaborazione originale che costituisce il nucleo della formazione della sua teoria democratica.

Il confronto teorico, talvolta polemico, con differenti posizioni filosofiche e quello, pur critico, con la fenomenologia di Max Scheler, lo porta ad un'idea di persona intesa come «l'unità concreta degli atti intenzionali» di ogni coscienza, che instaura il vincolo comunitario nel momento stesso in cui si rivolge intenzionalmente ad altre persone¹⁸⁷. L'idea di società che ne consegue è un insieme di persone intenzionalmente atteggiata nella direzione della socialità¹⁸⁸: un'idea lontana sia dalla concezione di società come ente collettivo fornita di vita propria, sia di semplice somma di individui.

La stessa polemica condotta nei confronti di alcuni sociologi degli anni Venti-Trenta¹⁸⁹ consente a Bobbio di definire, in termini più rigorosi, l'idea di persona e di società. Se la persona è in quanto «socialmente atteggiata», e non può essere identificata con l'individuo ricondotto a vincoli biologici, né definita da premesse di ordine metafisico, ne deriva un'idea di comunità, che è «già presente nelle persone»: i bisogni e i sentimenti di ciascuno, manifestazioni storicamente condizionate, sono, infatti, largamente presenti nella pluralità dei soggetti. La «società aperta», cui Bobbio tende, è un mondo, «in cui non agiscono più gli individui meccanici e meccanizzati, ma le persone come centri autonomi e coscienti di atti sociali»¹⁹⁰.

I due concetti-chiave di persona e società si definiscono in Bobbio anche attraverso il confronto con la filosofia esistenzialistica¹⁹¹. Ciò che, in particolare, avvicina, all'inizio degli anni Quaranta¹⁹², Bobbio a Jaspers è che proprio attraverso la comunicazione delle esperienze si attua il riconoscimento delle persone. In *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, del 1941, Bobbio scrive: «La comunicazione delle esistenze [...] è la nota caratteristica dell'esistenzialismo di Jaspers: l'esistente non è in contatto soltanto con l'assoluto, ma anche con le altre esistenze, e nella comunicazione sperimenta il più alto grado della sua personalità»¹⁹³. Il giudizio che Bobbio esprime, in questa fase dell'evoluzione della sua riflessione personalistica, nel confronto con la posizione di Jaspers, lo porta a ritenere che il reciproco riconoscersi delle persone ipotizzato dal filosofo tedesco rende possibile «il superamento sia della “comune concezione individualistica” sia dell'universalismo etico e storico di quanti scommettono sulla totalità sociale»¹⁹⁴. La persona è un soggetto che supera lo stadio di individuo per diventare, appunto, persona nel momento in cui comunica con gli altri; nella comunicazione scopre il proprio valore. Solo l'affermazione della persona supera sia la logica di dominio del soggetto-despota sia la passiva acquiescenza del soggetto-suddito e fa di un incontro tra singoli un rapporto di tipo solidale. Scrive il filosofo: «Dominando, contribuisco a distruggere; ubbidendo,

¹⁸⁷ N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e politica*, Istituto giuridico della Regia Università, Torino 1934, p. 39. Sbarberi, evidenziando che l'idea di persona definita dal filosofo piemontese, è debitrice alle posizioni di Max Scheler, sottolinea la natura articolata e complessa del confronto che Bobbio intrattiene con il filosofo tedesco: da un lato rifiuta le premesse metafisiche, che in Scheler legano l'individuo a presupposti teistici, dall'altro condivide profondamente il tentativo di estendere il metodo fenomenologico dall'esperienza logica all'esperienza dei valori, applicando questo indirizzo allo studio della società. F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 167.

¹⁸⁸ N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e politica* cit., p. 34.

¹⁸⁹ Sbarberi ricorda come Bobbio polemizzasse aspramente con quei sociologi che «avevano ridotto i valori individuali a categorie biologico-razziali e presentato in termini apologetici l'assolutismo politico», come Othmar Spann, e lo storicista conservatore Hans Freyer. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 167.

¹⁹⁰ N. Bobbio, *La persona e la società*, Jovene, Napoli 1938, p. 7.

¹⁹¹ Sbarberi analizza la posizione di Bobbio verso la filosofia esistenzialistica, l'interesse per la quale non è certo determinato dal linguaggio mistico-religioso che essa introduce nel pensiero contemporaneo, attraverso termini come caduta, destino, colpa, angoscia, ma dalla comunicazione sociale, cui lo scambio spirituale delle esperienze dà vita. E' questa, sottolinea Sbarberi, la ragione dell'attenzione di Bobbio verso Jaspers più che per altri filosofi esistenzialisti. Cfr. F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., pp. 168-169.

¹⁹² Gli scritti in cui si nota particolare attenzione da parte del filosofo piemontese per il pensiero di Jaspers sono: *Persona e società nella filosofia dell'esistenza* del 1941 e *Lezioni di filosofia del diritto* dell'anno accademico 1941/42.

¹⁹³ N. Bobbio, *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in «Archivio di filosofia», XI, n. 3, 1941, pp. 12-13.

¹⁹⁴ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 169.

contribuisco a consolidare e a perpetuare l'opera di distruzione. La personalità, in quanto è un valore, non si dà e non si mantiene che nel reciproco valutarsi»¹⁹⁵.

L'esigenza di comunicazione sociale tra persone trova espressione in termini politici nell'elaborazione del secondo manifesto liberalsocialismo; la discussione tra Bobbio e Calogero ha luogo, a Cortina d'Ampezzo, nell'estate del 1941. Nella seconda parte del manifesto, in cui vengono illustrate le linee programmatico-politiche del movimento liberalsocialista, di particolare interesse risultano i punti 1 e 2, che affermano una forte difesa dei diritti individuali e della giustizia sociale. In essi sembra affiorare l'eco della ricerca filosofica dell'intellettuale piemontese, espressa, nella traduzione politica, dal riconoscimento delle «altrui persone di fronte alla propria persona» e dal principio etico che impone di garantire a tutti un «pari diritto di valersi della ricchezza del mondo»¹⁹⁶.

A partire dall'autunno del 1941, con il corso di filosofia del diritto presso l'Università di Padova, risulta chiaro l'interesse del filosofo per alcuni temi inerenti al dibattito sul liberalsocialismo. Il corso verte, infatti, «sul concetto di giustizia visibilmente ispirato alle tesi liberalsocialiste, ma anche all'idea di persona in accezione fenomenologica ed esistenzialistica»¹⁹⁷. La relazione tenuta a Perugia, nel febbraio del 1942 presso l'Istituto di studi filosofici, dal titolo *Il valore del diritto*, riprende il tema della centralità della persona e riflette sul sorgere dell'ordinamento giuridico. Il quale si rende possibile quando, cessata la lotta degli egoismi economici, si attua il reciproco riconoscimento delle persone attraverso il momento comunicativo e dell'integrazione sociale: il reciproco riconoscimento, mentre assegna valore alla persona, fonda il diritto, quale strumento di pacificazione.

Al centro delle lezioni padovane del 1942-43 è il problema della giustizia, di cui il filosofo ripercorre alcune letture storiche fondamentali. La concezione della giustizia, assunta dal punto di vista della società organizzata e proposta come misura esterna alle azioni umane, ha condotto al concetto aristotelico di eguaglianza; intesa, invece, dal punto di vista del soggetto individuale, come comando interiore, ha portato alla libertà kantiana. Secondo Bobbio la prima lettura di giustizia ha il limite dell'astrattezza, la seconda dimostra la sua inadeguatezza di fronte alla diseguaglianze reali. La giustizia intesa come eguaglianza non consente la valutazione dell'azione giusta o ingiusta, in quanto la valutazione del giusto muta a seconda del criterio assunto per stabilire l'uguaglianza: una cosa, allora, è la giustizia in una società oligarchica, dove le funzioni sono attribuite in base alla ricchezza, altra cosa in una società improntata a principi egualitari, dove le funzioni sono attribuite in base al rendimento del lavoro. La concezione di Kant propone, d'altra parte, un'idea di giustizia come eguale libertà: ad ogni uomo, in forza della sua umanità, spetta il diritto alla libertà. Tutti gli altri diritti, compresa l'eguaglianza, sono un'espressione indiretta del «diritto unico», intangibile della libertà. Quale l'insufficienza di questa idea di giustizia? «L'uomo [scrive Bobbio] è considerato come ente astratto e nelle sue relazioni non già nella realtà dei rapporti sociali, in cui vi sono stratificazioni millenarie di diseguaglianze, distinzioni storiche tra classi di privilegiati e classi di diseredati, tra i discendenti degli antichi conquistatori, e i discendenti degli schiavi liberati, distinzioni che sono testimonianza di una costituzione sociale fondata esclusivamente sui rapporti di forza e di dominio, per entro i quali non è dato introdurre il principio fecondatore della libertà senza rompere nello stesso tempo le secolari cristallizzazioni della diseguaglianza»¹⁹⁸.

¹⁹⁵ N. Bobbio, *Persona e società nella filosofia dell'esistenza* cit., p. 17.

¹⁹⁶ *Secondo Manifesto del liberalsocialismo*, in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., pp. 222-223.

¹⁹⁷ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione delle teorie democratiche di Bobbio* cit., p. 170.

¹⁹⁸ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43, Giappichelli, Torino 1946, p. 151.

L'interesse di Bobbio, in coerenza con l'ispirazione liberalsocialista, è quello di comporre in un rapporto armonico gli ideali di libertà ed eguaglianza. Nella loro reciproca integrazione, infatti, libertà ed eguaglianza sono gli elementi costitutivi della giustizia, dal momento che, come argomenta Sbarberi, la libertà è presupposto dei singoli individui nei confronti della società dei coesistenti, l'eguaglianza è un presupposto della società nei confronti dei singoli individui¹⁹⁹. Per Bobbio, la giustizia è «sintesi di libertà e di eguaglianza»²⁰⁰ solo se la vita sociale permette l'armonica combinazione tra le esigenze dell'individuo e quelle della società. È l'istanza personalistica di Bobbio che rende possibile l'integrazione di libertà ed eguaglianza quali presupposti della giustizia: la persona, cioè «l'individuo in relazione di reciprocità con altri individui» consente di superare la «tensione» tra individuo e società e di realizzare la «sintesi» tra i due valori²⁰¹.

Nella parte finale del corso di filosofia del diritto del 1942-43, la riflessione precedentemente operata sul «personalismo comunitario» e sul concetto di giustizia, quale «sintesi di libertà e di eguaglianza», permette a Bobbio di porre non solo le basi per la fondazione teorica del liberalsocialismo, ma anche di misurarsi sulla grande dicotomia individualismo-olismo (che, in questa fase dell'elaborazione teorico-politica, come ricorda Sbarberi, il filosofo chiama universalismo), aprendo, inoltre, la riflessione sulla difesa delle regole del gioco democratico, d'ora in poi un dato ricorrente del suo pensiero politico²⁰².

Bobbio propone una lettura, simmetricamente contrapposta, di liberalismo e socialismo: il liberalismo finisce per scambiare la libertà con la licenza e per condurre all'estremo limite dell'anarchia civile la diffidenza verso il potere; il socialismo, nella sua dimensione collettivistica, trasforma lo statalismo originario in una dottrina e in una pratica di tipo totalitario²⁰³. Solo ricomponendo il problema della giustizia nella figura della persona, secondo Bobbio, si possono combattere le due derive simmetriche della disuguaglianza e dell'annullamento dell'individuo nel tutto. Il filosofo scrive: «tra l'individuo chiuso nel suo egoismo, incapace di concepire gli altri individui se non come un limite della propria attività, e la società oppressiva degli individui, incapace di vedere nei propri membri altro che strumenti per i propri fini, sta la persona, cioè l'individuo che riconosce gli altri ed è dagli altri riconosciuto, e in questo reciproco riconoscimento, trasforma la società in comunità di uomini liberi»²⁰⁴.

Anche nell'articolo del 1943, *Individualismo e universalismo*, Bobbio analizza, a partire dalla persona, le degenerazioni cui, specularmente, hanno condotto individualismo e organicismo, per le soluzioni prefigurate nel rapporto individuo-società: il primo quando ha trapiantato il primato dell'individuo nella sfera economica; il secondo come dottrina che afferma la subordinazione dell'individuo alla società. Da una parte, la proprietà intangibile è diventata l'essenza della persona, dall'altra, l'universalismo ha trasformato «l'eguaglianza in livellamento» e la «disciplina economica in una compressione della vita spirituale»²⁰⁵.

Dinanzi ai limiti delle proposte avanzate dalle due tradizioni di pensiero, Bobbio sostiene la necessità di una sintesi teorica «tra individualismo e universalismo che salvaguardi l'autonomia reciproca dell'etica e dell'economia, l'indipendenza dei soggetti e l'eguaglianza economica di una società solidale»²⁰⁶. Egli scrive: «Chi difende la libertà economica in nome della libertà spirituale confessa perciò stesso la sua tiepidezza morale.

¹⁹⁹ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 173.

²⁰⁰ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43 cit., p. 154.

²⁰¹ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1941-42, Regia Università di Padova, Padova 1942, p. 109.

²⁰² F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., pp. 175-176.

²⁰³ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43 cit. p. 190.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 207.

²⁰⁵ N. Bobbio, *Individualismo e universalismo*, in «Tempo», n. 208, 20-27 maggio 1943, p. 4.

²⁰⁶ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., p. 177.

Chi propugna la soppressione delle fedi religiose in nome dell'eguaglianza economica, rivela l'animo dello schiavo proprio nel momento stesso in cui pretende di liberarsene. Salvare l'individuo in quanto centro di aspirazioni religiose, in quanto persona; distruggerlo nella sua avidità di beni materiali, togliendogli la possibilità di procacciarsi una ricchezza nociva alla società, è questo l'imperativo del nostro tempo che manifesta sempre più l'esigenza di una rinnovata libertà spirituale accanto a una nuova eguaglianza economica»²⁰⁷.

Sbarberi individua una corrispondenza tra il personalismo filosofico di Bobbio e la sua concezione dello stato democratico: il primo costituisce la mediazione tra individualismo e universalismo; il secondo l'anello di congiunzione politico-istituzionale tra il liberalismo e il socialismo. Lo stato democratico è, per il filosofo torinese, la forma di regime che realizza, il più conformemente possibile al modello ideale di giustizia, «la coesistenza degli esseri liberi»²⁰⁸, ossia il riconoscimento pubblico dell'uomo come persona²⁰⁹. La democrazia da costruire, afferma ancora Bobbio, nella conclusione del corso di filosofia del diritto dell'anno accademico 1942-43, non può prescindere dal coniugare due valori, certamente in tensione, ma altrettanto certamente ineludibili, quali la libertà civile del liberalismo e l'eguaglianza economica del socialismo. Egli afferma: «Il liberalismo può essere attuato negli schemi di una vecchia aristocrazia; il socialismo può chiudersi nella roccaforte di una ferrea e massiccia dittatura. Ma l'uno e l'altro tendono, se non altro come a meta ideale, che può essere anche non raggiunta subito, a trasformarsi in uno stato democratico, vale a dire in uno stato in cui il principio della libertà venga integrato da quello dell'eguaglianza, e la massa degli individui, tenendo il potere nelle proprie mani e non affidandolo se non ai propri rappresentanti, elida quella situazione costante di dissidio che intercorre tra governanti e governati sia nello stato liberale sia nello stato socialista. [...] Nella lotta tra liberalismo e socialismo, accesi il secolo scorso e aperta tutt'ora, la democrazia ha pur sempre rappresentato la salvezza dello stato liberale che non vuole trasformarsi nel suo opposto, e dello stato socialista che non vuole ricadere nell'anarchismo. [...] E oggi rappresenta indubbiamente il punto d'arrivo della nostra situazione. [...] Che sia raggiunta presto o tardi, dipende dalla maggiore o minore maturità della nostra coscienza civile»²¹⁰.

La riflessione su libertà ed eguaglianza, a partire dal cardine teorico della persona fondativa della comunità, porta il filosofo a porre, sul piano politico, le basi della sua concezione dello stato democratico. Egli lo ha definito come l'assetto politico-istituzionale più aderente al modello ideale di giustizia, in quanto realizza la coesistenza degli esseri liberi, con il compito di conciliare le esigenze della libertà degli individui con quella di eguaglianza. È l'abbozzo di quella idea di democrazia partecipativa, in cui la libertà come presupposto dei singoli verso la società e la dimensione storico-sociale della persona sono la base dell'azione pubblica autonoma, che è prerogativa di tutti.

²⁰⁷ N. Bobbio, *Individualismo e universalismo* cit., p. 4.

²⁰⁸ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43 cit., p. 220.

²⁰⁹ F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio* cit., pp. 178-179.

²¹⁰ N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43 cit., pp. 219-20.

3. Guido Calogero: filosofia del dialogo come proposta di convivenza, democrazia e pace.

3.1 *Il dialogo come volontà di intendimento reciproco e inclusione dell'altro.*

Si potrebbe affermare che la profonda ispirazione etica della filosofia politica di Guido Calogero sia legata prioritariamente al problema dell'umana coesistenza e della pace tra i popoli. L'istanza etica originaria del suo pensiero -il principio del dialogo come «volontà d'intendere»²¹¹ l'altro- che si declina in altruismo, socialità, democrazia, si esprime pienamente nella ricerca costante della pacifica convivenza. Sul piano della prospettiva internazionale, l'etica dialogica afferma il rifiuto di ogni forma «di imperialismo, di nazionalismo e di razzismo, ma anche [del] principio dell'indipendenza della politica dall'etica, [oltre che del rifiuto di ogni idea] della forza, della potenza, del predominio»²¹².

Che non di frequente il filosofo affronti in maniera diretta il tema dei rapporti internazionali e le concrete politiche messe in campo dalle potenze vincitrici della seconda guerra mondiale per la definizione degli equilibri sovranazionali, non significa di certo che siano fuori dal suo orizzonte di riflessione progetti di impianto federalistico, rispondenti ad esigenze di pacifica convivenza tra i popoli. La prospettiva filosofica calogeriana, il cui supremo dovere è la comprensione dell'altro, si configura come strada obbligata per la ricerca della coesistenza degli individui all'interno della comunità e, al tempo stesso, della solidarietà tra i popoli nella più vasta società internazionale.

Quali allora, in Calogero, i caratteri del principio dialogico che fonda l'altruismo etico e la coesistenza umana nel pluralismo delle culture? Quale il suo fondamento? Quale, infine, il profilo del soggetto dialogante che, nella sua relazione con l'altro, instaura la socialità come ordinata e pacifica convivenza?

Il filosofo afferma che «la disposizione ad intendere, [vale a dire il] *principio del colloquio*» è «il vero *absolutum*, nel senso di essere “assolto” da ogni necessità di conferma altrui, nello spazio e nel tempo; ed è quindi la sola piattaforma stabile nell'immenso mare storico dell'indefinitività, la sola sicura indicazione che permetta di sfuggire sia alle angosce dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante d'azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di dover considerare come bene per gli altri solamente ciò che egli pensa sia bene per lui stesso»²¹³.

Se dialogo e colloquio permettono «d'intendere altri, e di comprendere le loro ragioni», se lo spirito della discussione si esprime nel sottoporre alla critica altrui «ogni [nostro] più solido argomento», un principio è a fondamento di questa disposizione al colloquio: ciascuno di noi «ha [...] il diritto di considerare indiscutibile», proprio la «costante volontà d'intendere»²¹⁴. Qui si colloca la priorità del dialogo, come principio, rispetto ad ogni altra possibile supposta verità di ordine dottrinario, ad ogni altra prospettiva del mondo nostra e altrui: ciò che Calogero definisce come *logo*²¹⁵.

Il principio di indiscutibilità e priorità del dialogo affonda le sue radici teoriche nel pensiero etico di Calogero: l'istanza dell'altruismo, quale comprensione dell'altro,

²¹¹ G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo*, in Id., *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 41.

²¹² *Primo manifesto del liberalsocialismo* cit., pp. 217-218.

²¹³ G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo* cit., p. 41.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ La riflessione calogeriana relativamente al concetto di logo è piuttosto complessa. In un tentativo di semplificazione si potrebbe dire che egli lo considera in una duplice accezione: come Verità (sul piano metafisico); come conoscenza pura (sul piano logico-conoscitivo).

presuppone la complessa elaborazione etica, oltre che teoretica, del filosofo. Un tema di ricerca, che caratterizza la sua speculazione fin dalla metà degli anni Venti, è, infatti, «l'identificazione di conoscere e volere, [...] e il precisarsi in senso etico della concezione dell'io come volontà»²¹⁶.

Negli studi sulla filosofia antica l'interesse di Calogero si concentra lungo due direttrici fondamentali: da un lato sul tema «della genesi dei problemi logici nel pensiero greco antico», dall'altro sulla «questione della possibile sussistenza di ogni logica e di ogni gnoseologia». Relativamente a questo tema di riflessione, il filosofo perviene alla tesi, affermata ne *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1938, della dissoluzione di «ogni filosofia del conoscere», cioè di ogni logica e di ogni gnoseologia²¹⁷. L'approdo di questo itinerario di studi teoretici è la «Filosofia della presenza»²¹⁸. Una volta negato, assieme ad ogni possibile teorizzazione della filosofia del conoscere, ogni dualismo tra soggetto conoscente e oggetto del conoscere, Calogero può affermare che, sul piano filosofico, l'unica realtà che si può accertare come imprescindibile, cioè assolutamente necessaria ed onnipresente, è l'io, anzi, il mio io, alla cui coscienza è sempre di volta in volta presente ogni effettivo contenuto del conoscere²¹⁹. L'eterna presenza dell'io a se stesso è, per Calogero, il fondamento non solo di ogni conoscere, ma anche di ogni fare. Nel cuore della «filosofia della presenza», quale «determinazione delle strutture dell'io eternamente presente a se stesso», si innesta la filosofia della prassi, quale «determinazione delle strutture dell'io come volontà agente»²²⁰. La «stessa struttura della vita», scrive infatti il filosofo, «in quanto perenne tendenza e volontà di attuazione, in quanto eterno presente con un passato e con un futuro» esige la realizzazione di qualcosa di determinato (il futuro) sulla base di una situazione di fatto (il passato)²²¹. La «filosofia della presenza», da un lato, riconosce l'io come presente di un passato e di un futuro e, dall'altro, come il fondamento ultimo di ogni possibile volere²²².

In quanto volontà presente protesa verso il futuro, la coscienza dell'io, responsabile unica della scelta etica, si qualifica come assolutamente libera di scegliere. Nessuna legge, nessuna regola potrà imporre alla coscienza dell'io dall'esterno la valutazione rispetto ad una scelta e la conseguente decisione²²³. L'io, secondo Calogero, esercita la libertà di scelta tra bene e male, cioè tra altruismo ed egoismo, tra accettazione dell'esistenza delle altrui esigenze e loro ignoranza o disconoscimento. ««Filosofia della presenza», «filosofia della prassi», «filosofia del dialogo»» sono per Calogero «definizioni equivalenti della sua filosofia intesa a fondare l'io come presenza, come struttura pratica ancorata nel passato e

²¹⁶ E. Pera Genzone, *Il pensiero di Guido Calogero* cit. p. 121.

²¹⁷ *Introduzione a Guido Calogero. Filosofia del dialogo*, a cura di T. Cancrini cit., pp. VII-VIII. Gli studi del filosofo sul pensiero greco antico si articolano in una serie di saggi scritti tra il 1925 e il 1938 e poi raccolti nel volume *La conclusione della filosofia del conoscere* edita nel 1938 per i tipi di Le Monnier, con una seconda edizione Sansoni del 1960.

²¹⁸ *Filosofia della presenza* è il titolo che Calogero avrebbe voluto dare all'opera *Lezioni di filosofia*, che della «filosofia della presenza» è la più compiuta elaborazione. Cfr. E. Pera Genzone, *Il pensiero di Guido Calogero* cit., p. 121.

²¹⁹ G. Calogero, *Logica*, volume I, in *Lezioni di filosofia*, Einaudi Torino 1960, capp. XXI, XXII e XXIII. Prima dell'edizione del 1960, il saggio *Logica*, composto nel luglio del 1943 nel carcere di Bari, era stato pubblicato nel 1947 col titolo *Logica, Gnoseologia, Ontologia*.

²²⁰ *Introduzione a Guido Calogero. Filosofia del dialogo* cit., p. XI.

²²¹ G. Calogero, *Logica* cit., pp. 36-37. Le *Lezioni di filosofia* si compongono di tre volumi: oltre al I volume, *Logica*, gli altri due sono: *Etica ed Estetica*. Anche il secondo e il terzo volume furono scritti anteriormente alla data di edizione del 1960: l'*Etica*, scritta nel confino di Scanno nell'inverno 1943-1944, fu pubblicata nel 1945 col titolo *Etica, Giuridica, Politica, l'Estetica*, composta nel 1942 nel carcere delle Murate di Firenze, fu pubblicata nel 1947 col titolo *Estetica, Semantica, Istorica*.

²²² Calogero scrive: «Passato e futuro [...], come momenti dialettici del presente, non sono che gli stessi momenti dialettici della volontà. E' la nostra natura, il nostro essere radicale di coscienze agenti, di soggetti di volontà e di azione, che ci fa essere eternamente il presente di un passato e di un futuro. Il che non significa, s'intende, che la giustificazione della mia esistenza come presente discenda deduttivamente dalla mia esistenza come volontà: ma semplicemente che il mio essere presente si identifica con il mio essere volontà». G. Calogero, *Logica* cit., p. 259.

²²³ Calogero scrive: «Ogni valutazione è autonoma, compendosi nella sfera di quella presenza soggettiva, che non può mai risolversi in nulla d'altro. Sono io che valuto, io che approvo e disapprovo, e che di conseguenza decido». G. Calogero, *Etica* cit., p. 22.

rivolta verso il futuro, come libera possibilità di orientamento verso l'ideale etico dell'altruismo e del dialogo»²²⁴.

Né si può omettere di ricordare, benché solo per accenni, l'articolazione che il problema etico assume -come momento significativo nella prospettiva del valore morale dell'altruismo e della comprensione dell'altro- nell'elaborazione del pensiero filosofico-politico calogeriano. In opere della seconda metà degli anni Trenta, quali *La filosofia e la vita* e *La scuola dell'uomo*, il diritto, la politica, lo stato, strettamente connessi alla prospettiva etica, -come si è già detto- si qualificano come un aspetto della morale; nella riflessione liberalsocialista calogeriana, l'integrazione della libertà politica con la giustizia sociale si configura come strumento di realizzazione della suprema legge morale del dialogo e del rispetto delle altrui libertà. Il principio del dialogo, allora, è la sintesi che racchiude il pensiero etico calogeriano: garante dell'autonomia di scelta dell'individuo, è la strada privilegiata alla comprensione altrui; originario rispetto a qualsiasi altro principio che lo possa fondare, è indiscutibile, affinché nessuno, mettendolo in discussione, possa minare la stessa possibilità etica.

Nell'incondizionata priorità del principio dialogico Thomas Casadei individua il «punto nevralgico»²²⁵ della riflessione di Calogero. Scrive il filosofo: «Se il *cogito ergo sum* è la situazione del logo, il *tecum loquor ergo es* è la situazione del dialogo»²²⁶. Il carattere prioritario del principio del dialogo rispetto ad ogni altro logo, la sua originarietà significano, allora, che «nessuno al mondo potrà mai convincermi a spezzare quel rapporto di comprensione che è il legame etico fondamentale»; significa che, se il dubbio deve attraversare ogni nostra idea e ogni nostro comportamento, al fine di poter apprendere dalla comunicazione e dall'esempio altrui, «per quel che riguarda, invece, quel punto fondamentale della volontà d'intendere, noi possiamo star sicuri che in nessuna situazione immaginabile [...] una qualsiasi valida indicazione in contrario potrà esserci comunque fornita da altri». Insomma, afferma il filosofo, qualunque cosa intendiamo da altri, essa sarà «sempre *a posteriori* rispetto alla nostra volontà d'intendimento, e non potrà, quindi, mai negarne la legittimità»²²⁷.

Se, come appare chiaro, il principio del dialogo, nella sua «indiscutibilità», scaturisce costantemente e unicamente dalla volontà d'intendere, non c'è dialogo che possa prescindere da una decisione del volere. Capire gli altri significa volere che essi possano esprimersi. La volontà d'intendere è un imperativo etico: il filosofo la definisce come «una volontà doverosa e non [...] un aspetto inevitabile della realtà»²²⁸. Scrive: «Sono io che voglio intenderti, e tu non puoi domandarmi perché, giacché qualunque ragione io te ne dessi essa non sarebbe altro che un mio logo, al quale tu potresti contrapporre le ragioni di un tuo logo: e tuttavia ciò non varrebbe mai, come non vale, a interrompere la mia volontà di dialogo, solo che appunto essa sussista, cioè che io voglia dialogare. Perciò quel che mi preme, l'ideale costante del mio comportamento, non è il fatto che sia libero di pensare e

²²⁴ Introduzione a Guido Calogero. *Filosofia del dialogo* cit., p. XII.

²²⁵ T. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo* cit., p. 31.

Thomas Casadei, collaboratore delle riviste «Filosofia politica» (Il Mulino, Bologna) e «Cosmopolis» (Morlacchi, Perugia), direttore dal 2003 dell'Istituto Gramsci di Forlì, fa parte del comitato direttivo della collana «Etica Giuridica Politica» (Diabasis, Reggio Emilia). Dal 2008 è nel comitato scientifico del «Laboratorio su forme di discriminazione, istituzioni, azioni positive» presso il Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università di Modena e Reggio Emilia. La sua ricerca si concentra sui temi dello stato sociale, dei diritti di cittadinanza, dell'immigrazione e dei conflitti tra le culture. In questo filone di studi, la sua più recente opera è quella in due volumi, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, (Diabasis, Reggio Emilia 2007). L'interesse per la filosofia del dialogo di Guido Calogero, lucida previsione dell'incontro fra culture, può essere collocata in questo ambito di ricerca. Lo studioso, infatti, non è solo curatore dell'edizione *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* (2001), con una sua ampia *Introduzione*, ma autore di due saggi, più volte citati -*Guido Calogero. La filosofia del dialogo; Un lessico filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Guido Calogero*- che ripercorrono criticamente la complessa riflessione calogeriana su diritti, cittadinanza, socialità e convivenza.

²²⁶ G. Calogero, *Conclusioni*, in Id. *Filosofia del dialogo*, cit., p. 170.

²²⁷ G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo* cit., pp. 48-49.

²²⁸ G. Calogero, *Verità e coesistenza: l'inversione del rapporto etico-metafisico*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 405.

criticare io, giacché tale libertà è talmente intrinseca al mio pensare, anzi così identica al mio essere consapevole, che neppure lontanamente io posso immaginare la sua assenza. Quel che mi preme è che sia libero di pensare e di criticare e di discutere tu, giacché solo in tal modo io potrò intenderti e soddisfare realmente il mio desiderio di colloquio»²²⁹. La libertà incondizionata della volontà d'intendere vuole e cerca, attraverso il principio del dialogo, l'espressione dell'altrui libertà. L'indiscutibilità del principio dialogico fonda l'autonomia morale del singolo: è la radice del volontarismo etico.

In questa cornice, «l'indiscutibilità incondizionata del dovere del dialogo»²³⁰, si identifica, in Calogero, con la «regola aurea»²³¹ evangelica, divenendo supremo dovere etico: «nel suo significato più profondo, la “regola aurea” del Vangelo si riduce [scrive il filosofo] alla regola del dialogo: “Intendi i punti di vista altrui, ed opera di conseguenza, così come desideri che altri facciano con te”»²³². Nella connotazione del dovere morale, come volontà di comprendere gli altri, profonde suggestioni etiche si incontrano con «l'assunzione in chiave laica» del messaggio di «solidarietà della morale cristiana»²³³: da un lato il richiamo all'imperativo categorico di Kant; dall'altro il legame, profondo e fecondo, con la ricerca dialogante di Socrate, con quel metodo dialogico che «vale da solo più di tutti i sistemi di logica, che siano stati inventati o che mai vengano inventati su questa terra»²³⁴. Dell'uno, Calogero assume la norma che «presuppone l'autonomia della legge morale e ci ordina di considerare la persona umana degli altri sempre come fine e mai come mezzo»²³⁵, dell'altro, «l'eterna ulteriorità del dialogo, da cui può sempre sgorgare la critica della logica precedente»²³⁶.

Il terreno di confluenza tra Vangelo, morale kantiana e principio del dialogo socratico è fondativo dell'esperienza morale connotata dal «fondamentale rapporto con l'altruità»²³⁷. Suoi punti nodali sono l'apertura agli altri e il loro intendimento, libertà di intendimento da parte degli altri, l'indefinito sviluppo di questa comprensione e questa libertà, cioè il «“dialogo”, sotto la cui indiscussa legge può [...] discutersi ogni “logo”»²³⁸.

Il cardine teorico della filosofia calogegeriana del dialogo - l'indiscutibilità del principio dialogico e la sua priorità rispetto da ogni altro logo - ne definisce alcuni tratti fondamentali per un'etica della convivenza e del confronto tra le culture: l'autonomia dell'azione morale da ogni posizione dottrinarica e il principio di tolleranza.

L'indiscutibilità del «Dovere di Intendere»²³⁹, come «la sola verità che è sottratta di diritto alla infinita esigenza del controllo dialogico»²⁴⁰, sradica la morale da ogni subordinazione a principi dottrinari o metafisici. Calogero afferma che questo è il punto essenziale per cui il «Dovere di Intendere» inverte il canonico rapporto tra gnoseologia e azione morale. Con una importante conseguenza: l'autonomia dell'etica da ogni logo che possa ergersi a suo fondamento e il superamento di ogni forma di paternalismo. Se, infatti, tradizionalmente, la metafisica, come conoscenza della realtà nella sua totalità, è stata la base della morale, necessariamente difendere la propria metafisica ha significato imporre agli altri il comportamento morale che da quella metafisica consegue. Calogero considera questa posizione come la strada dell'intolleranza, con un'ulteriore aggravante: negare agli

²²⁹ G. Calogero, *La libertà di coscienza*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 88.

²³⁰ G. Calogero, *Scuola, stampa e propaganda*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 161.

²³¹ G. Calogero, *La “regola aurea”*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 51.

²³² G. Calogero, *Il principio del laicismo*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit. 304.

²³³ T. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo* cit., p. 32.

²³⁴ G. Calogero, *Spirito di tolleranza e spirito critico*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 115.

²³⁵ G. Calogero, *Verità e libertà*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 174.

²³⁶ G. Calogero, *Spirito di tolleranza e spirito critico* cit., p. 115.

²³⁷ L'espressione è di T. Casadei, *Guido Calogero. La filosofia del dialogo* cit., p. 32.

²³⁸ G. Calogero, *L'esistenza del prossimo*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 203.

²³⁹ G. Calogero, *Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 76.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 80.

altri il diritto di libera professione della propria fede, che pure esigo che gli altri riconoscano a me. Un limite ancora più profondo Calogero individua in questo rapporto di subordinazione dell'etica alla metafisica: la messa in crisi della validità della metafisica produce la conseguente delegittimazione dell'azione morale. Scrive: «Considerando la mia etica come fondata sulla mia metafisica, io subordinerò la validità delle mie obbligazioni morali alla permanenza di questa metafisica [...] In altri termini, insomma, il mio imperativo etico non sarà categorico, ma ipotetico, in quanto subordinato a condizione indipendente dall'autonomia stessa del mio volere»²⁴¹. Il «Dovere di Intendere», svincolato da qualsivoglia logo, è autonomia dell'azione morale.

La priorità del principio del dialogo rispetto ad ogni logo introduce, sul piano teorico, il principio di spirito critico, spirito di tolleranza, insomma, del laicismo quale aspetto ineludibile di ogni civiltà che si ponga il problema della coesistenza di visioni del mondo diverse. Se ogni logo può essere sottoposto a discussione critica, il principio del laicismo è strutturalmente connesso a quello del dialogo. Calogero, infatti, pone in risalto che «la libertà delle visioni del mondo è la più fondamentale di tutte le libertà; e di conseguenza il laicismo è la più importante di tutte le filosofie, in quanto filosofia della coesistenza delle filosofie. Questo è il motivo per cui [prosegue il filosofo], in altra occasione, io ho insistito sul punto che il laicismo non è tanto una dottrina o una religione, quanto una regola di convivenza per tutte le dottrine e per tutte le religioni». Può quindi sostenere che «il laicismo non è tanto un carattere della propria dottrina, quanto una regola di comportamento di fronte alle dottrine altrui»²⁴².

Il dovere d'intendere è, si è visto, nella sua indiscutibilità, il comandamento supremo. Può esso diventare un concreto dovere dell'altruismo? Si può trarre da esso un'etica, nel significato concreto del termine, intesa come dovere dell'altruismo? È questa la domanda cui dà risposta Stefano Petrucciani. La tesi cui giunge lo studioso è che la volontà d'intendere, in Calogero, «*implica un'etica nel senso dell'altruismo pratico*», anche se «non [vi] si identifica immediatamente»²⁴³. Dalla lettura di brani della *Filosofia del dialogo*, che Petrucciani propone, emerge che il filosofo si misura con il problema: distingue tra «ciò che ci risulta dall'intendimento» e «il dovere fondamentale di questo intendimento»²⁴⁴ e ammette che sono situazioni non identiche. Ricostruendo la posizione del filosofo, Petrucciani può giungere ad affermare che «l'un dovere implica l'altro»²⁴⁵. Calogero sottolinea, infatti, che «il dovere di comprendere non può, evidentemente, attuarsi in pieno se non tenendo conto delle possibilità di espressione altrui, e cercando di svilupparle al massimo. Il che significa non più soltanto “stare a sentire”, ma anche “aiutare a parlare”: e non lo si fa solo suggerendo idee, ma bensì sviluppando ed accrescendo l'altrui potere di manifestare se medesimo». «Capire gli altri, significa volere che essi possano esprimersi: e non c'è riconoscimento di loro diritto fondamentale che non sia implicito in questa volontà»²⁴⁶.

²⁴¹ Ivi, pp. 77-78.

²⁴² G. Calogero, *Il principio del laicismo*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 304.

²⁴³ S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* cit., p. 254.

Stefano Petrucciani fa parte della direzione delle riviste «La cultura», «Parole chiave», «Critica marxista» ed è corrispondente italiano della rivista «Actuel-Marx». È membro del comitato scientifico della Fondazione Istituto Gramsci. Oggetto primario delle sue ricerche è stata la teoria critica della società della Scuola di Francoforte. Al pensiero di Adorno e Horkheimer Petrucciani ha dedicato numerosi studi, oltre ad aver curato, in anni più recenti, diverse edizioni dei testi di Adorno. Altro tema di studio è quello relativo agli sviluppi della teoria critica della società nella direzione di un'etica del discorso e di una teoria della democrazia deliberativa: in questo filone d'interesse si colloca il saggio, citato in questo lavoro, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*. Nella sua riflessione sui temi centrali del dibattito filosofico-politico contemporaneo, tendente a contribuire all'analisi di concetti politici come libertà, democrazia, socialismo, comunitarismo, si colloca l'altro saggio, qui citato, *Liberal-socialismo e democrazia nel pensiero di Calogero*.

²⁴⁴ G. Calogero, *La “regola aurea”*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 53.

²⁴⁵ S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* cit., p. 255.

²⁴⁶ G. Calogero, *La “regola aurea”*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 56.

In questi due passaggi Calogero getta un ponte tra il dovere d'intendere e la volontà di tener conto di ciò che si intende. Il voler intendere gli altri implica, infatti, la loro concreta espressione e perciò lo sviluppo al meglio della loro personalità. Questo, significa, secondo quanto afferma il filosofo, che in questo mondo di contrasti si debba cercare «d'introdurre il più possibile di compatibilità»²⁴⁷ e «che tutti abbiano pari opportunità di far valere le proprie preferenze, e che, dovunque queste siano in contrasto, vengano almeno soddisfatte le preferenze dei più»²⁴⁸, e anche che nei «conflitti, le preferenze altrui siano tenute nel massimo conto possibile»²⁴⁹. Dal susseguirsi degli argomenti del filosofo, risulta che dal dovere di intendere consegue il principio propriamente etico secondo cui ognuno ha il diritto di veder soddisfatte le proprie aspirazioni nella stessa misura in cui, in tutte, sia soddisfatto ogni altro²⁵⁰.

Tra l'universalismo del dialogo, che ci impone di prestare ascolto alle ragioni di tutti e «un universalismo morale in senso proprio», Petrucciani evidenzia ancora una volta un rapporto di concreta implicazione²⁵¹: la volontà d'intendere si traduce, allora, nella ricerca di una concreta pariteticità, in un *altruismo pratico*.

3.2 La volontà d'intendere quale base della laicità e della democrazia.

Se l'etica dialogica prescrive non soltanto di dare ascolto alle ragioni degli altri e alle loro preferenze, ma di far sì che essi possano effettivamente esprimersi, attraverso quali passaggi questa volontà concretamente si realizza?

Nella costruzione della democrazia calogeriana, fondata sul principio del dialogo, è questo un problema centrale, che rimanda al «nesso inscindibile tra etica e politica, tra persuasione dialogica e coazione giuridico-politica»²⁵². Un'affermazione del filosofo ne chiarisce la rilevanza decisiva: «Chi si rifiuta d'intervenire, quando vede compiere una violenza, allegando di non voler rispondere alla violenza con la violenza, si assume di fatto la pesante responsabilità di rendere più agevoli le violenze future. Tutto ciò non toglie, anzi conferma che ogni uso della coercizione si giustifica solo ai fini della persuasione, cioè di quello ordinato e paritetico e continuo processo di comunicazione, che è la democrazia; e che, quindi, più una situazione è civile, più vi domina una ben distribuita e ben costumata libertà, e meno è necessario intervenire con la forza»²⁵³. Come lo stesso Calogero chiarisce: «Il principio del dialogo non è soltanto il principio della persuasione disarmata, ma anche il principio della coercizione giuridico-politica, cioè della difesa efficace di coloro che rispettano la sua regola da coloro che invece non intendono rispettarla»²⁵⁴. Persuasione e forza coercitiva poggiano entrambe sul principio del dialogo. Il filosofo scrive, infatti, che «la coercitività giuridico-politica, a cui normalmente ricorre, in tutti i casi in cui ciò appaia necessario, anche chi non intenda esercitare alcun potere se non nei limiti costituzionali dello stato di diritto, non rappresenta un'incoerenza rispetto alla originaria persuasività non coerente della legge del dialogo, bensì è una naturale, per quanto secondaria, manifestazione della sua validità»²⁵⁵. La quotidiana convivenza dimostra che «affinché abbiano luogo ordinati processi di persuasione, può essere ben presto necessario usare in

²⁴⁷G. Calogero, *Il consenso e la democrazia*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 94.

²⁴⁸ *Ivi*, pp. 94-95.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 96.

²⁵⁰ S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* cit., p. 255.

²⁵¹ *Ivi*, pp. 255-256.

²⁵² *Ivi*, p. 258.

²⁵³ G. Calogero, *Principio del dialogo e diritti dell'individuo*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., pp. 399-400.

²⁵⁴ *Ivi*, pp. 386-387.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 398.

qualche misura la coercizione»: un qualsiasi individuo che, nell'espressione delle sue esigenze, comprime o viola la libertà di un altro, rende necessario l'esercizio di «una coazione su di lui in modo che egli cessi dal suo indebito comportamento». «Questa [afferma il filosofo] è la cellula originaria di ogni legittimità coercitiva». Egli è convinto che chi interpretasse l'«imperativo della persuasione umana nel senso della pura rinuncia ad ogni intervento non suadorio» obbedirebbe «molto malamente alla legge del dialogo»²⁵⁶. Il dialogo, per la «stessa sua natura di ultimo fondamento di ogni sistema costituzionale dei diritti di libertà e di eguaglianza dell'uomo e del cittadino», è alla base «non solo di ogni regola di pariteticità dell'umano comunicare e discutere, ma anche di ogni altra eguaglianza di diritti»²⁵⁷. «Convivenza degli individui non dimidiati ma interi» [...], con tutta la pienezza delle loro talvolta violente passioni»²⁵⁸, molteplicità delle condotte individuali, inevitabile generarsi dei conflitti: questi i problemi della convivenza, in cui il principio del dialogo coniuga coerentemente persuasione e coercizione, affermazione dei diritti e forza della legge. L'etica del dialogo costituisce così «il principio di una teoria politica della democrazia» e, specularmente, «la democrazia rimanda ad un chiaro fondamento etico»²⁵⁹.

Nella cornice etica del dialogo si delineano la concezione dello Stato, la visione della democrazia, il rapporto fra individuo e comunità.

Relativamente alla concezione dello Stato, l'elaborazione della filosofia del dialogo è l'approdo di una ricerca ventennale del filosofo intorno ai poteri e alle funzioni statuali. Fin dalla metà degli anni Trenta, Calogero mette a tema il rapporto tra morale, libertà e legge, cioè il rapporto che intercorre tra l'istanza etica della libertà e la politica²⁶⁰. Nel *Primo manifesto del liberalsocialismo*, dove, l'indagine calogeriana si concentra sulla definizione dei capisaldi su cui edificare lo stato democratico, -«lo stato di domani», come egli scrive-, la concezione dello Stato si precisa ulteriormente. Individuati i punti cardine della vita dello Stato nella libertà, nella democrazia e nella giustizia, questione centrale diventa l'individuazione della «regola fondamentale del gioco»²⁶¹, che garantisca uno svolgimento delle funzioni statali coerente con quei principi. La riflessione su tolleranza e pluralismo in rapporto con le istituzioni e con i poteri dello stato, che qualifica la concezione calogeriana dello Stato di diritto²⁶², sarà tema privilegiato di riflessione della filosofia del dialogo.

Strettamente interrelata a questo quadro etico-giuridico-politico è l'idea di democrazia delineata dal filosofo. La «democrazia come colloquio»²⁶³ - secondo la definizione che Thomas Casadei dà dell'impianto democratico fondato sul principio etico del dialogo - pone al centro il tema della convivenza come «accordo dei conviventi

²⁵⁶ *Ivi*, p. 399.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 386.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 385.

²⁵⁹ S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel* cit., p. 259.

²⁶⁰ L'originalità della riflessione consiste nell'interrelazione che il filosofo stabilisce tra mondo morale -quale ambito delle concrete relazioni tra gli uomini- e la sfera dello Stato; nell'interrelazione, cioè, tra l'istituzione di norme etiche, che disciplinano la libertà e il rapporto delle libertà, e la legge, quale suprema norma che regola la vita dello Stato, vale a dire la realtà sociale e politica. Riflettendo su questo rapporto, che è alla base della convivenza, il filosofo afferma che la legge, la «giuridicità», non solo non ostacola la politica, ma ne è «il fine supremo». Se l'istanza morale di secondare i bisogni altrui e di renderli compatibili richiede l'organizzazione giuridica e politica, «l'interesse per questa organizzazione diventa [...] precipuo e dominante». «Se per fare del bene agli uomini [...] è necessaria la legge e volere la legge è volere lo stato, niente di meglio posso volere che essere cittadino di questo stato, e dare tutto me stesso per la sua sempre maggiore potenza». G. Calogero, *La filosofia e la vita* cit., p. 80 e pp. 84-85.

²⁶¹ *Primo manifesto del liberalsocialismo* cit., p. 208 e 209. Le esigenze giuridiche e garantistiche del filosofo, riprese nel manifesto, si traducono nella proposta, di istituire, accanto ai tre poteri tradizionali, un «quarto potere», supremo garante e regolatore della vita democratica, una Corte costituzionale «la cui istituzione in organo autonomo avrà per il nuovo ordinamento la stessa importanza che già ebbe, nella costituzione degli Stati moderni, la separazione e l'indipendenza reciproca dei tre poteri tradizionali». *Ivi*, p. 209.

²⁶² E' questo un tema su cui il filosofo compie una riflessione più che decennale: in *L'abbicci della democrazia*, dell'autunno del 1944, l'attenzione si concentra sul compito che attende le forze democratiche, la ricerca, cioè, di una nuova cultura politica che sappia tradursi in concreti assetti istituzionali; in *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, concepito in un contesto storico diverso (il saggio è pubblicato nel 1964) Calogero discute dei diritti dell'uomo in rapporto al potere politico e alla dimensione morale.

²⁶³ T. Casadei, *Introduzione*, a G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. XIV.

nell'accettazione di una regola comune»²⁶⁴. La dinamica relazionale «discorso e ascolto» struttura il «plesso diritti/doveri»²⁶⁵; il dialogo, cioè, è il cardine dei diritti fondamentali su cui «edificare un giusto ordine politico»: dall'etica dialogica originano «i diritti fondamentali che altrimenti sarebbero arbitrariamente presupposti»²⁶⁶. La teoria politica della democrazia calogeriana ha i suoi fondamenti nella reciprocità presupposta dal dialogo e nell'idea di limite, inteso come limitazione e disciplina dei diritti fondamentali di ciascuno in vista della promozione dei diritti altrui. È qui, nel cuore del principio etico del dialogo, che si innesta «la suprema legge etico-giuridica»²⁶⁷: dalla volontà di comprendere i punti di vista altrui, i loro bisogni, le insoddisfazioni e finanche i desideri, discendono per Calogero i diritti fondamentali. È un luogo ricorrente della riflessione calogeriana che la volontà di intendere gli altri comporta la loro possibilità di esprimersi, di essere ascoltati, di formarsi una consapevole visione del loro bene e di realizzarla nel confronto dialogico e nel rispetto delle preferenze e delle idee altrui. Nient'altro che questo si dice quando si afferma che il fine della società politica è la libertà di tutti gli individui²⁶⁸.

La legge del dialogo, che pone gli interlocutori in una relazione simmetrica di discorso e di ascolto, implica conseguentemente il momento della deliberazione riguardo alla vita comune degli individui. Accanto alla «suprema legge etico-giuridica» che regola i diritti, Calogero ritiene imprescindibile, in vista del momento deliberativo, lo spirito di tolleranza. Scrive: «lo spirito democratico è costituito in primo luogo dalla volontà di non imporre unilateralmente le proprie opinioni e le proprie preferenze agli altri, ma anzi di permettere e procurare che questi possano manifestare e far valere le loro, cosicché le norme e i provvedimenti, destinati a influire sulla vita comune, rispondano effettivamente all'interesse di tutti»²⁶⁹. La tolleranza, allora, oltre che come rispetto dell'altro, «gioca un ruolo di assoluta rilevanza [...] come limite nell'esercizio dei propri diritti e della propria libertà»²⁷⁰.

È un ideale complesso di democrazia quello che si origina nell'etica del dialogo: momento comunicativo e momento deliberativo; la volizione dei diritti degli altri che si coniuga all'idea del limite; la norma giuridica cui si affianca lo spirito di tolleranza. È un modello di democrazia che implica i diritti di libertà individuale, di partecipazione politica e di giustizia sociale. La democrazia del dialogo, come comunicazione tra interlocutori, come momento deliberativo in vista dei provvedimenti comuni, si radica nella dimensione sociale: la volizione delle altrui libertà, coniugandosi con l'idea di limite, incontra qui, attraverso la giustizia, l'idea di eguaglianza. È questo il percorso di pensiero che conduce «alla teorizzazione della *democrazia integrale*, ovvero all'incontro fra libertà ed uguaglianza, fra liberalismo e socialismo»²⁷¹. Nella dinamica discorso, ascolto, deliberazione, sull'impianto dei diritti fondamentali della tradizione liberale si innesta il contenuto della giustizia sociale della tradizione socialista. Ne deriva l'insieme delle relazioni etico-politico-giuridiche da cui si origina quell'*ordinato e paritetico e continuo processo di comunicazione, che è la democrazia*.

Quanto al rapporto individuo-società, l'idea di democrazia costruita a partire dall'etica del dialogo, consente a Calogero di prendere le distanze tanto da una prospettiva rigidamente atomistica della società, quanto da una visione organicistica che isterilisce nel

²⁶⁴ G. Calogero, *L'abbcì della democrazia*, cit., p. 26.

²⁶⁵ T. Casadei, *Introduzione* cit., p. XV.

²⁶⁶ S. Petrucciani, *Liberal-socialismo e democrazia nel pensiero di Calogero*, in a cura di T. Casadei, *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 174.

²⁶⁷ G. Calogero, *Il principio del dialogo e i diritti dell'individuo*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 398.

²⁶⁸ S. Petrucciani, *Liberal-socialismo e democrazia nel pensiero di Calogero* cit., p. 174.

²⁶⁹ G. Calogero, *L'abbcì della democrazia* cit., p. 32.

²⁷⁰ T. Casadei, *Introduzione* cit., p. XVIII.

²⁷¹ *Ivi*, p. XIX.

tutto ogni autonoma dimensione espressiva. L'indicazione calogeriana si inserisce nella prospettiva di una «terza via», che Thomas Casadei definisce di «*individualismo sociale*»: una proposta, cioè, che presuppone «una *costitutiva implicazione tra libertà e socialità*, che si attua negli spazi della democrazia»²⁷². Con grande attenzione all'esigenza che induce Calogero a privilegiare questa soluzione nel rapporto individuo-società, Dino Cofrancesco osserva che il filosofo intende «salvaguardare tre esigenze maturate nel corso della riflessione sulla politica: l'esigenza *liberale*, per cui la libertà è, innanzitutto, “il complesso delle garanzie dell'autonomia politica”; l'esigenza *democratica*, per cui non vi deve essere decisione politica riguardante la comunità che non nasca dal consenso di quest'ultima; ed infine l'esigenza *socialista*, per cui ad ogni uomo deve essere assicurata la possibilità concreta di partecipare alle scelte sociali, senza esserne impedito dalle ristrettezze economiche»²⁷³. La relazione che Calogero stabilisce tra libertà, istanze sociali e democrazia valorizza la dimensione di responsabilità sociale del soggetto²⁷⁴.

Se la teoria politica della democrazia calogeriana salvaguarda le prerogative dell'individuo, e, per di più, ne fonda la responsabilità sociale, la visione statale del filosofo, come si è accennato, è quella dello Stato di diritto, imperniato sulla dialettica Stato-cittadini. Una visione politica che non esime certo Calogero dal misurarsi con temi propri della tradizione liberale, quali quelli di pluralismo e conflitto.

Quale la configurazione di conflittualità e pluralismo che la proposta etico-politica calogeriana prospetta?

Seguire brevemente il confronto critico di due tra i più attenti studiosi del pensiero di Calogero può forse aiutare a comprendere il particolare accoglimento che il conflitto ha nella democrazia calogerianamente intesa.

Franco Sbarberi, discutendo (relativamente alla nozione di eguaglianza, accolta da Calogero e «intesa come contrazione delle disparità economico-sociali»), la posizione del filosofo, che considera identici i due valori di giustizia e libertà, lo definisce «un teorico della pacificazione sociale», in quanto «più attratto dall'esigenza di una società armoniosa che dalla molla dell'agonismo, dalle sintesi filosofiche e dall'idea del “bene comune” che dal pluralismo cognitivo ed etico»²⁷⁵. Giudizio che sembra escludere rigorosamente la conflittualità dal pensiero democratico di Calogero e che Thomas Casadei ritiene «problematico». Secondo Casadei la conflittualità, «propria della tradizione liberale» è assunta da Calogero nel dialogo, il quale «non è solo comprensione, ma riconoscimento di un momento antitetico all'io»²⁷⁶. Tale è la convinzione del filosofo che «i problemi dello stato e del diritto e della politica sorgono sul terreno del sempre vario e contingente dissentire degli uomini», da affermare che «uno stato in cui tutti siano d'accordo non è uno stato, ma un paradiso, il quale può interessare i teologi ma non gli studiosi di diritto e di politica»²⁷⁷. Come argomenta Casadei, l'idea di democrazia e di cittadinanza definita da Calogero deve misurarsi «con la pluralità delle condotte individuali e l'inevitabile generarsi dei conflitti»²⁷⁸. È proprio dalla esigenza di disciplinare la convivenza delle «molteplici esperienze individuali», che nasce la norma, secondo la quale la pluralità dei comportamenti deve «regolarsi, o aspirare a regolarsi»; una norma che non potrà essere, sottolinea Calogero, «soltanto quella della competizione, cioè del semplice affermarsi di

²⁷² T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit., p. 163.

²⁷³ D. Cofrancesco, *Nota Storica*, in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., p. XCII.

²⁷⁴ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit., p. 163.

²⁷⁵ F. Sbarberi, *Introduzione*, in Id., *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio* cit., p. 14.

²⁷⁶ T. Casadei, *Introduzione* cit., nota 16, p. XXXV.

²⁷⁷ G. Calogero, *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit., p. 105.

²⁷⁸ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit. p. 166.

ogni individualità nelle sua gara con tutte le altre»²⁷⁹. Il conflitto che Calogero ammette come inevitabile nelle relazioni sociali è quello che Casadei definisce «conflitto mite». Nell'idea di cittadinanza disegnata da Calogero, prosegue lo studioso, sono le categorie «di *limite* e di *socialità*» che aiutano a comprendere il rapporto conflittualità-convivenza nello sforzo continuo di normare i conflitti: Calogero non mira certo ad abolire la conflittualità «portato del riconoscimento delle differenze, ma [a] renderla mite»²⁸⁰. Il filosofo, infatti, propone una sorta di «agonismo etico» in cui solo la norma potrà evitare che, «nonostante ogni indispensabile durezza», l'antagonismo non si riduca «alla “selezione naturale” per cui il più forte semplicemente elimina il più debole»²⁸¹. Casadei osserva, quindi, che la matrice etica della democrazia calogeriana vuole impedire che l'antagonismo, pur benefico per la realizzazione della personalità umana e per il progresso sociale, si trasformi in un conflitto senza regole, in una sorta di stato hobbesiano di natura, in cui il più forte elimini il più debole²⁸².

3.3 *Democrazia, convivenza umana e pace tra i popoli.*

Il modello di «cittadinanza e di comunità democratica» indicato da Calogero definisce un progetto di convivenza²⁸³. Cardine di questo progetto, come è noto, è la norma che si origina dal cuore stesso dell'etica dell'altruismo, non per esercitare una funzione di chiusura e di difesa dall'altro, ma per promuovere la paritetica partecipazione democratica e l'esercizio universale dei diritti. È un ideale di cittadinanza, riflette Casadei, che rifiuta la «chiusura nel proprio ristretto ambito individuale» per la costruzione di «uno spazio pubblico e di una cittadinanza *condivisa*»²⁸⁴. In questo spazio pubblico di garanzia e promozione dei diritti, e, al tempo stesso, di prevenzione di una loro «collisione distruttiva»²⁸⁵ prende corpo il conflitto mite calogeriano.

L'agonismo etico è la via di composizione che Calogero indica tra una competizione, che si ponga fuori dalla relazione discorso/ascolto, e l'ideale di coesistenza.

Il filosofo pone in termini espliciti il problema, interrogandosi sulla coerenza dell'accostamento dei due termini nell'espressione «coesistenza nella competizione»²⁸⁶, in cui essi appaiono «tanto naturalmente connessi e concordi», da suggerire l'idea che «tra quei due modi di essere e di agire non sussista alcun elemento di incompatibilità». Le argomentazioni del filosofo sono tese, invece, ad evidenziare l'incoerenza della formula.

Innanzitutto perché, quando si parla di «competizioni utili al coesistere» ci si affretta subito a chiarire che siano «competizioni pacifiche, ossia subordinate a una certa regola di comportamento, la quale non solo garantisca la stessa esistenza dei coesistenti, ma altresì assicuri il rispetto di certi loro fondamentali ed uguali diritti»²⁸⁷. Insomma, appare subito che «il coesistere vale più del competere»²⁸⁸.

Analizzando, poi, i caratteri della relazione competizione/coesistenza sul terreno dell'economia, Calogero individua un'analogia tra competizione e guerra con un'unica differenza: la sostituzione «a quel tipo di guerra e di contrasto, per cui si gareggia

²⁷⁹ G. Calogero, *Pluralismo e agonismo*, in Id., *Quaderno laico*, Editori Laterza, Bari 1967, pp. 160-161.

²⁸⁰ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit. p. 166.

²⁸¹ G. Calogero, *Pluralismo e agonismo* cit., p. 161.

²⁸² T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit. pp. 166-167.

²⁸³ *Ivi*, p. 151.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 166.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 161.

²⁸⁶ La formula traduce l'espressione *competitive coexistence*, cfr. G. Calogero, *Competizione e coesistenza*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 429.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 430.

ammazzandosi, e la vita dell'uno è la morte dell'altro, [di] un diverso tipo di guerra e di contrasto per cui si gareggia senza ammazzarsi ma bensì subendo danni un po' meno gravi, come per esempio perdere una battaglia economica [...], o una manovra di borsa, e quindi dover dichiarare fallimento mentre il competitore arricchisce». Secondo Calogero, in questo modo, la guerra, come necessità di infliggere al competitore la sconfitta, si sposta su un terreno «un po' meno selvaggio», perché incruento. E tuttavia, afferma il filosofo, sta proprio qui la profonda «incoerenza dell'idea stessa di una competizione senza regole»: nel ritenere che «un battagliaire in cui non ci si ammazzi è comunque più civile di un battagliaire in cui ci si ammazzi». L'interrogativo di Calogero è se non sia da considerarsi, invece, più civile riconoscere al competitore «il diritto di non essere sconfitto».

L'agonismo etico è da Calogero affermato sul piano delle regole giuridiche di convivenza: «la civiltà [deve] procedere spuntando sempre più, con le sue costituzionali regole di convivenza, le armi con cui i più forti [pretendono] di vincere [sul terreno economico], dopo che [sono] state spuntate, con interventi di sceriffi e di parlamenti, quelle con le quali essi avevano preteso di vincere sul terreno bellico»²⁸⁹.

Quali allora i caratteri del soggetto sociale che concorre alla riprogettazione della convivenza? Come, con opportuna sintesi, afferma Casadei: «l'io aperto al dialogo», contrapponendo «la forza del discorso alla forza della violenza [...], afferma la superiorità della democrazia, perché essa sola esalta ciò che l'essere umano ha di peculiarmente suo: il discorso, la possibilità di parlare e di ascoltare, la capacità di costruire e argomentare norme (e di criticarle). L'io dialogico, relazionale, può farsi il costruttore di [...] una comunità plurale in cui eguaglianza e differenza possono intrecciarsi produttivamente in un quadro di giustizia». In questo, mette in luce Casadei, Calogero afferma «un modo di pensare il pluralismo [...] come richiesta di un'educazione dei cittadini al reciproco rispetto, al riconoscimento della necessità della comunicazione, del dialogo, del confronto, di una formazione alla libertà come spazio dell'incontro e della relazione»²⁹⁰.

Il disegno etico-politico-giuridico che, nella cornice delle relazioni dialogiche, struttura la cittadinanza democratica, è alla base della convivenza nella più vasta comunità internazionale. Il principio del dialogo, come spirito di tolleranza, spirito critico, laicismo, costruisce lo spazio etico-culturale entro cui va a calarsi ogni proposta relativa agli assetti sovranazionali.

Lo spirito di tolleranza, che afferma Calogero, nella sua forma più evoluta coincide col principio del dialogo, «non governa [...] solo l'eticità, ma anche tutta la razionalità e la spiritualità in generale»²⁹¹. Esso consente l'incontro con le ragioni degli altri, perché «ogni intelligenza e ragionevolezza e razionalità e criticità non si manifesta mai e soltanto nella fiducia del proprio logico argomentare né soltanto nella disposizione a capire il peso degli argomenti altrui», ma nello spirito del dialogo che rompe «l'isolazionismo» e la solitudine²⁹². Lo spirito di tolleranza, che si apre agli altri per rintracciare la presenza di un «comune motivo di verità in tutti i luoghi in cui esso si manifesta», porta a «scoprire un *consensus omnium*, “una verità universale”, una *philosophia perennis*, meritevole di questo nome assai più delle particolari filosofie che talora immodestamente se lo appropriano». È un'operazione alta, strettamente connessa alla comprensione tra i popoli. Scrive il filosofo: «Se coloro che si propongono il compito di favorire tutto ciò che può condurre le genti del mondo piuttosto a volersi comprendere che a volersi combattere promuovessero la ricerca di quanto, nelle diverse tradizioni culturali, è varia manifestazione di quella più autentica *philosophia perennis*, farebbero cosa utile, mettendo sotto gli occhi degli uomini la cosa

²⁸⁹ *Ivi*, p. 431.

²⁹⁰ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero* cit. p. 157.

²⁹¹ G. Calogero, *Spirito di tolleranza e spirito critico*, in *Id.*, *Filosofia del dialogo* cit., p. 116.

²⁹² *Ivi*, p. 119.

più importante che li unisce, e aiutandoli a comprendere la condizione più profonda della loro pace»²⁹³.

Allo stesso modo il filosofo ritiene che lo spirito del dialogo, come abitudine «a vivere in un ambiente di umanità più vasta» sia la più preziosa delle risorse su cui far leva per la costruzione di uno Stato federale europeo²⁹⁴. Individua nell'educazione cosmopolita dei giovani il cemento più forte per una nuova Europa che sappia bandire nazionalismi e spirito imperialista per diventare patria della cooperazione e del lavoro. Compito prioritario, secondo il filosofo, degli organismi sovranazionali che dovranno nascere (lo scritto, un'intervista rilasciata al *Cosmopolita*, è del dicembre 1944) - se vorranno davvero «favorire lo sviluppo di uno spirito di coesione internazionale» - è l'impegno educativo verso le giovani generazioni a rompere l'angustia delle rispettive barriere nazionali. I giovani del nostro Paese dovranno, afferma Calogero, «superare [il tradizionale] imbarazzo provinciale»: non c'è terreno più proficuo per il confronto e l'avvicinamento tra le culture che quello offerto da soggiorni di studio e lavoro, scambievoli, nei rispettivi paesi. Di più: solo un tipo di educazione, che tenda a portare i giovani fuori dall'esclusivo orizzonte nazionale, è in grado di «ridare il gusto dei valori etico-politici, nel senso più alto della parola»²⁹⁵.

Allo spirito del dialogo il filosofo affida l'esigenza profonda di «salvare insieme l'unità della civiltà e la pluralità delle culture»²⁹⁶ - posizione estremamente attuale nell'odierno confronto interculturale. La tesi, cui Calogero approda, è che il pluralismo delle culture può essere una risorsa e una ricchezza - e non, come spesso è accaduto in passato, fonte di intolleranza, di imposizione autoritaria, e finanche di soppressione dell'altro - solo se si comprende che «la "civiltà" è la volontà di coesistenza e di dialogo»²⁹⁷. In questo quadro etico di riferimento, Calogero va oltre la ricerca, che pur considera interessante, di quanto nelle culture vi è «in comune al di sotto di ogni differenza»²⁹⁸. In un simile itinerario, egli afferma, inevitabilmente si finirà per distruggere «tutto quanto è peculiare, originale, personale nelle diverse culture». Né, per superare una posizione «negatrice delle differenze storiche» tra le culture, Calogero abbraccia la tesi antiteca che «guarda con compiacenza le culture più differenti, come se non si trattasse che di ammirarle»: una posizione che le condannerebbe all'«irrelatività reciproca», alla mancanza assoluta di comunicazione²⁹⁹. Perché le idee, le filosofie, le religioni - vale a dire le culture - possano convivere «senza guerreggiare», è necessario, sottolinea Calogero, comprendere fino in fondo che ogni cultura è cosa diversa dalla civiltà, la quale, a sua volta, altro non è che «la regola della coesistenza». Il fondamento della regola della coesistenza è il dovere di comprendere gli altri nelle loro differenze e, di conseguenza, la sua regola va sempre al di là di ciò che noi già possediamo: al di là della nostra religione, della nostra fede, della nostra filosofia, della nostra ideologia. «Essa è infatti una legge che continuamente trascende, e continuamente oltrepassa, ogni contenuto possibile di ogni determinata cultura». Se questa è la natura della regola della coesistenza, «nessuna cultura è tenuta a sacrificare alcuna parte del suo contenuto ideologico», purché accetti di osservare la regola della coesistenza³⁰⁰.

Nei rapporti internazionali, come all'interno di ogni singola comunità, la regola della coesistenza potrà ricercare concretamente la pace, se ogni nazione «rinuncia alla propria

²⁹³ *Ivi*, p. 122.

²⁹⁴ G. Calogero, *Cittadinanza europea*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit. p. 131.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ G. Calogero, *Pluralità delle culture e coesistenza umana*, in Id., *Filosofia del dialogo* cit., p. 419.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 426.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 420.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 421.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 422-423.

sovranità anarchica e si disciplina in un ordine di comuni doveri e diritti». Calogero esprime la convinzione che il principio «dell'identità sostanziale della giustizia e della libertà, che serve come direttiva nella soluzione dei problemi interni, è altrettanto valido sul piano internazionale». Analogamente agli individui, le nazioni del mondo devono perseguire non più soltanto la «libertà d'indipendenza, che naturalmente diviene anche una libertà di conservazione», ma una «libertà equilibrata dalla giustizia»³⁰¹. È questo il principio che respinge, come si è già detto, assieme ad ogni forma di imperialismo, di nazionalismo e di razzismo, ogni idea di indipendenza della politica dall'etica³⁰².

Quale configurazione degli assetti internazionali potrà favorire una condizione di pace reale e durevole? Logica di solidarietà e forza del diritto sono alla base di un «orientamento federalistico», in cui si potranno superare tanto la presenza di un'«autorità egemonica», portatrice di una «pace senza libertà», quanto un «atomismo nazionalistico, che dia una libertà senza pace»³⁰³.

La connessione del principio di solidarietà con la forza del diritto è ciò che rende, agli occhi del filosofo, l'ONU un'organizzazione sovranazionale in grado di imporre la sua disciplina contro ogni risorgente e particolaristico principio di sovranità. Egli scrive: «L'esercizio della propria forza consolida infatti la coesione e la vitalità e l'autorità dell'ONU, nonostante ogni superstite riluttanza dei suoi membri a rinunciare alla loro sovranità nazionale». Il filosofo ammette che si possa rivendicare il principio di sovranità nazionale in relazione alla salvaguardia della propria libertà di fronte ad eventuali invasori. Osserva, però, che: «più si constaterà che questa difesa può essere garantita da forze comuni, e più rapidamente decadrà anche l'ormai arcaica pretesa, di durare come nazioni *superiorem non recognoscentes*, cioè anarchicamente sovrane»³⁰⁴.

³⁰¹ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., p. 87. Il medesimo concetto, cioè che la libertà disciplinata dalla giustizia «è il principio della pacifica ed armonica convivenza delle individualità nazionali», viene espresso anche all'art. 11 del *Primo manifesto del liberalsocialismo*, in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit., p. 217.

³⁰² *Ivi*, pp. 217-218. Il rifiuto di ogni forma di nazionalismo, di spirito imperialistico, di politica di potenza è affermato da Calogero come presupposto necessario di ogni politica di solidarietà internazionale anche in *Cittadinanza europea* cit., pp. 127-132. Il filosofo, anzi, vi afferma che l'Italia può portare il suo contributo al radicamento dello spirito europeista, proprio perché, stremata dalle avventure del fascismo e dalla sconfitta militare, ha perduto «ormai definitivamente ogni velleità di una politica di potenza» e può «farsi banditrice del nuovo spirito di comunità internazionale». Cfr. pp. 128-129.

³⁰³ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., p. 87.

³⁰⁴ G. Calogero, *L'era dell'ONU*, in *Id., Quaderno laico* cit., p. 200.

4. Aldo Capitini e la «religione aperta»: un «nuovo uomo» per una «realtà liberata».

4.1 *La realtà di tutti: dal “tu sei” alla compresenza verso la tramutazione*

Il messaggio di pace di Aldo Capitini è tutt'uno con la sua aspirazione alla costruzione del “nuovo uomo”. In questo senso la sua proposta di pace costituisce il cuore del suo pensiero e della sua visione del mondo.

Quali i caratteri dell'ideale di pace verso cui tende Capitini?

Nella riflessione sul complesso pensiero capitiniano, Bobbio ritiene perfino dubbio che si possa «propriamente» parlare di pacifismo, aggiungendo che il termine, rispetto al quale lo stesso filosofo perugino esprime una posizione critica³⁰⁵, non appartiene al suo lessico. L'ulteriore approfondimento del tema, nella prospettiva della nonviolenza, conduce Bobbio ad affermare che in Capitini «il fine della nonviolenza non è la pace, sia pure la pace universale [...], ma la “liberazione” (e la pace se mai come conseguenza)». Di più: interpretando in profondità la tensione capitiniana alla pace, Bobbio ritiene che la risposta che l'intellettuale umbro contrapporrebbe alla massima del politico realista, “Se vuoi la pace, prepara la guerra”, potrebbe essere non «quella del pacifista: “Se vuoi la pace, prepara la pace”, bensì: “Se vuoi la pace, prepara la liberazione”»³⁰⁶. In questa ricostruzione, che identifica pace e liberazione, Bobbio si richiama alla massima capitiniana, così come appare in *Il problema religioso attuale*, del 1948, dove il metodo nonviolento è indicato quale via per la costruzione del processo di pace e, al tempo stesso, di liberazione. In controtendenza, infatti, al motto realista allora imperante nel quadro dei rapporti internazionali -il 1948 è l'anno di inizio della guerra fredda-, Capitini lancia l'invito: «se vuoi la liberazione, se vuoi la pace, attua la nonviolenza»³⁰⁷.

Che cosa Capitini intende per liberazione? Da quali vincoli essa scioglie ogni uomo? per quale itinerario e verso quale meta? Quali i caratteri dell' “nuovo uomo” per il cammino di liberazione? Quale, infine, la leva per mettere in moto il processo che conduce ad una “realtà liberata”? Le precedenti considerazioni di Bobbio, come si vede, spostano la riflessione verso questo complesso di temi, vera trama connettiva del pensiero di Capitini.

La riflessione di Aldo Capitini ha il suo momento originario nel netto «rifiuto della realtà così com'è»³⁰⁸; nello scritto *Religione aperta*, infatti, afferma: «Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto»³⁰⁹. Bobbio individua la ragione di «questo atteggiamento di rifiuto [nel] guardare alle cose del mondo dal punto di vista di coloro che soffrono»³¹⁰. Né Capitini si rassegna ad accettare «i modi attuali di realizzarsi della vita e del mondo come se fossero assoluti e gli unici possibili». «Chi ha detto [egli si chiede], che ci debba essere sempre il peccato, il dolore, [...] la prostituzione, il furto, l'odio? la vittoria

³⁰⁵ E' lo stesso Capitini in *Il problema religioso attuale*, del 1948, che, nella parte interamente dedicata alla nonviolenza tra le quattro di cui il libro si compone, chiarisce l'equivoco di intendere la nonviolenza come pacifismo. A tal punto il termine, secondo il filosofo, designa un'etica e una prassi da superare, che mai definisce la sua azione o se stesso come pacifista. Cfr. A. Capitini, *Il problema religioso attuale*, Guanda, Parma 1948, p. 61.

³⁰⁶ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 291. *Maestri e compagni*, al pari dell'altro scritto di Bobbio, *Italia civile* (Lacaita 1964), ricostruisce l'opera e il pensiero delle grandi figure dell'ambiente laico, democratico e progressista (lo stesso della formazione del filosofo torinese) dell'Italia tra prima e seconda metà del XX secolo. Analogamente ai saggi su Piero Calamandrei, Eugenio Colomi, Leone Ginzburg, Antonio Giuriolo, Rodolfo Mondolfo, Augusto Monti e Gaetano Salvemini, quello su Aldo Capitini -cui Bobbio ha dedicato un altro saggio costituito dall'*Introduzione a Il potere di tutti* (La Nuova Italia 1969)- ripercorre l'originalità e la complessità del pensiero dell'intellettuale umbro nel panorama culturale italiano.

³⁰⁷ A. Capitini, *Il problema religioso attuale* cit., p. 57.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 271.

³⁰⁹ A. Capitini, *Religione aperta*, Guanda, Modena 1955, p. 4.

³¹⁰ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 271.

della potenza, lo sfruttamento sociale, l'inaccettabile decoratività dei potenti assoluti?». Siamo forse costretti ad «accettare che la realtà, la società, l'umanità, continui e ripeta sempre se stessa nei suoi modi fisici, politici, sociali, biologici?». Capitini ritiene che non si debba accettare per «per inerzia e viltà» la «realtà come ci si presenta»: bisogna osare «di avere “speranza”, di protestare, di vegliare per l'insonnia del rifiutare il mondo»³¹¹.

Come avviare la liberazione di ogni uomo dalla gabbia di una realtà dolorosa?

Bobbio evidenzia che «il carattere peculiare dell'opera capitiniana risiede nell'unione, meglio nella fusione, di religione e politica. Da un lato la sua politicità è sempre animata da un afflato religioso [...]. D'altro lato, la sua religiosità non è mai tanto staccata dai problemi della convivenza civile da non attraversare continuamente il dominio riservato ai politici»³¹². Se, come lo stesso filosofo del diritto afferma, nell'opera di Capitini centrale è «la vita pratica, l'attenzione posta alla reale, vissuta, sofferta insufficienza dell'uomo»³¹³, si comprende come la tensione verso la liberazione non possa svolgersi se non nel nesso inscindibile di una politicità profondamente religiosa e di una religiosità autenticamente attraversata dai problemi della vita civile.

Fin dalla sua prima opera - *Elementi di un'esperienza religiosa* - la religiosità capitiniana è inestricabilmente connessa alla concretezza della vita, e in mezzo ai limiti stessi del male, Dio si presenta a ciascuno. Per Capitini, infatti, «il dolore, il rimorso, il pensiero della morte» sono la via per «intravedere il bene e cominciarlo a vivere». Quanto più intensamente si avverte la realtà del male, la presenza della difficoltà, tanto più ci si avvicina alla propria finitezza. L'avvio della liberazione è, tuttavia, possibile solo se si prende coscienza del dolore della vita e della finitezza dell'uomo. Egli scrive: «per liberare la finitezza bisogna esserle vicini; per guarire il male, bisogna studiarlo, curarlo, quasi direi amarlo, non come male, ma per il bene che nello studiare ed amare il male, comincia a muoversi, a confortare, a svolgersi sopra il male». In mezzo ai limiti del male e nella consapevolezza della finitezza dell'uomo si sperimenta quella «presenza reale, concreta» che è Dio³¹⁴.

Tra gli errori e le occasioni dolorose, l'invocazione di «poter vedere tutto alla presenza di Dio» è già «un rasserenamento»: schiude «nell'umiliazione una certa gratitudine per una presenza di bene». Nasce così la preghiera, un «insieme di umiltà e di amore [...] con cui viene messa a fuoco, fissata nei suoi elementi, la posizione religiosa». «Nella preghiera ci riportiamo da un momento tragico alla coscienza della presenza di Dio». È Dio, scrive Capitini che dà «l'ispirazione della preghiera», così come dalla presenza di Dio si origina «la possibilità di vedere l'errore». È Dio che, ispirando la vita religiosa, dando la forza della verità, indirizzando «ad ogni amore del meglio», «conduce infinitamente all'azione»³¹⁵. Nel cuore dell'essenza religiosa, nell'«intimità e vicinanza» di «Dio che si dà»³¹⁶, il credente «persuaso» si apre alla trasformazione profonda di una realtà «provvisoria, insufficiente», una realtà dove prevalgono «la forza, la potenza, la prepotenza» e che «non merita di durare»³¹⁷. Nella supplica a Dio, chiarisce Capitini, non devo «restare nella preghiera [che] sarebbe un errore religioso», non devo «perdermi in lui». La vicinanza di Dio deve essere, invece, «l'effettiva direttrice di ogni mia azione anche modesta, superatrice della mia finitezza che tende a chiudersi». L'incontro con Dio, lungi dall'essere momento di abbandono e quasi «il gusto di soffermarmi sulla mia

³¹¹ A. Capitini, *Apertura ad una realtà liberata*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 73.

³¹² N. Bobbio, *Religione e politica* in *Aldo Capitini* cit., p. 268.

³¹³ *Ivi*, p. 265.

³¹⁴ A. Capitini, *Religione*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 37.

³¹⁵ A. Capitini, *La Preghiera*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., pp. 41-42.

³¹⁶ A. Capitini, *Religione* cit., p. 38.

³¹⁷ A. Capitini, *La mia persuasione religiosa*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 68.

individualità»³¹⁸, è apertura all'azione. Si delinea, insomma, la fisionomia del "persuasivo", termine che nel linguaggio capitiniano corrisponde a quello di credente con in più la persuasione: se così si può dire, è il credente persuasivo. A differenza del credente - come avverte Bobbio - il persuasivo «è prima di tutto un uomo in cui l'impegno pratico prevale sull'impegno contemplativo»: egli «è tutto teso nell'azione». Fin dal suo nucleo originario, la religione in Capitini è « "prassi" [...] che trasforma, o tramuta il mondo»³¹⁹.

Il tema della finitezza, infatti, è profondamente intrecciato a quello della tensione, dello slancio verso l'altro, che Bobbio definisce «categoria essenziale» del pensiero capitiniano. La finitezza «non è un limite invalicabile», ma «condizione per cui non possiamo fare a meno degli altri»; è «una situazione aperta», il punto di partenza dell'apertura infinita verso gli altri³²⁰. È ciò che Capitini definisce l'«atto religioso [...] incancellabile, che non ha bisogno di puntelli né di chiudere gli occhi a tutto il resto della vita, non è un mito nel senso immaginoso, è realtà: è l'uomo (io o gli altri) col suo dramma». Atto religioso è l'attenzione di chi esce dalla finitezza e si rivolge all'altro, all'«individuo [...] nel momento del suo dramma»; l'atto religioso è in questo riconoscimento di «destino comune»: «mi avvicino assolutamente a quell'individuo, al suo dramma, al suo dolore, sono presenza a lui. Entro l'azione vedo la persona, quell'anima venuta alla luce a combattere, e le dico, guardando il suo dramma: *tu sei*»³²¹.

L'atto di apertura all'altro è, al tempo stesso, via alla tramutazione verso una realtà liberata da ciò che limita. Religione aperta, infatti, è per Capitini «un'apertura appassionata ad una realtà liberata dal male, dai limiti del peccato, del dolore, della morte»³²². Nella visione capitiniana è la tramutazione religiosa che trasforma la realtà. Ripercorrendone il pensiero, Bobbio chiarisce che «ogni mutamento soltanto politico o sociale lascia in realtà le cose come sono, rimescola, non trasforma»³²³: non si può pretendere di «tramutare il vecchio con il vecchio, mutare la legge con la legge, la violenza con la violenza, il potere con il potere, l'economia con l'economia, la politica con la politica»³²⁴. La religione tramuta perché, non accettando la realtà, vi aggiunge qualche cosa che non le appartiene e anzi anticipa una realtà nuova. Bobbio precisa che «il tema della tramutazione è strettamente connesso a quello dell'*aggiunta*»³²⁵. Essa è un "di più" che tramuta: «La religione [scrive Capitini] è farsi vicino infinitamente ai drammi delle persone, interiorizzare. Essa è spontanea aggiunta, è un darsi dal di dentro e perciò libero incremento e pura offerta, non sostituzione violenta che io voglia fare all'infinita capacità di decidere delle coscienze»³²⁶. Nell'ulteriore approfondimento dell'idea capitiniana di religione come libera aggiunta, Bobbio evidenzia che «senza "il di più" che l'atteggiamento religioso apporta alla lotta contro il mondo, il mondo è destinato a restare quello che è sempre stato»³²⁷.

Non è possibile comprendere la complessa visione religiosa di Capitini, senza sottolineare la reciproca coesistenzialità che sussiste tra apertura religiosa, tramutazione e aggiunta religiosa nel cammino che conduce ad una realtà liberata. Fondamentale è l'atto della produzione dei valori, attraverso cui si tramuta la realtà così com'è e al tempo stesso si anticipa la realtà liberata. Come avviene la produzione dei valori? L'individuo produce e

³¹⁸ A. Capitini, *La Preghiera* cit., p. 42.

³¹⁹ N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni* cit., p. 253

³²⁰ *Ivi*, pp. 243-244.

³²¹ A. Capitini, *Al centro dell'agire sono persone*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 51.

³²² A. Capitini, *Religione aperta* cit., p. 11.

³²³ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 272.

³²⁴ A. Capitini, *Politica e tramutazione*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., 342.

³²⁵ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 272.

³²⁶ A. Capitini, *La religione come libera aggiunta*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 52.

³²⁷ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 272.

conosce i valori nell'atto di apertura e attraverso "il di più" che aggiunge all'altro e a se stesso. Capitini scrive: «Mi apro alla realizzazione dei valori, cioè ho la coscienza di vivere ed operare al servizio dell'attuazione dei valori spirituali del Vero e del Bello, dell'Onestà e della Bontà». Aggiunge: la religione aperta «è aperta alla realtà liberata»³²⁸ e ogni atto produttore di valori, che è un atto di liberazione, ne agevola l'avvento. Ponendo l'accento sul carattere universalistico della religione rispetto all'etica, Bobbio sottolinea come la realizzazione dei valori sia per l'etica «un fatto individuale», per la religione, invece, «un fatto collettivo o [...] corale»: infatti «la liberazione avverrà soltanto quando *tutti* parteciperanno alla realizzazione dei valori»³²⁹.

L'apertura verso gli altri, origine dell'atto religioso di liberazione, consiste nel dire il tu; «un tu posto senza condizioni»; un tu che viene «da un intimo, con assoluta iniziativa, come libera offerta». È «il divino tu»³³⁰ rivolto a tutti gli esseri, uomini e non uomini, vivi e morti: in questa comunione con tutti vive Dio. Capitini scrive: «il mio incarnarmi nel tu è una sintesi di divino e umano. *Migliorando il tu, vivo più Dio*»³³¹. Il Dio della religione aperta è - come Bobbio lo definisce - «il nuovo Dio». In contrapposizione al vecchio Dio della religione tradizionale - l'Uno senza i tutti - e in contrapposizione al Dio delle filosofie immanentistiche - l'Uno tutto -, il nuovo Dio è quello che Capitini definisce "l'Uno-tutti"³³². Il Dio che opera nella storia con gli uomini e negli uomini non compare certo per la prima volta con Capitini: l'Uno in tutti, l'Uno-tutti è già nelle filosofie immanentistiche che, nel pensiero occidentale, hanno proposto un Dio al modo che Bobbio indica per il filosofo umbro. Con l'attribuzione all'Uno-tutti capitiniano del carattere della novità Bobbio vuole piuttosto spostare l'attenzione su un tratto precipuo del Dio capitiniano: in quanto amore, Dio è unità, unione di tutti, Uno-tutti, nel processo corale di liberazione. Capitini scrive: L'Uno-tutti è il Dio «che sta al punto d'incontro intimo dell'eterna presenza di tutti e dell'infinita creazione del valore»³³³. Il Dio di Capitini, commenta Bobbio, è «l'insieme di tutti i soggetti tesi nella creazione di valori. Dio non da contemplare, ma da vivere, da fare insieme. Dio non lontano ma vicino, non esterno ma intimo. [...]. Dio [...] come totalità delle persone, dei soggetti, dei "tu", dunque Dio amore»³³⁴.

Attraverso l'amore - è ancora Bobbio che chiarisce il pensiero di Capitini - avviene la partecipazione di tutti alla produzione dei valori: i valori diventano una creazione collettiva o comunitaria, anche di coloro che sono morti, anche di coloro che, abbandonati a se stessi, sarebbero stati inerti o addirittura recalcitranti³³⁵. Bobbio sottolinea che Capitini usa spesso l'espressione "unità amore" per far capire che l'amore è il veicolo dell'unità: «Questa unità amore è la forma attuale dell'adorazione per le persone concrete, dinanzi a noi, lontane, morte, ma sempre concrete»³³⁶. E ancora: «Questa unità è possibile egualmente coi vicini, coi lontani e coi morti, vivendo le singole individualità concrete, non uccidendole nemmeno col pensiero, adorandole, amandole senza limiti»³³⁷.

È una religione massimamente inclusiva quella di Capitini: apertura, tramutazione, libera aggiunta, unità amore trovano la loro più compiuta espressione nella dimensione della compresenza religiosa, tanto che Bobbio può affermare che «la religione di Capitini è

³²⁸ A. Capitini, *Essere un individuo non basta*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 86.

³²⁹ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 273.

³³⁰ A. Capitini, *Il divino tu*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 54.

³³¹ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit., p. 59.

³³² N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 273.

³³³ A. Capitini, *La realtà di tutti*, Arti grafiche Tornar, Pisa 1948, p. 98.

³³⁴ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., pp. 273-274.

³³⁵ A. Capitini, *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 45.

³³⁶ A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa* cit., p.30.

³³⁷ *Ivi*, p. 52.

la religione della compresenza»³³⁸. La compresenza, cioè la partecipazione di tutti alla creazione dei valori, attiva la tramutazione di quella realtà verso la “realtà liberata”. Nessuno è escluso dall’itinerario di liberazione: nella compresenza tutti operano la tramutazione³³⁹. La compresenza unisce i vivi e i morti; essa è di tutti, in quanto ognuno vi ha la sua parte. La legge della compresenza è lo sviluppo del meglio, l’accrescersi del valore in un continuo incremento. Agendo sulla realtà così com’è, sulla realtà della natura, della vitalità e della potenza, la compresenza apporta trasformazioni totali. Dalla compresenza il singolo trae aiuti decisivi, perché essa offre sempre un’aggiunta, che è dinamica: fa languire il male, aggiungendo il bene³⁴⁰.

La visione capitiniana di religione aperta si precisa ulteriormente. In quanto liberazione di tutti, essa è salvezza di tutti e fa discendere la speranza di redenzione e di salvezza dal cielo alla terra. L’esigenza salvifica non è rinviata alla trascendenza, «non è attesa della liberazione dal di fuori o dall’alto, bensì liberazione in atto attraverso l’apertura infinita a tutti, morti e viventi, cose e persone». Bobbio osserva che il pensiero religioso di Capitini potrebbe essere riassunto nella formula: «l’escatologia qui e ora»³⁴¹. Il processo di liberazione non solo coincide con la tramutazione della realtà, ma avviene solo nell’unità amore del Tu-tutti. Capitini scrive: «Libera aggiunta religiosa è muovere da un’unità e un destino comune, non dicendo: io mi salverò e tu no, io sono santo e tu no; io sono ispirato, predestinato alla salvezza, pieno di verità, strumento di Dio, investito di una missione privilegiata, e tu no; ma dicendo noi siamo un’unità e un destino comune, e se tu non te ne avvedi, e non ti comporti di conseguenza, io mi comporterò, invece, conseguentemente all’unità in cui credo, e aggiungerò [...] il mio sentire e agire in tal modo. Io do il mio contributo alla tua consapevolezza di una liberazione che, secondo me, comprende tutti»³⁴².

Risulta chiaramente delineata la trama di una concezione religiosa che indica un unico cammino di liberazione e pace. Per Capitini «la religione porta con sé» un «problema», una ambivalenza: «Essa [egli si chiede] divide o unisce? è guerra o è pace?». «È l’una e l’altra cosa»: in quanto si pone «in contrasto col mondo», mirando al «superamento dei limiti di una realtà insufficiente, [essa] è separazione, è lotta, è guerra»; in quanto essa «parla di Dio, o di una realtà liberata, indica un’unità più profonda, la possibilità di una vera pace». Nella religione, insomma, convive questo «duplice e vivificante aspetto», suo autentico tratto costitutivo, in mancanza del quale, la religione perde il suo significato e la sua funzione. Allo stesso modo la religione disattende il suo compito quando smarrisce «l’atteggiamento fondamentale religioso [che] deve essere di libera aggiunta». Scrive Capitini: «Tutte le volte che essa si fa pretesa unica e autoritaria, sottomette l’unità di tutti a sé stessa, obbliga tutti a passare per se stessa, e perciò divide, è guerra e non pace e capovolge la sua sana impostazione; invece di porre la pace con le persone e la guerra con le chiusure del mondo, fa la pace col mondo [...] e conduce guerra alle persone», contribuendo a sofferenze e ingiustizie³⁴³.

Numerosi sono gli scritti e le considerazioni che Capitini dedica al processo di autentica involuzione che il messaggio religioso ha conosciuto nel corso dei secoli, mettendo in luce come la religione abbia progressivamente smarrito il suo carattere

³³⁸ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 274.

³³⁹ A. Capitini, *La connessione dell’individuo con la compresenza; La beatitudine della compresenza*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 91 e p. 94.

³⁴⁰ A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 71-73.

³⁴¹ N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini* cit., p. 247.

³⁴² A. Capitini, *La religione come libera aggiunta* (da *Religione aperta* cit.), in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 79.

³⁴³ *Ibidem*.

originario. Dove risiede per Capitini «la crisi delle religioni tradizionali»³⁴⁴? Perché esse tradiscono la loro funzione? E ancora: come si è originato il loro processo degenerativo?

Molteplici sono le motivazioni rintracciate dall'autore per spiegare la degenerazione avvenuta: oltre il carattere leggendario e, più generalmente, di inesattezza storica, all'insostenibilità sul piano logico-razionale di «principi» e «dogmi» e alla crescente consapevolezza che «il culto e i sacramenti [...] non costituiscono l'essenza della religione», Capitini insiste, in particolar modo, su due aspetti: il fenomeno di generale istituzionalizzazione delle religioni tradizionali e la sempre più stretta correlazione con il potere temporale. Questo sviluppo storico, che è alla base del «carattere prevalentemente conservatore» delle religioni tradizionali, ha determinato la perdita della loro «essenza più profonda»: lo spirito di «amore infinito» verso il prossimo³⁴⁵.

Sono questi i caratteri che spiegano la polemica di Capitini nei confronti dell'istituzione della Chiesa cattolica, che ha esercitato per secoli, in Italia, «il quasi totale monopolio» dell'educazione religiosa. Relativamente al carattere conservatore assunto dalla religione cattolica, la critica nei confronti di quest'ultima, è tutt'uno con l'idea di riforma religiosa capitiniana. Così il «Centro», che in Capitini esprime il nucleo primario della teoria e della prassi religiosa, si contrappone alla struttura gerarchica, autoritaria, chiusa dell'istituzione, unica depositaria della verità religiosa: ai caratteri del centro, «aperto e illimitato in ogni direzione», i cui orizzonti non hanno confini né preclusioni, l'istituzione religiosa oppone la chiusura alla novità, e la cristallizzazione della verità in dogmi e principi indiscutibili. Se il centro «non consente “rivelatori speciali” o detentori di assoluta verità, ma costruttori, operatori di vita religiosa tutti di eguale dignità anche se con mansioni e ruoli diversi», l'istituzione sacerdotale, che «privilegia l'aspetto teoretico delle verità religiose su quello ben più impegnativo della prassi che verifica la persuasione interiore», discrimina tra credenti e non credenti gli uomini che accettano o rifiutano la verità dall'alto³⁴⁶. L'istituzione sacerdotale, aspetto non secondario della polemica capitiniana contro le chiusure gerarchiche della Chiesa cattolica, tradisce l'annuncio profetico dell'Evangelo: lo spirito profetico si incentra, infatti, nella tensione religiosa «verso la liberazione dai limiti che impediscono la pienezza del valore [e] contrappone, o aggiunge, un energico e drammatico dualismo tra realtà autentica e realtà immediata, tra eterno e contingente»³⁴⁷; i sacerdoti, che, invece, «difendono un'istituzione tradizionale, un ordine e oggetti che dicono sacri», si appoggiano all'istituzione, difendono «la

³⁴⁴ Con l'espressione «religioni tradizionali» Capitini fa riferimento a quelle religioni storiche che, per i caratteri di sopra evidenziati, hanno smarrito la loro essenza più profonda e «si sono rese esteriori alle anime più umili, alle ispirazioni religiose più intime e più disadorne, che erano state proprio quelle che avevano suscitato le religioni e spinto anche al martirio dinanzi ai potenti e ai reazionari». Cfr. *La crisi delle religioni tradizionali*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 35. Se in alcuni scritti (*Educazione aperta* 2, Firenze, La Nuova Italia, 1968) la sua attenzione si sofferma sulle confessioni cristiane successive alla Riforma protestante, con continuità l'analisi del filosofo si concentra sulla religione cattolica romana, nei cui confronti la sua serrata critica si esprime non solo sul piano teorico, dottrinario e istituzionale, ma anche sul piano storico per le compromissioni col potere temporale e per l'appoggio dato al fascismo. Relativamente alle confessioni protestanti -pur evidenziando «i rigori ed errori delle varie forze della Riforma nei secoli passati», pari, in taluni casi, come osserva Giacomo Zanga, a quelli della Chiesa cattolica- riconosce tuttavia che il principio del libero esame e del sacerdozio universale segnano una svolta fondamentale verso il superamento di un istituzionalismo rigido ed esteriore. E' convinto, infatti, che in termini dottrinari la Riforma abbia operato un riavvicinamento allo spirito profetico del Vangelo, abolendo ogni gerarchia istituzionale frapposta fra il fedele e la verità. E', tuttavia, nei confronti della chiesa romana (cui pure Capitini riconosce -rispetto alle chiese protestanti- il merito di porre la salvezza dell'uomo nelle buone opere) che si concentra la critica rivolta alle religioni tradizionali: ai limiti che il filosofo individua, si aggiungono il monopolio religioso e l'egemonia culturale esercitati per secoli in Italia dall'istituzione della chiesa cattolica. Cfr. G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit. pp. 97-100.

³⁴⁵ A. Capitini, *La crisi delle religioni tradizionali*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., pp. 35-36.

³⁴⁶ L. Schippa, *Premessa a Il pensiero religioso* cit., pp. 23-24.

Luisa Schippa, attiva nel gruppo capitiniano dei COR (Centri di Orientamento Religioso) e successivamente presidente della Fondazione Aldo Capitini di Perugia, è curatrice di numerose opere del filosofo. In particolare: per l'edizione de *Il potere di tutti* del 1969 ha selezionato le *Lettere di religione* e redatto la *Nota* introduttiva al saggio *Omnicrazia*; per l'edizione de *Il messaggio di Aldo Capitini* del 1977 ha lavorato all'antologia degli scritti religiosi. Si deve, inoltre, a Luisa Schippa una raccolta dei principali *Scritti sulla nonviolenza* (Protagon, Perugia 1998), dell'intellettuale umbro.

³⁴⁷ A. Capitini, *L'atto di educare* cit., pp. 8-9.

conservazione» ed educano «al conformismo»³⁴⁸. Per la religione, intesa come prassi, la forza della verità è, invece, nella dedizione, nell'impegno del persuaso per attuarla. Finché la verità resta estranea all'agire quotidiano, essa è pur sempre una nozione, magari di altissimo valore, ma insufficiente: l'essenza della religione esige, per Capitini, libertà e iniziativa assoluta. La religione è «iniziativa assoluta che richiede persuasione, slancio, cercare, portarsi vicini, attivare, e sempre religiosamente»: nessuno può determinare «la forma, l'essenza del mio atto religioso, [...] che è deciso e formato dall'intimo della mia coscienza persuasa». Questa, prosegue il filosofo «è, in fondo, anche una dimostrazione della libertà del mio atto religioso, che previene assolutamente tutto il resto». Emerge con sempre maggiore chiarezza il carattere creativo del fare religioso, che coniuga persuasione intima e prassi: «chi ha in sé l'iniziativa assoluta è libero [...] e solo così rinnova il mondo, per amore»³⁴⁹. La libertà religiosa, la capacità di collaborare, nell'unità-amore, alla costruzione della verità è la contrapposizione più chiara all'autoritarismo e al conformismo delle gerarchie ecclesiastiche.

L'esigenza di profonda religiosità determina l'allontanamento di Capitini dalla Chiesa romana, da cui si distacca definitivamente durante il fascismo, per le sue compromissioni col regime, che nel 1929 presero consistenza giuridico-politica coi Patti Lateranensi, oltre che per la rinuncia ad un magistero spirituale che contrastasse la violenza di un regime dispotico. Egli scrive: «davanti al fatto che l'istituzione religiosa tradizionale nessuno aiuto dava a contrastare ad un regime che era sbagliato dai punti di vista della libertà, della socialità, dell'educazione, mi trovai costretto a risalire direttamente ai maestri di vita religiosa [...]: Gesù Cristo, Buddha, San Francesco, Mazzini, Gandhi». Elabora, allora, i cardini della nuova religiosità: «di fede in Dio, nella nonviolenza, nella nonmenzogna, nella noncollaborazione con ciò che crediamo un male e rivalutazione affettuosa per i sofferenti, i minimi, gli ultimi»³⁵⁰.

È in Gandhi, tra gli altri, che Capitini trova risposta alle esigenze più profonde della religiosità che viene elaborando. Bobbio ritiene che l'avvicinamento a Gandhi possa essere stato determinato dalla profonda convinzione «dell'indissolubile nesso tra religiosità e socialità, tra rinnovamento religioso e riforma sociale, tra lotta religiosa e lotta per la libertà. In Gandhi egli finì per vedere il campione di una religione che lotta non soltanto per redimere gli individui ma anche per mutare la società»³⁵¹. È quanto afferma lo stesso Capitini: «La religione è semplicemente un insieme di pensiero e di azione, di principi e di atti [...] allo scopo di preparare e formare in noi l'apertura religiosa. Ma ciò che conta non è di avere sempre la religione, ma che venga una realtà liberata che comprenda tutti»³⁵².

La fisionomia del «nuovo uomo»³⁵³ è, a questo punto, evidente: nell'itinerario verso la liberazione, che comincia qui e ora - attraverso la tramutazione nella compresenza - è l'azione, la prassi che ne definisce l'identità. Egli si pone come centro attivo, cooperante con tutti dal basso, fuori da ogni irrigidimento istituzionale così delle chiese come degli stati. È centro di responsabilità, nella compresenza, sia nel cammino di liberazione verso la «realtà di tutti», che in quello teso ad una «nuova socialità».

³⁴⁸ A. Capitini, *Tesi della liberazione sociale e religiosa*, Lettera di religione n. 19 del 20 giugno 1953, in Id., *Il potere di tutti* cit., pp. 261-262.

³⁴⁹ A. Capitini, *La forza della verità, l'iniziativa religiosa*, in (a cura di) G. Cacioppo, *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 46.

³⁵⁰ A. Capitini, *La mia persuasione religiosa*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., pp. 67-68.

³⁵¹ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., pp. 289-290.

³⁵² A. Capitini, *La mia persuasione religiosa*, in *Il messaggio di Aldo Capitini* cit., p. 69.

³⁵³ L'espressione capitiniana «nuovo uomo», ma anche «uomo nuovo» e «uomo rinnovato», in riferimento al cammino di liberazione verso la «realtà liberata», ricorre in varie opere, tra le altre in: *Il Potere di tutti* cit., p. 66 e p. 85; *Le tecniche della nonviolenza* cit., p. 32.

4.2 Dalla realtà di tutti al “potere di tutti”: l’«omnicrazia» come modello di società cui tendere, ideale morale di trasformazione dell’uomo e, a un tempo, della realtà.

Pietro Polito, riflettendo sulla valenza del concetto di omnicrazia, compie un’indagine: dal momento che questo tema, nella riflessione di Capitini, «diventa dominante» negli anni Sessanta, ne ricerca le tracce fin dalle prime opere. In un passo di *Nuova socialità e riforma religiosa*, riportato dallo studioso, il termine appare «inserito in un contesto religioso e sociale»³⁵⁴. Capitini discutendo, infatti, sull’«amore» e la «realtà di tutti», quali strumenti di liberazione della rivoluzione religiosa, indica «due forme di lavoro» al fine di «tramutare l’uomo e la sua sostanza»³⁵⁵. Accanto ad una forma di lavoro, consistente nel «celebrare religiosamente da sé o in gruppo, in appositi momenti di raccoglimento o di riunione, questo capovolgimento», l’altra consiste nell’ «operare per azioni politico-sociali di decentramento omnicratico del potere»³⁵⁶.

Nella riflessione capitiniana sulla costruzione di una “società de-istituzionalizzata” in vista del potere di tutti è, ancora una volta, evidente il nesso inscindibile tra piano filosofico, religioso e politico.

Nel merito, come afferma Bobbio, sono il potere dall’alto e l’irrigidimento istituzionale che orientano il pensiero capitiniano all’«oltrepassamento» delle religioni tradizionali e, al tempo stesso, della politica. Scrive il filosofo torinese: «La polemica contro la chiesa e contro lo stato procedono di pari passo: anzi nascono ad un tempo. [...] l’occasione per il distacco definitivo dal cattolicesimo fu la Conciliazione, ovvero la combutta del Vaticano con il regime. [...] la condanna dello stato è strettamente connessa alla reazione contro l’idolatria dello stato propria del fascismo»³⁵⁷. La condanna dello stato, nata come reazione allo stato fascista, diventa in Capitini battaglia contro ogni forma statale che, accentrando funzioni, poteri e decisioni, nega ogni autentica partecipazione attraverso il potere dal basso. Fin dalla prima opera - *Elementi di un’esperienza religiosa* - fa notare Bobbio, Capitini ravvisa il «vizio intrinseco allo stato, quale che sia il regime [...] nella tendenza inevitabile dell’istituzione all’irrigidimento burocratico». Di qui si origina il tema del futuro potere dal basso³⁵⁸: «Quanto più gli organi burocratici si irrigidiscono, tanto più debbono rimediare i singoli cittadini, studiando tutti i problemi, parlando, ascoltando le minoranze, interiorizzandole come stimolo e come contributo, non eliminandole»³⁵⁹.

C’è una ragione profonda per cui la critica frontale all’istituzione sovrappone il piano della chiesa e quello dello stato e per cui i due livelli, spesso, confluiscono l’uno nell’altro.

³⁵⁴ P. Polito, *L’eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 124-125.

Pietro Polito, assistente e collaboratore di Norberto Bobbio negli ultimi anni dell’attività del filosofo, coordina, in qualità di responsabile, l’archivio *Norberto Bobbio*, presso il Centro studi Piero Gobetti di Torino. Lo studioso è collaboratore delle riviste «Teoria Politica», «Mezzo secolo», «Nuova Antologia». Polito ha concentrato l’interesse di studio, oltre che sull’opera di Bobbio e di Gobetti, su alcune figure del pensiero nonviolento in Italia. Di Norberto Bobbio, le più importanti edizioni da lui curate sono: *Il Terzo Assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* (Sonda 1989); *De senectute e altri scritti autobiografici* (Einaudi 1996); *Elementi di Politica* (Einaudi Scuola 1998); *La mia Italia* (Passigli 2000). Ha dedicato all’opera del filosofo il saggio *Federalismo ed europeismo nell’opera di Norberto Bobbio* in S. Pistone, C. Malandrino, *Europeismo e federalismo in Piemonte tra le due guerre mondiali. La Resistenza e i Trattati di Roma (1957)*, Olschki 1999. Relativamente a Piero Gobetti, assieme a Cesare Pianciola, Polito è curatore degli atti della giornata di studio svoltasi a Torino nel 1991, dal titolo *Perché Gobetti* (Lacaita 1993) e ha prodotto i seguenti saggi: *Piero Gobetti e la «Rivoluzione liberale»*, in (a cura di) V. Castronovo, *Storia illustrata di Torino* (Sellino 1993); *Piero Gobetti e gli intellettuali del sud* (Bibliopolis 1995); *Il liberalismo di Piero Gobetti*, (Centro studi Piero Gobetti 2007). L’opera di ricerca e di studio di Polito, infine, sul tema della nonviolenza inizia con il saggio *Domenico Sereno Regis* (Satyagraha editrice 1994), dedicato alla figura di questo “partigiano nonviolento”, obiettore di coscienza e animatore della democrazia di base. In relazione a Capitini, lo studioso ha partecipato al convegno dal titolo *La figura e l’opera di Aldo Capitini*, tenutosi a Pisa nel 1997, con l’intervento *L’idea di omnicrazia di Aldo Capitini*, pubblicato in «Il Ponte», anno LIV, n. 10, ottobre 1998. In questo filone di studio si inquadra l’opera *L’eresia di Aldo Capitini* -del 2001- più volte citata.

³⁵⁵ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit. Polito cita le pagine successive dell’opera da cui la rielaborazione è stata effettuata: p. 182; pp. 184-187; pp. 187-190.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 205.

³⁵⁷ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., pp. 282-283.

³⁵⁸ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., pp. 281-282.

³⁵⁹ A. Capitini, *Elementi di un’esperienza religiosa* cit., 76.

Bobbio la individua nel fatto che «il nemico è sempre lo stesso: il potere dall'alto, anche se viene esercitato là con la coercizione spirituale qua con la coazione fisica». Connesso, infatti, alla critica dell'istituzione è il tema della critica del potere. Bobbio chiarisce che speculare al potere dall'alto è l'obbedienza dal basso e si sofferma ad analizzare come l'obbedienza «per indottrinamento o per paura» induca comportamenti che negano alla radice il percorso di liberazione: «il conformismo, la passività, l'inerzia spirituale, la rassegnazione al male, il senso dell'aridità della storia, della gratuità degli eventi, o peggio della crudeltà invincibile di tutto ciò che vive e si perpetua senza mutamento». Se «Dio e stato debbono essere di tutti», «il vero idolo da abbattere», argomenta Bobbio, è il «Dio-potenza delle religioni tradizionali» e lo «stato-potenza delle società storiche, anche più avanzate»³⁶⁰.

L'analisi di Bobbio, volta a chiarire gli intrecci tra piano filosofico, religioso e politico del pensiero capitiniano, evidenzia come si declini ai tre livelli il rifiuto radicale della realtà come natura, volontà di potenza, egoismo, idea di salvezza individuale, potere dall'alto concentrato nelle mani di pochi. Scrive Bobbio: «Il concetto filosofico della realtà di tutti, trasferito sul piano della riflessione politica, diventa l'ideale della società di tutti, cioè di una società completamente de-istituzionalizzata. Al tema religioso della compresenza corrisponde sul piano politico il tema dell'omnicrazia, che è una risposta ulteriore e più radicale all'esigenza posta ma non risolta della democrazia (sia rappresentativa sia diretta)»³⁶¹.

La teoria politica dell'omnicrazia si oppone, in prima istanza, a tutte le forme di assolutizzazione del potere; essa si può collocare in quel solco di pensiero politico che, attraverso liberalismo, democrazia e socialismo, mira ad estendere, ad un numero sempre più ampio di persone, la partecipazione alle decisioni collettive.

La ricostruzione del pensiero politico capitiniano, operata da Polito e tesa a far luce sull'idea di omnicrazia, pone a confronto questo modello, cui tendere, con le società democratiche. Un raffronto dal quale il filosofo umbro da un lato fa emergere i limiti delle democrazie, dall'altro le giudica come fase propedeutica alla omnicrazia. Entro queste coordinate, la critica capitiniana alla democrazia si differenzia radicalmente non solo dai pensatori reazionari, che preferiscono la dittatura ai limiti della democrazia, ma anche da quelli conservatori. Per Capitini, scrive Polito, «l'omnicrazia è l'esatta antitesi della dittatura in quanto rappresenta contemporaneamente una affermazione, una integrazione, uno sviluppo della democrazia». Il punto cruciale della critica politica, che Capitini sviluppa nei confronti della democrazia, è nel rapporto che essa stabilisce col potere di tutti³⁶².

Per la trasformazione di questo rapporto, che limita l'accesso di molti al potere, Capitini avanza delle proposte tese ad «influire sulle strutture politiche e sociali contemporanee in vista dell' "effettivo potere di tutti su tutto"»³⁶³. Le quattro proposte capitiniane, ciascuna col suo contributo specifico, tendono al decentramento e all'apertura istituzionale, al controllo del potere dal basso, alla partecipazione corale ai problemi collettivi, per giungere, con l'aggiunta del metodo nonviolento, al potere di tutti.

Polito definisce le prime tre «in senso lato [...] istituzionali», la quarta di natura «religiosa». La prima proposta di riforma è diretta alla diffusione sul territorio di una rete «di centri sociali per l'esame pubblico dei problemi con periodiche riunioni, come preparazione e attuazione del controllo dal basso». È la traduzione in proposta di

³⁶⁰ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 283.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 283-284.

³⁶² P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 133-134.

³⁶³ *Ivi*, p. 136. Pietro Polito propone in appendice al volume (pp. 147-150) uno scritto di Capitini del 1964, *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia*, di cui lo studioso curò la pubblicazione sulla rivista «Il Poliedro», a. VI, nn. 17-18, gennaio-giugno 1989.

un'esperienza che ha visto Capitini, dal 1944 al 1948, organizzare i C.O.S., Centri di orientamento sociale, vale a dire «periodiche assemblee popolari aperte a tutti e per tutti i problemi»³⁶⁴. Polito sottolinea che la riforma capitiniana di tipo istituzionale non è caratterizzata da un «generico antiparlamentarismo»³⁶⁵. L'intento non è di distruggere le istituzioni del sistema rappresentativo; è, invece, diretto ad andare oltre la democrazia parlamentare, conservandone gli istituti che la contraddistinguono, a cominciare dal parlamento, di cui pur vede i limiti³⁶⁶. Il limite fondamentale di quest'ultima istituzione - accanto ai «difetti di influenzabilità da parte di interessi particolari e settari» e all'abuso che fa «della insufficiente informazione e della scarsa educazione critica delle moltitudini popolari» - consiste nella sempre possibile degenerazione, per cui «il Parlamento, che è dal basso per la sua derivazione dall'elezione, rischia tuttavia di diventare "dall'alto", cioè dalla capitale, da un cerchio di conoscenze speciali e di interessi riservati a pochi». Questo è il motivo per cui, secondo Capitini, occorre «costituire il necessario contrappeso e correttivo», cioè «centri sociali, assemblee deliberanti o consultive in tutta la periferia. Questa integrazione è dal basso»³⁶⁷. L'istituto che supera il parlamento, in vista dell'omnicrazia, è l'assemblea. Capitini scrive: «L'assemblea è una molteplicità che porta in sé l'unità, e perciò è il *primum*, la presenza del potere. [...] È ciò che assomiglia più di ogni altra cosa alla realtà di tutti, che è dal basso e omnicomprensiva»³⁶⁸.

La seconda proposta d'integrazione alla democrazia è il «valore»³⁶⁹ del metodo nonviolento. Ripercorrendo il pensiero di Capitini, Polito sottolinea le ragioni per cui la nonviolenza è apertura al potere di tutti. Essa è un «metodo per tutti»³⁷⁰: «esige qualità di coraggio, tenacia, sacrificio, e di non perdere mai l'amore; poi esige un addestramento fisico e psicologico, ma possibile anche per persone di forze modeste»³⁷¹. Prefigura «l'unità di tutti», non dal punto di vista dei «potenti» ma da quello «degli inermi e degli intrepidi», dal momento che si svolge non dall'alto ma dal basso, facendo leva non sulla «forza fisica» ma sulla «forza dell'anima». Il metodo nonviolento non esclude nessuno, perché richiede la collaborazione di tutti e «può essere usato» da tutti: «dai deboli, dagli inermi, dalle donne, dai giovanissimi»³⁷².

Per quanto riguarda il rapporto con l'omnicrazia, Polito evidenzia che «la nonviolenza viene intesa da Capitini come un metodo più avanzato del metodo elettorale. Nel momento stesso in cui viene praticato, il metodo nonviolento fa vivere l'esigenza concreta del potere di tutti»³⁷³. «Le tecniche del metodo nonviolento [scrive infatti Capitini] insegnano il valore della collaborazione e della noncollaborazione, del consenso e del dissenso, diffondendo in tutti i cittadini la convinzione che si può sempre fare qualche cosa, e che si debbono attuare larghe solidarietà, infondono in tutti i cittadini la persuasione di possedere un potere di influenza, di controllo e di azione sulla società, e preparano perciò la trasformazione della società di pochi in società di tutti»³⁷⁴.

La terza proposta - quella del «centro» - ricopre un grande rilievo in vista della «auspicata società omnicratica». Una società, scrive Polito, «immaginata "aperta",

³⁶⁴ A. Capitini, *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia*, in P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 148.

³⁶⁵ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 137.

³⁶⁶ A. Capitini, *L'assemblea*, in Id., *Il potere di tutti* cit., p. 88.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 90.

³⁶⁹ A. Capitini, *Alcune ragioni del metodo nonviolento* in Id., *Il potere di tutti* cit. 408.

³⁷⁰ A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, Linea d'Ombra, Milano 1977, p. 21.

³⁷¹ A. Capitini, *Le ragioni della nonviolenza*, in «Azione nonviolenta», agosto-settembre 1968.

³⁷² A. Capitini, *Alcune ragioni del metodo nonviolento* cit., p. 408.

³⁷³ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 138-139.

³⁷⁴ A. Capitini, *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia* cit., p. 149.

dinamica, in movimento, tendente a un continuo rinnovamento, in grado di coniugare la libertà del singolo con le esigenze della giustizia sociale»³⁷⁵.

Il Centro può essere costituito dalla «persona sola o [da] un gruppo» che si prolunga e si protende verso gli altri, associandosi dal «basso», collaborando, educando e promuovendo la nonviolenza³⁷⁶. Nell'ideale capitiniano, osserva Bobbio, il centro è «l'opposto dell'istituzione». «L'istituzione è esterna agli individui che la compongono, è spersonalizzante; il centro parte dallo stesso individuo che si apre alla collaborazione, è personificante». Il centro si oppone ad ogni realtà istituzionalizzata, dalla chiesa, alle istituzioni politiche, allo stato, fino ai partiti. Quale che sia la forma dell'istituzionalizzazione - religiosa, politica, partitica - il centro oppone alla rigidità la vicinanza, alla discriminazione la partecipazione, alla concentrazione di potere nelle mani delle oligarchie la responsabilità di tutti³⁷⁷.

La quarta proposta, infine, consiste nel progressivo riconoscimento del nesso tra la compresenza e il problema politico-sociale. L'idea di comunità che ne deriva, come lo stesso Capitini afferma, può sembrare «insolita nelle trattazioni giuridiche, politiche, sociali»; è, invece una «comunità aperta». Ne fanno parte «non soltanto i cittadini sani e attivi e produttori, ma anche i malati, gli inerti, i disfatti e i morti. Possiamo essere aperti non soltanto ai viventi, ma anche agli esseri prigionieri dei limiti del dolore e della morte, ai crocifissi dalla realtà nella forma che essa ha attualmente; e tale apertura a quel martirio, a quella testimonianza dell'insufficienza della realtà attuale fa accertare in noi una virtù più profonda e autentica, che è quella della compresenza di tutti»³⁷⁸.

Polito commenta che tra l'omnicrazia e la democrazia Capitini coglie una differenza qualitativa: oltre ai limiti politici, la democrazia presenta, limiti di natura religiosa³⁷⁹. «La democrazia [scrive il filosofo] conserva riferimenti al procedere della natura, l'omnicrazia tende ad essere sempre meglio attuatrice della compresenza. Per la democrazia la vitalità, la forza, talvolta la costrizione [...] hanno il loro posto; per l'omnicrazia la compresenza si presenta come valore costante e l'individuo unito alla compresenza ha una «forza» maggiore di tutte le altre forze»³⁸⁰. È evidente la profonda ispirazione religiosa del pensiero capitiniano.

4.3 *La nonviolenza: strategia di pace finalizzata al potere di tutti e alla «società aperta».*

Liberazione e «realtà liberata» costituiscono *iter* e meta³⁸¹ del rinnovamento religioso e sociale cui il persuaso tende; esse evocano in Capitini una concezione di pace, certamente insolita, se confrontata con i pacifismi tradizionali, ma di cui, a questo punto, cominciano a configurarsi i lineamenti.

È semplice assenza di guerra la pace capitiniana? È ricerca di istituti internazionali capaci di assicurare la cessazione dei conflitti armati tra le nazioni? o, nella lettura della storia, studio di insegnamenti capaci di evitare violenza e conflitti? Non che tutto questo non sia presente nella sua riflessione, ma niente nel suo ideale di pace si identifica con una pace negativa, sia pure la pace universale.

Per Capitini la pace è liberazione, tramutazione, nonviolenza.

³⁷⁵ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 139.

³⁷⁶ A. Capitini, *Il Centro si associa alla pressione dal basso*, in Id., *Il potere di tutti* cit., pp. 411-412.

³⁷⁷ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 284.

³⁷⁸ A. Capitini, *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia* cit., p. 149.

³⁷⁹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 141.

³⁸⁰ A. Capitini, *Il problema del potere*, in Id., *Il potere di tutti* cit., pp. 64-65.

³⁸¹ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. cit., 276.

Numerosi gli scritti in cui il filosofo riflette sulla situazione internazionale nell'era atomica, sulla probabilità e sui rischi distruttivi di una guerra, sull'impegno da mettere in campo per un mondo di pace.

Capitini si sofferma sulla natura e sugli effetti che la guerra determina. Essa è non solo «la sottrazione di enormi mezzi allo sviluppo civile, la strage di innocenti e di estranei, l'involuzione dell'educazione democratica e aperta, la riduzione della libertà e il soffocamento di ogni proposta di miglioramento della società e delle abitudini civili, la sostituzione totale dell'efficienza distruttiva al controllo dal basso». Dopo Hiroshima, egli rileva, «tanta è la forza spietata che la decisione bellica mette in moto, che essa viene ad assomigliare ad una delle terribili manifestazioni della “natura”, le più assurde e crudeli e spietate, e certamente ora le supera in numero di vittime. È difficile pensare che la natura possa distruggere in pochi minuti tante persone quante ne distrusse la bomba atomica». In considerazione di ciò, sottolinea il filosofo, «il rifiuto della guerra è [...] la condizione preliminare per parlare di un orientamento diverso»³⁸².

Come si esprime e si attua il «NO» alla guerra? Come ci si oppone alla decisione di guerra, che è nelle mani di pochi, rivolgendo il proprio impegno «agli ignari, ai piccoli, agli innocenti, al destino della civiltà, dell'educazione e della progressiva liberazione di tutti»³⁸³? - si chiede Capitini.

Non sempre, egli sostiene, il rifiuto della guerra parte da un intimo convincimento di pace. C'è infatti il rifiuto «di coloro che dicono di volere la pace, ma lasciano effettivamente la società attuale com'è, con i privilegi, i pregiudizi, lo sfruttamento, l'intolleranza, il potere in mano a gruppi di pochi». C'è poi il rifiuto «di coloro che vogliono trasformare la società usando la violenza di minoranze dittatoriali e anche la guerra, che può diventare atomica e distruttiva per tutti». Per Capitini non c'è pace senza trasformazione della realtà attuale; non c'è pace senza la tramutazione verso la “realtà liberata”. Egli scrive, infatti, che «il rifiuto della guerra [...] è una componente fondamentale del lavoro per la trasformazione generale della società», in vista della quale è indispensabile «costituire dappertutto forme di controllo dal basso»³⁸⁴. Il NO alla guerra si esprime nella costruzione della pace, che ha inizio nell'azione tesa a «stringere larghissime solidarietà dentro e fuori delle nazioni, [...] ad usare il metodo religioso della nonviolenza, [ad] imparare ed insegnare che il rifiuto attivo della guerra è oggi una rivoluzione». E se, prosegue Capitini, ogni rivoluzione, che mira al cambiamento del possesso del potere e alla trasformazione delle strutture sociali e politiche, è, al tempo stesso, una serie di atti rivolti ad «influire sugli animi delle persone», la rivoluzione religiosa per la pace è «la più totale che sia stata proposta, non solo per gli animi nel profondo e per le strutture che debbono essere adeguate ad una società veramente di tutti, ma soprattutto per la convocazione di tutti ad operare il nuovo corso»³⁸⁵.

Come appare evidente, la scelta di pace è «autenticamente religiosa»: il rifiuto della guerra nasce nell'intimo e costruisce l'uomo rinnovato e liberato. L'impegno di pace, allora, è quello di «svegliare [...] le popolazioni del mondo, sia nel diffidare e rifiutarsi ai nuclei dirigenti che le porterebbero alla guerra, sia nel rinnovarsi interiormente non volendo le cose che sono guerra di stragi e di distruzioni e autoavvelenamento spirituale e addirittura follia». Le parole del filosofo chiariscono ulteriormente la scelta autenticamente religiosa dell'affermazione di pace come impegno al rinnovamento interiore. Questo impegno, egli spiega, che - nella misura in cui modifica «il campo del possibile» - potrebbe impedire la guerra, produce certamente altro: «pone le premesse per un

³⁸² A. Capitini, *Il rifiuto della guerra*, in Id., *Il potere di tutti* cit., pp. 66-67.

³⁸³ A. Capitini, *La pace è sempre in pericolo*, in Id., *Il potere di tutti*, cit., pp. 157-158.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 159.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 158.

rinnovamento religioso del mondo [...], un rinnovamento religioso, che è trasformazione della realtà, della società, dell'umanità»³⁸⁶.

La «liberazione religiosa e sociale», che attinge «forza dal principio dell'infinita apertura ad ogni persona», passa attraverso la costruzione di «un *federativismo mondiale nonviolento dal basso*» che collega «iniziative sociali, politiche, culturali, morali, religiose [attraverso il] metodo gandhista di noncollaborazione» con il colonialismo, l'imperialismo, l'assolutismo politico³⁸⁷.

Capitini sottolinea il profondo valore religioso dell'applicazione del metodo nonviolento alla costruzione della pace «a causa della coincidenza che in esso c'è dei mezzi e dei fini». In forza di questa coincidenza, la nonviolenza, mostra che «il fine dell'amore non può realizzarsi che attraverso l'amore, il fine dell'onestà con mezzi onesti, il fine della pace non attraverso la vecchia legge di effetto tanto instabile “Se vuoi la pace, prepara la guerra”, ma attraverso un'altra legge: “Durante la pace, prepara la pace”». Il metodo nonviolento, nella sua pratica attuazione esprime una prefigurazione del mondo nuovo, una anticipazione della realtà liberata: «mentre viene usato, fa già vivere un diverso rapporto con gli altri esseri»³⁸⁸. Capitini infatti scrive: la nonviolenza, che «nella sua espressione negativa è “proposito di non distruggere gli esseri, di non offenderli, non torturarli né sopprimerli” [...] nella sua espressione positiva è “apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo, di ogni essere”»³⁸⁹.

È identificabile la nonviolenza - centrale nella proposta capitiniana - con una delle tipologie tradizionali di pacifismo? Per definire l'originalità della proposta capitiniana rispetto alle diverse posizioni pacifistiche, Polito ripercorre l'analisi che il filosofo umbro svolge rispetto al pacifismo giuridico, al pacifismo attraverso la rivoluzione sociale, al pacifismo attraverso la noncollaborazione nonviolenta - le tre grandi correnti in cui, secondo Capitini, si esprime la storia del pacifismo a partire dall'illuminismo settecentesco³⁹⁰.

Lo studioso evidenzia come la convinta adesione di Capitini all'affermazione della pace attraverso la noncollaborazione nonviolenta non gli impedisca di cogliere, accanto ai limiti, i contributi importanti offerti alla pace dalle altre tipologie. Se prende le distanze dalla proposta del pacifismo giuridico, in quanto teme che un'unica federazione mondiale (assetto internazionale cui questo tipo di pacifismo tende) possa nascondere il pericolo dell'egemonia di un'unica potenza, riconosce l'imprescindibilità del «tema dei diritti dell'uomo e della cittadinanza universale»³⁹¹, di cui è stato promotore. Allo stesso modo, per quanto concerne la seconda modalità di affermare la pace, cioè il pacifismo che Capitini definisce «sociale», se ne individua il limite «nell'adesione a un determinato regime, ad una determinata politica interna ed estera, ad un preciso piano di forza militare», riconosce il suo contributo storico nel nesso stabilito tra l'«affermazione della pace» e il richiamo all'esigenza di una «trasformazione sociale»³⁹².

Polito presenta l'analisi capitiniana della terza concezione della pace, dal momento che tanto la prima quanto la seconda non ne «esauriscono» l'affermazione³⁹³. Scrive Capitini: «c'è un terzo modo, ed è quello di affermare la pace in rapporto a un rinnovamento totale, al quale vanno dedicate tutte le forze e il sacrificio della propria vita».

³⁸⁶ A. Capitini, *La pace è fondamentalmente impegno ad unità amore*, Lettera di religione n. 7 del 25 dicembre 1951, in Id., *Il potere di tutti* cit., pp. 214-215.

³⁸⁷ A. Capitini, *Rifiuto dei blocchi di guerra, rinnovamento religioso e sociale*, Lettera di religione n. 17 del 23 marzo 1953, in Id., *Il potere di tutti* cit., p. 254.

³⁸⁸ A. Capitini, *Educazione aperta I*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, p. 30.

³⁸⁹ A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza* cit., p. 11.

³⁹⁰ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 82.

³⁹¹ *Ivi*, p. 85.

³⁹² A. Capitini, *La pace oggi*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1998, p. 69.

³⁹³ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 87

È questo che Capitini chiama pacifismo attraverso la noncollaborazione nonviolenta, inteso come «via di uscita dalla difesa di posizioni insufficienti, strumento di liberazione, prova suprema di amore, varco a uomo, società e realtà migliori»³⁹⁴.

Ripercorrendo l'interpretazione capitiniana delle tipologie di pacifismo, Polito osserva, che «la distinzione tra “i pacifismi incompleti” (quello giuridico e quello sociale) si viene precisando in un contrasto, che è di natura politica, ma anche teorica, tra “vecchio” e “nuovo pacifismo”». Polito chiarisce che nell'espressione “vecchio pacifismo”, Capitini associa non soltanto «il “pacifismo generico e sedentario”, che in realtà non è un vero e proprio pacifismo», ma anche il «pacifismo democratico e genericamente umanitario quanto [il] pacifismo giuridico». Polito sottolinea ancora che il “nuovo pacifismo”, quello che Capitini definisce “pacifismo integrale”, si stacca dal “vecchio”³⁹⁵, perché cercando «un piano più alto» e opponendosi «ad ogni irrigidimento istituzionalistico», va oltre³⁹⁶. È il modo di affermare la pace che lo stesso Capitini definisce «religioso»³⁹⁷.

È Bobbio, ancora una volta, che coglie la profondità della proposta capitiniana di pace, individuandone, assieme alla complessità, i caratteri peculiari che la collocano al di fuori delle tradizionali tipologie di pacifismo. Il filosofo piemontese, infatti, evidenzia l'assoluta originalità del messaggio capitiniano di pace all'interno del panorama italiano, così come, del resto, evidenzia il «posto singolarissimo» che la figura e l'opera dell'intellettuale umbro occupano «nella storia della spiritualità italiana»³⁹⁸. Bobbio coglie la singolarità di Capitini nel «fatto che fu un gandhiano nella patria di Machiavelli, un eretico religioso nella patria della Controriforma (e del connesso indifferentismo), un pacifista, e religioso per giunta, in un paese in cui una tradizione di pensiero e di azione pacifistica non è mai esistita», al punto che nemmeno la «grande carneficina» della prima guerra mondiale suscitò in Italia «fremiti di sentimenti nonviolenti» paragonabili a quanto accadeva nel contesto europeo³⁹⁹.

L'originalità, la complessità, la profonda connessione col messaggio di liberazione rendono la proposta capitiniana di pace difficilmente inscrivibile nelle tradizionali forme di pacifismo. Si è visto come Bobbio, nel mettere in luce che nel messaggio capitiniano la tensione alla pace è tutt'uno con la sua proposta di una realtà liberata, abbia affermato (in sintonia del resto col lo stesso filosofo umbro che mai definisce se stesso pacifista) «è persino dubbio che si possa ancora parlare propriamente di pacifismo (in realtà il termine “pacifismo” non appartiene al lessico capitiniano)»⁴⁰⁰. Si può forse interpretare l'affermazione di Bobbio come disconoscimento del profondo impegno che Capitini ha profuso per la causa della pace? In più occasioni e in molti scritti il filosofo piemontese è ritornato sul pensiero di Capitini, approfondendone il messaggio⁴⁰¹. Nell'esame della varie

³⁹⁴ A. Capitini, *La pace oggi* cit., p. 69.

³⁹⁵ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 88-89.

³⁹⁶ A. Capitini, *La pace oggi* cit., p. 70.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 69.

³⁹⁸ Bobbio scrive che la collocazione del pensiero e dell'opera di Capitini nel quadro culturale italiano è un'operazione così complessa, per i caratteri singolari della sua riflessione, «che mi vien fatto di parlare di “spiritualità” e non, come ci si aspetterebbe, di “cultura”». Cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, in A. Capitini, *Il potere di tutti* cit., p. 9.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 36.

⁴⁰⁰ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 291.

⁴⁰¹ Oltre agli scritti dedicati da Bobbio ad Aldo Capitini e più volte citati in questo lavoro (*La filosofia di Aldo Capitini, Religione e politica in Aldo Capitini*, in *Maestri e compagni*; *Introduzione a Il potere di tutti*), si ricordano: la relazione tenuta al convegno sul tema *Marxismo e nonviolenza*, svoltosi a Firenze nell'aprile del 1975 e ora - con il titolo *La nonviolenza è un'alternativa?* -, in *Il problema della guerra e le vie della pace*, pp. 147-163; *Non uccidere*, discorso pronunciato a conclusione del dibattito sull'omonimo film di Claude Autant-Lara (Torino, 4 dic. 1961), ora in N. Bobbio, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Milano-Torino 1989, pp. 139-142; *Alla Marcia della pace*, discorso destinato a concludere la manifestazione della pace Perugia-Assisi (27 settembre-ottobre 1981), ora in *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 143-147; *Come viandanti in labirinto*, discorso pronunciato in occasione del 36° congresso giovanile dedicato alla *Paura della pace*, ora, con il titolo *Una società nonviolenta*, in *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 148-157.

tipologie di pacifismo, sottoponendo teoria e tecniche della nonviolenza al vaglio dei criteri dell'attuabilità e dell'efficacia, Bobbio non ha certo mancato di evidenziare le difficoltà che le tecniche nonviolente incontrano nel perseguimento degli obiettivi: esse - scrive il filosofo - «servono a rendere difficile il raggiungimento dello scopo altrui piuttosto che a perseguire direttamente il proprio scopo e di sostituirlo con quello dell'altro»⁴⁰². E tuttavia, di fronte alla minaccia della guerra termonucleare, il filosofo ha più volte messo in rilievo l'importanza e la centralità della filosofia nonviolenta. Pur non considerandosi «un nonviolento militante», Bobbio si dice certo «che o gli uomini riusciranno a risolvere i loro conflitti senza ricorrere alla violenza, in particolare a quella violenza collettiva e organizzata che è la guerra, o la violenza li cancellerà dalla faccia della terra». Afferma ancora il filosofo che è venuto il momento «di rimettere in onore il tema della nonviolenza, di cominciare a considerarlo il tema fondamentale del nostro tempo». Ad Aldo Capitini riconosce il grande merito di aver compreso «il nesso fra democrazia intesa come democrazia diretta, partecipazione popolare, potere dal basso, o “onnicrazia”, com'egli la chiamava, e la pratica della nonviolenza»⁴⁰³. L'ideale di pace capitiniano, come fa osservare Bobbio, si discosta sia dal pacifismo «umanitario», sia da quello «giuridico»: per Capitini «la guerra non era da condannarsi perché improduttiva (il tema della “grande illusione”), né la pace da esaltarsi in nome dell'ordine sociale (il tema del superamento dell'anarchia internazionale attraverso la società delle nazioni)». A voler definire l'idea capitiniana di pace, l'accostamento possibile è col pacifismo religioso: Capitini, infatti, considera insufficiente sia «l'umanitarismo laico che si accontenta della fratellanza dei popoli», sia «il mondialismo dei federalisti che si affida alle istituzioni internazionali». E tuttavia la peculiarità del suo pacifismo religioso lo differenzia profondamente da «quello tradizionale delle piccole sette o dei gesti eroici individuali», perché pone l'accento «non tanto sulla salvezza dell'anima quanto sulla trasformazione della società, non tanto sulla rivolta individuale contro il comando ingiusto quanto sulla rivoluzione collettiva contro l'ingiustizia globale della storia: un pacifismo non bellicoso ma non imbelles, non politicizzato ma non impolitico»⁴⁰⁴.

La pace -che in Capitini mai si configura come pace negativa, come semplice assenza o tregua tra guerre- è liberazione, tramutazione, nonviolenza. Una concezione di pace che, in quanto cammino di liberazione, è costruzione quotidiana e instancabile che si concretizza nella continua tensione verso l'uomo nuovo e la tramutazione di una realtà insufficiente, attraverso il metodo della nonviolenza. Sono gli stessi caratteri sottolineati da Polito: «Nella mappa delle vie contemporanee della pace, quella suggerita da Capitini, può essere definita come la via della pace attraverso la tramutazione»⁴⁰⁵, di cui la nonviolenza è mezzo e, al tempo stesso, fine. L'ideale della nonviolenza, prosegue lo studioso, «rappresenta la novità assoluta che Capitini ha introdotto nella cultura italiana del Novecento»⁴⁰⁶. La novità per cui Bobbio coglie ancora una volta il profilo originale, e forse unico, della figura e dell'opera di Capitini. «Nella storia della spiritualità italiana moderna [scrive il filosofo piemontese] l'opera di Capitini è certamente la più alta e intrepida manifestazione della teoria e della pratica della nonviolenza. All'ideale della nonviolenza Capitini dedicò la parte migliore di se stesso; ne fu il filosofo e il maestro, il propagatore e l'infaticabile organizzatore»⁴⁰⁷.

⁴⁰² N. Bobbio, *Prefazione alla terza edizione* (1991), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 4.

⁴⁰³ N. Bobbio, *Prefazione alla prima edizione* (1979), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 25-26-27.

⁴⁰⁴ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., pp. 290-291.

⁴⁰⁵ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 98.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 97.

⁴⁰⁷ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 287.

5. Il percorso della democrazia e della pace in Norberto Bobbio.

5.1 Regole e procedure: fondamento, salvaguardia e sviluppo della democrazia nella concezione di Norberto Bobbio

Nella *Prefazione alla prima edizione de Il problema della guerra e le vie della pace*, Bobbio delinea «retrospettivamente [...] il programma di ricerca che nel dopoguerra ha ispirato il suo lavoro d'intellettuale impegnato, interessato alla vita pubblica»⁴⁰⁸. Scrive, infatti, il filosofo: «Finita la guerra e caduto il fascismo, due erano i problemi fondamentali che ci stavano di fronte: l'ordinamento democratico all'interno del nostro paese e l'ordinamento pacifico nei rapporti fra il nostro paese e il resto del mondo. I due problemi erano strettamente connessi o meglio erano alla radice lo stesso problema: il problema della eliminazione, o per lo meno della maggior limitazione possibile, della violenza come mezzo per risolvere i conflitti fra individui e fra gruppi, sia all'interno di uno stesso stato sia nei rapporti fra gli stati»⁴⁰⁹.

L'infaticabile ricerca sul nesso profondo tra pace e democrazia ha caratterizzato l'impegno teorico ed etico del filosofo per un cinquantennio. La riflessione sulla democrazia si è intrecciata «con le varie fasi di un'appassionata partecipazione al dibattito politico»⁴¹⁰ e con le trasformazioni in atto nelle società contemporanee; l'impegno pluridecennale di «filosofo della pace»⁴¹¹ si è aperto al confronto continuo con gli eventi storici del quadro internazionale.

La sua indagine, volta ad interrogare eventi e processi di trasformazione, parte da un saldo nucleo filosofico-politico che caratterizza, pur negli approfondimenti e nell'incessante analisi critica, la profonda coerenza delle sue posizioni con le convinzioni teoriche acquisite. L'impegno etico, che caratterizza il suo pensiero, si traduce, sul piano della teoria democratica, in una riflessione tesa a salvaguardare il nucleo costitutivo della democrazia liberale e rappresentativa, attraverso l'assunzione del «primato della libertà rispetto ad ogni altro valore politico»⁴¹²; sul piano dei rapporti internazionali, si traduce in una proposta istituzionale, i cui assetti democratici siano in grado di impedire o combattere, quando la prevenzione si fosse rivelata inefficace, l'arbitrio e la violenza del più forte, attraverso la forza del diritto.

«Il carattere vivo, aperto, esplorativo della sua ricerca» porta il filosofo a sottoporre continuamente i modelli ideali ad un'analisi critica e ad una verifica incessante, condotte attraverso il vaglio di un rigoroso realismo. Ad esempio, relativamente al percorso della democrazia, attraverso le concrete forme storiche di società democratiche nella seconda

⁴⁰⁸ P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, p. 8.

Tra le numerose opere, frutto della ricerca sui temi precisi dei suoi studi -realismo politico, liberalismo, rapporti tra diritto, politica e giustizia- Pier Paolo Portinaro inserisce questo lavoro sul pensiero politico di Norberto Bobbio. Esso ricostruisce il complesso e lungo percorso della idea di democrazia del filosofo torinese a partire dalla fase resistenziale.

⁴⁰⁹ N. Bobbio, *Prefazione alla prima edizione* (1979), del volume *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 19.

⁴¹⁰ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 245.

Gli interessi di studio di Tommaso Greco vertono sui temi del rapporto tra diritti e doveri e tra modernità, diritto e legame sociale. Il saggio, più volte citato in questo lavoro, è frutto di una ricerca avviata dallo studioso nell'ambito del dottorato in Storia del pensiero politico e delle istituzioni politiche presso l'Università di Pisa.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 249.

⁴¹² D. Zolo, *L'alto della libertà* cit., p. 14.

Daniilo Zolo è autore di numerosi saggi apparsi su riviste italiane e straniere, riguardanti l'epistemologia delle scienze sociali, la filosofia politica, la teoria della complessità sociale, la filosofia della pena, la teoria delle relazioni internazionali. Con Norberto Bobbio, che per lo studioso è stato un prezioso «punto di riferimento intellettuale e morale», Zolo ha intrattenuto un lungo rapporto di confronto critico sui temi della democrazia, dell'ordine internazionale, della pace e della guerra, oltre che su argomenti filosofico-giuridici. Il libro di Zolo dedicato al filosofo torinese, *L'alto della libertà*, ripropone gli scritti che dal 1985 al 2004 egli ha dedicato al pensiero politico di Bobbio. Di particolare interesse è il dialogo filosofico-giuridico, da lui intrattenuto con il filosofo, agli inizi del 1998, sulla teoria del diritto e il diritto internazionale e un secondo dialogo, incompiuto, del 1999, nelle cui prime battute si ricostruisce l'esperienza della dittatura fascista e il valore della libertà nell'impegno intellettuale del filosofo. In appendice, Zolo riporta alcune delle lettere di Bobbio dalla lunga corrispondenza intrattenuta con lui nell'arco di un ventennio.

metà del XX secolo, l'indagine si rivela, come scrive Danilo Zolo, «il contributo più importante a una riflessione realistica sul funzionamento delle istituzioni democratiche entro società complesse»⁴¹³.

Quale l'idea di democrazia che Bobbio elabora nel corso della sua lunga ricerca? Quali i suoi caratteri costitutivi? In che modo la riflessione del filosofo pone la democrazia liberale in un rapporto di tensione con le istanze sociali, proprie del socialismo? L'individuazione dei caratteri centrali della sua concezione di democrazia aiuta a comprendere l'idea di assetto internazionale prefigurato e incessantemente approfondito dal filosofo.

Egli scrive: «l'unico modo d'intendersi quando si parla di democrazia, in quanto contrapposta a tutte le forme di governo autocratico, è di considerarla caratterizzata da un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali *procedure*». Precisando analiticamente quella che egli stesso chiama «*definizione minima di democrazia*», il filosofo affronta innanzitutto il tema dei «soggetti chiamati a prendere le decisioni». Se un regime democratico si caratterizza per «l'attribuzione di questo potere [...] a un numero molto alto di membri», Bobbio non può sorvolare sul fatto che l'espressione, «numero molto alto», sia alquanto vaga. Né gli sfugge, d'altra parte, che altrettanto problematica è la realizzazione di un potere di decisione attribuito a tutti, non fosse altro perché «anche nel più perfetto regime democratico non votano gl'individui che non hanno raggiunto una certa età»: «l'onnipotenza, come governo di tutti, è un ideale-limite». L'analisi sul *chi*, in democrazia, è autorizzato a prendere le decisioni, apre immediatamente la riflessione del filosofo al confronto con le concrete forme di democrazia, in cui il numero degli aventi diritto al voto non può stabilirsi «in linea di principio, cioè prescindendo dalle circostanze storiche e da un giudizio comparativo» rispetto al progressivo allargamento del diritto di voto che supera le barriere costituite dal censo, dal sesso, dall'età⁴¹⁴. Prese le mosse dall'antica definizione aristotelica della forma di governo democratica in base al numero, Bobbio, come fa osservare Nicola Matteucci, «si muove [...] nell'ottica della moderna democrazia liberale»: solo alcune regole procedurali e alcune garanzie permettono la partecipazione del maggior numero possibile di cittadini «al processo di elaborazione delle decisioni politiche che interessano tutta la comunità»⁴¹⁵. La riflessione di Bobbio sulla forma di governo democratica, in sostanza, non si limita a prendere in considerazione il tema del *chi governa*, anzi privilegia l'esame del *come si governa*.

Del resto regole e procedure, come cardine e salvaguardia della democrazia, sono l'oggetto di riflessione su cui il filosofo concentra progressivamente la sua attenzione, riconoscendone l'importanza centrale. Bobbio scrive che «per quel che riguarda le modalità della decisione, la regola fondamentale della democrazia è la regola della maggioranza»: il

⁴¹³ *Ivi*, p. 16 e 18.

⁴¹⁴ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, pp. 4-5.

⁴¹⁵ N. Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio* cit., pp. 158-159.

Nicola Matteucci (Bologna, 1926-2006), politologo, fu tra i fondatori della rivista «Il Mulino» e successivamente dell'omonima casa editrice e dell'Istituto Carlo Cattaneo. La sua opera si è incentrata sul pensiero dei grandi autori liberali, da Locke, a Montesquieu a Tocqueville: tre pensatori, cui Matteucci si richiama, quali paradigmi di riferimento per la difesa dei principi liberali nel mondo contemporaneo. Con Norberto Bobbio Matteucci ha intrattenuto un rapporto di collaborazione e di confronto critico. Assieme a Gianfranco Pasquino, i due intellettuali hanno curato nel 1976 l'edizione del *Dizionario di politica*, un'opera importante di approfondimento analitico e, ad un tempo, di spiegazione e interpretazione dei principali concetti del discorso politico. Il confronto critico si è espresso sulle opzioni politiche relative al valore dell'eguaglianza. Nel dibattito successivo alla pubblicazione dell'opera di Bobbio, *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (Donzelli, Roma 1994), Matteucci sostiene una posizione opposta a quella del filosofo torinese: a Bobbio, che giustifica il rilievo e il significato dei termini destra/sinistra nella società di fine secolo, in quanto l'opposizione terminologica sottende un atteggiamento opposto dei due universi politici nei confronti dell'idea di eguaglianza, Matteucci (in «Panorama», 11/03/1994) contrappone la vuotezza dei due termini, in quanto la vera sfida si giocherebbe sui valori di libertà e di eguaglianza. L'altro tema su cui Matteucci esplicita la propria distanza da Bobbio è nella critica allo stato assistenziale, che egli affronta nel saggio più volte citato in questo lavoro, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio*. È però l'unico punto di dissenso di una trattazione che riconosce al pensiero politico del filosofo torinese rigore analitico, coerenza di posizione, salvaguardia e centralità dell'autonomia dell'individuo, quale valore primario.

filosofo chiarisce che, in base a questa regola, le deliberazioni, approvate «almeno dalla maggioranza di coloro cui spetta prendere la decisione», sono «considerate decisioni collettive e quindi vincolanti per tutto il gruppo»⁴¹⁶. Se la prima regola del gioco, come mette in luce Enrico Lanfranchi, «richiede l'attribuzione di eguali diritti politici a tutti i cittadini», questa condizione si realizza mediante l'applicazione del principio di maggioranza⁴¹⁷. Lo studioso ripercorre la riflessione di Bobbio sul rapporto tra democrazia e principio di maggioranza, evidenziando come il filosofo, da una parte, abbia puntualizzato che la regola di maggioranza non sia esclusiva dei sistemi democratici, dall'altra, che essa, all'interno della democrazia, non rappresenti l'unico sistema procedurale col quale giungere a decisioni collettive. Lanfranchi fa notare che, non esistendo «un legame necessario fra regola di maggioranza e forma di governo democratica», per Bobbio è solo il valore democratico dell'eguaglianza, espressa nella prima regola tecnica attraverso il suffragio universale, a richiedere l'applicazione della regola di maggioranza come «il migliore espediente tecnico» che permetta il raggiungimento di una decisione collettiva. È dunque, argomenta Lanfranchi, «l'affermazione di un principio ideologico, quale quello democratico sotteso alla prima regola tecnica, a determinare l'assunzione di una seconda regola procedurale che ne permetta l'attuazione». La regola di maggioranza costituisce, allora, «un espediente tecnico per realizzare concretamente un principio astratto quale quello della libertà come autodeterminazione»⁴¹⁸. Bobbio scrive: «attribuire alla regola della maggioranza il potere di massimizzare la libertà o il consenso è attribuirle una virtù che non le appartiene»⁴¹⁹.

Per poter parlare di democrazia, sono sufficienti, si domanda Bobbio, «l'attribuzione del diritto di partecipare direttamente o indirettamente alla presa di decisioni collettive a un numero molto alto di cittadini» e «l'esistenza di regole di procedura come quella di maggioranza»? Occorre «una terza condizione», sottolinea il filosofo. Quella per cui chi è chiamato a decidere o a eleggere coloro che dovranno decidere «siano posti di fronte ad alternative reali e siano messi in condizione di poter scegliere tra l'una e l'altra». Il filosofo mette in luce quali sono i presupposti necessari perché questa condizione possa effettivamente realizzarsi. Egli scrive: «occorre che ai chiamati a decidere siano garantiti i cosiddetti diritti di libertà, di opinione, di espressione della propria opinione, di riunione, di associazione, ecc., i diritti sulla base dei quali è nato lo stato liberale ed è stata costruita la dottrina dello stato di diritto in senso forte, cioè dello stato che non solo esercita il potere *sub lege*, ma lo esercita entro i limiti derivati dal riconoscimento costituzionale dei diritti cosiddetti "inviolabili" dell'individuo. Quale che sia il fondamento filosofico di questi diritti [prosegue Bobbio], essi sono il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico. Le norme costituzionali che attribuiscono questi diritti non sono propriamente regole del gioco: sono regole preliminari che permettono lo svolgimento del gioco»⁴²⁰. Alla dimostrazione che le regole del gioco costituiscono il fondamento dello stato liberale, Bobbio fa seguire l'affermazione che «lo stato liberale è il presupposto non solo storico, ma giuridico dello stato democratico». Il filosofo sottolinea l'interdipendenza tra stato liberale e stato democratico secondo una duplice modalità: «nella direzione che va dal liberalismo

⁴¹⁶ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 5.

⁴¹⁷ E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 189.

Enrico Lanfranchi è responsabile delle redazioni lessicografiche della Casa editrice Zanichelli. Laureatosi, sotto la guida del professore Massimo L. Salvadori, con una tesi su *Il pensiero politico di Norberto Bobbio (1942-1957)*, ha sviluppato nel saggio *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio* del 1989 una più ampia riflessione sul percorso intellettuale di Bobbio.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 190.

⁴¹⁹ N. Bobbio, *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in N. Bobbio, C. Offe, S. Bombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 44.

⁴²⁰ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 6.

alla democrazia nel senso che occorrono certe libertà per l'esercizio corretto del potere democratico, e nella direzione opposta che va dalla democrazia al liberalismo nel senso che occorre il potere democratico per garantire l'esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali»⁴²¹.

A sottolineare l'importanza del discorso sulle regole del gioco per la salvaguardia del sistema democratico, Bobbio mette a tema una questione: la possibile modifica del sistema stesso delle regole. Si tratta di un terreno di confronto al quale il filosofo non si sottrae, non demonizzando, in linea di principio, la possibilità del sistema democratico di sottoporre le regole a esame, verifica e possibile modifica. Quale buon democratico, del resto, potrebbe non essere d'accordo con un siffatto principio?, si domanda il filosofo. Ne è una prova il fatto che «in tutte le costituzioni democratiche sono previste procedure per la revisione delle stesse norme costituzionali». Una democrazia che non accettasse di mettere in discussione le proprie regole, finirebbe per tradire i principi costitutivi, divenendo altro da sé. Al di là e oltre, però, il problema «pur importante della correggibilità», Bobbio ne individua uno, «preliminare», «se non vi siano limiti invalicabili in questo processo di revisione continua» e se ci sono, cosa di cui egli non dubita, è altrettanto dirimente stabilire quali essi sono⁴²², pena la degenerazione della democrazia.

È ancora il discorso sulla centralità delle regole del gioco nel sistema democratico il punto di riferimento del filosofo nell'affrontare un tema avanzato a cavallo degli anni settanta del Novecento, cioè un «nuovo modo di fare politica» senza interrogarsi sulla profonda interconnessione tra regole del gioco, attori della vita politica e loro azioni. Quali le regole costitutive del gioco politico democratico, da cui non è possibile prescindere? - è la questione preliminare posta dal filosofo. Se, argomenta Bobbio, per regime democratico si intende, a pieno diritto, un sistema «la cui legittimità dipende dal consenso verificato periodicamente attraverso libere elezioni a suffragio universale, gli attori principali sono dati e sono i partiti [...], e anche il modo principale di fare politica per la stragrande maggioranza dei componenti la comunità nazionale è dato, e sono le elezioni». Ciò che Bobbio vuole far emergere è che «regole del gioco, attori e mosse fanno tutt'uno. Non si può scindere le une dagli altri». Il carattere costitutivo delle regole del gioco politico stabilisce un rapporto solidale tra attori e mosse, perché queste e quelli «debbono la loro esistenza alle regole»: nessun cittadino vota, «se non perché esiste una legge elettorale»⁴²³.

La centralità della regole del gioco, con cui viene definito il concetto stesso della forma di governo democratica, ha aperto un ampio dibattito sui caratteri e sul respiro della teoria democratica di Bobbio.

A quanti osservano che la natura esclusivamente procedurale della democrazia bobbiana «non scalda i cuori, non indica mete finali agli uomini», Nicola Matteucci fa osservare come proprio le regole e le procedure, al centro della teoria democratica di Bobbio, tutelino l'individuo e salvaguardino la sua autonomia. Innanzitutto evidenzia la preoccupazione del filosofo a che «dopo uno Stato etico» non segua «una democrazia etica» che imponga «un suo valore assoluto»⁴²⁴, violando la coscienza morale dell'individuo. La democrazia vive di valori e di ideali, di forti passioni morali e di profonda convinzione di fedi religiose ed etiche. Solo la procedura, tuttavia, garantisce il diritto ineliminabile dell'individuo di esprimere i valori in cui crede⁴²⁵. Perché valori, ideali, fedi possano esprimersi, senza giungere alla reciproca distruzione, Bobbio non vede altra via che «le così spesso derise regole formali della democrazia», le «quali hanno introdotto, per la prima volta nella storia, delle tecniche di convivenza, volte a risolvere i

⁴²¹ *Ivi*, pp. 6-7.

⁴²² *Ivi*, pp. 55-58.

⁴²³ *Ivi*, p. 59.

⁴²⁴ N. Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio* cit., pp. 171-172.

⁴²⁵ N. Bobbio, *Liberalismo di ieri e libertà di oggi*, in «Filosofia e società», I, 1972, p. 537.

conflitti sociali senza ricorrere alla violenza»⁴²⁶. Insomma, le regole formali, lungi dal caratterizzarsi come mera procedura, pongono al centro «l'individuo, la sua autonomia morale e la sua libertà». La rivendicazione dell'autonomia dell'individuo comporta, la sua più ampia espressione: emergono, sul piano etico, politico e giuridico, «oltre alla coscienza morale e alla "capacità" politica dell'individuo, i diritti di cui questi -per esprimersi- è portatore»⁴²⁷.

Se la concezione della democrazia di Bobbio sia di natura esclusivamente «procedurale», come ritengono alcuni commentatori, è una questione su cui si sofferma Danilo Zolo. Per quanti affermano questa tesi, osserva lo studioso, la democrazia bobbiana sarebbe essenzialmente limitata «a precisare le condizioni formali perché un processo di decisione collettiva possa dirsi democratico». Zolo esprime una netta presa di distanza da una simile interpretazione. La definizione minima, egli scrive, «non è né procedurale, né ideologicamente neutrale, e cioè priva di riferimenti a valori e interessi sociali». La tesi contraria dimentica, secondo lo studioso, che per Bobbio «non c'è democrazia senza la tutela dei diritti fondamentali di libertà»; dimentica che «per Bobbio la democrazia si è sviluppata nell'alveo della grande tradizione "garantista" dello Stato di diritto». Le libertà fondamentali sono per Bobbio i valori che danno «senso allo Stato di diritto e alla democrazia, ben al di là delle dottrine formalistiche e avalutative della vita politica»⁴²⁸.

Si potrebbe addurre a sostegno della tesi della natura non solo procedurale della teoria democratica di Norberto Bobbio che il sistema delle regole del gioco si rivela l'unica garanzia che permette alla democrazia di aprire un confronto col socialismo: di aprirsi, cioè, alle istanze sociali, di cui il socialismo è storicamente portatore, senza per questo snaturarsi. Illuminante a tal proposito è il passo di *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, in cui Bobbio definisce quel significato di democrazia da cui si deve comunque procedere per l'attuazione di un socialismo differente da quello finora realizzato. Egli scrive: «Vi è un significato preponderante su cui tutti coloro che invocano la democrazia, e si preoccupano che il socialismo si attui attraverso la democrazia e, una volta attuato, governi democraticamente, sono ormai perfettamente d'accordo. Questo significato preponderante è quello secondo cui per democrazia si intende un insieme di regole (le cosiddette regole del gioco) che consentono la più ampia e più sicura partecipazione della maggior parte dei cittadini [...] alle decisioni politiche»⁴²⁹.

Lanfranchi ritiene che, a partire dallo scritto *Quale socialismo?*, Norberto Bobbio è venuto elaborando una posizione «fondamentalmente caratterizzabile come *democraticismo progressista* aperto alle esigenze di carattere sociale prospettate dalla tradizione socialista»⁴³⁰. Nel confronto Bobbio respinge tout court i modelli alternativi al sistema rappresentativo, quali la democrazia diretta, la democrazia consiliare e la dittatura del proletariato, mettendo in luce l'imprescindibilità della prassi liberaldemocratica e il ruolo di complementarità che il socialismo deve assumere in rapporto alla democrazia.

Che cosa intende Bobbio per complementarità? In che modo, secondo il filosofo, il socialismo può convergere in direzione della democrazia? Il rapporto tra democrazia e socialismo è contraddistinto da una forte tensione, che Bobbio risolve instaurando tra le due teorie politiche una relazione analoga a quella che sussiste tra una «via» e una «meta», tra il mezzo e il fine. La democrazia rappresenta la via, il metodo per «l'espressione del potere dal basso»; il socialismo, escludendo definizioni negatrici della libertà, «è da reinventare» nella prospettiva di una complementarità tra esigenze di libertà e di giustizia

⁴²⁶ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 27.

⁴²⁷ N. Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di N. Bobbio* cit., p. 172.

⁴²⁸ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., pp. 16-17.

⁴²⁹ N. Bobbio, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino 1976, p. 42.

⁴³⁰ E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 187.

sociale⁴³¹. Il percorso da seguire, insomma, fa osservare Lanfranchi, «non deve passare attraverso la rinuncia alla democrazia rappresentativa, ma deve escogitare formule politiche capaci di integrare questo modello con altre forme di partecipazione»⁴³².

Il confronto tra liberalismo, democrazia e socialismo si traduce in Bobbio nella ricerca costante di una possibile convergenza dei diritti civili, politici e sociali. Pier Paolo Portinaro collega il lungo itinerario intellettuale, che parte dall'indagine analitica condotta da Bobbio sul concetto di libertà⁴³³, con la tensione del filosofo al confronto tra la concezione liberale e quella socialista di libertà. Qui si origina la successiva «ricerca delle forme della loro possibile composizione, il che in termini ideologici significa ricerca di una coniugazione tra liberalismo e democrazia, tra liberalismo e socialismo». Nel corso della sua riflessione, accanto alla distinzione del concetto di libertà positiva -come autonomia e autodeterminazione della volontà- e di libertà negativa -come non-impedimento o costrizione dell'azione- Bobbio individua anche «un terzo significato, in base al quale per libertà si deve intendere la “capacità giuridica e materiale di rendere concrete le astratte possibilità garantite dalle costituzioni liberali”». Su questo tema, fa osservare Portinaro, Bobbio «avrebbe incontrato la tradizione socialista e i diritti sociali, ai quali è attribuita la funzione di “metter ogni individuo in condizione di avere il potere di fare quello che è libero di fare”»⁴³⁴.

Se, come afferma Portinaro, a Bobbio va riconosciuto il merito teorico ed etico di prendere «sul serio le sfide del suo tempo» - «l'istanza della rivoluzione sociale», accanto a quella della minaccia nucleare -, suo tratto peculiare è di essere stato «il teorico del secolo socialdemocratico e del riconoscimento dei diritti sociali accanto a quelli politici e di libertà». Lo studioso individua nella «sua formazione giuridica» un corredo metodologico che ha condotto Bobbio «a dispiegare tutte le potenzialità di trasformazione sociale inerenti al diritto a partire da un'analisi attenta della coimplicazione dei diritti civili, politici e sociali». Aggiunge che «non è certo casuale che, quando negli anni Ottanta si profila dopo decenni di declino la riscossa del liberalismo, egli sia tra coloro che più acutamente s'interrogano sul rischio che essa entri in collisione con la democrazia, in particolare con le sue conquiste sociali»⁴³⁵.

Di fronte alle critiche mosse dal neoliberalismo allo stato sociale, e alla conseguente riproposizione dello Stato minimo, Bobbio riflette sulle trasformazioni avvenute nelle democrazie dal secondo dopoguerra. Il nuovo liberalismo, mettendo in luce il carattere di ingovernabilità, cui le democrazie sono giunte per le risposte crescenti alle domande di nuovi bisogni, si scaglia contro «lo stato assistenziale, cioè l'esperimento socialdemocratico». Il filosofo, il cui interesse è teso alla salvaguardia della democrazia, ripercorre il nucleo delle analisi dei liberal minimalisti nei confronti dello stato-benessere. Essi puntano l'indice contro l'effetto «disastroso delle politiche keynesiane», addebitando allo stato socialdemocratico «vizi che di solito venivano attribuiti agli stati assoluti»: «burocratizzazione, perdita delle libertà personali, spreco di risorse, cattiva conduzione economica»⁴³⁶. In sostanza i neoliberali vedono nel welfare-state una nuova forma di paternalismo, che, «col pretesto di attuare la giustizia sociale [...] sta distruggendo la

⁴³¹ N. Bobbio, *La via e la meta*, in «Avanti!», LXXXII (domenica 10 - lunedì 11 settembre 1978), 216, pp. 16 sg. Ora in Id., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze 1981, p. 132.

⁴³² E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 191.

⁴³³ Portinaro afferma che proprio il confronto tra concezione liberale e socialista della libertà porta Bobbio, nei primi anni Cinquanta, a «quella distinzione tra *libertà negativa* e *libertà positiva* che avrebbe dominato [...] il dibattito filosofico-politico dei decenni successivi». Portinaro individua in questa fondamentale distinzione la successiva tensione intellettuale del filosofo al confronto tra liberalismo, democrazia e socialismo. Cfr. P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio* cit., pp. 18-19.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 19. Portinaro riporta le citazioni da N. Bobbio, *Sui diritti sociali* (1996), ora in (a cura di) M. Bovero, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, p. 461.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 20.

⁴³⁶ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 112.

libertà individuale» e, al tempo stesso, «riduce l'individuo a un infante guidato dalla culla alla tomba dalla mano di un tutore tanto sollecito quanto soffocante»⁴³⁷.

La riflessione di Bobbio, di fronte alle serrate critiche del neo-liberalismo, è tesa a far emergere il carattere democratico del welfare-state, paventando che, assieme allo stato assistenziale, si colpisca la democrazia. Egli sottolinea che «lo stato paternalistico di oggi è la creazione non del principe illuminato, ma dei governi democratici». La differenza tra le due forme di stato è così rilevante che, se «la dottrina liberale poteva [nei suoi secoli nascenti] avere buon gioco nel combattere insieme con il paternalismo anche l'assolutismo, e quindi nel far procedere di pari passo l'emancipazione della società civile dal potere politico [...] e l'istituzione dello stato rappresentativo (il parlamento contro il monarca), [...] oggi questa lotta su due fronti condurrebbe inevitabilmente alla fine della democrazia». La ricostruzione storica dell'origine del welfare-state pone in luce il suo carattere democratico, quale espressione diretta del suffragio universale. Il filosofo scrive: «Lo stato dei servizi [...] è stato una risposta [...] a domande giuste che venivano dal basso. [...]. Quando titolari dei diritti politici erano soltanto i proprietari, era naturale che la maggiore richiesta rivolta al potere politico fosse quella di proteggere la libertà della proprietà e dei contratti. Dal momento in cui i diritti politici sono stati estesi ai nullatenenti e agli analfabeti, è diventato altrettanto naturale che ai governanti [...] si chiedesse lavoro, provvidenza per coloro che non possono lavorare, scuole gratuite [...] case a buon mercato, cure mediche ecc.»⁴³⁸.

Nella lettura dei caratteri dello stato sociale, Bobbio, pur nel riconoscimento di alcune indubbie storture e inefficienze presenti nel suo funzionamento, ritiene necessaria la difesa dei diritti sociali, in quanto «frutto di un cammino che l'umanità aveva faticosamente compiuto e che era pericoloso invertire»⁴³⁹. Legge, d'altra parte, nella richiesta neoliberale del ritorno allo Stato minimo una nuova e delicata fase del rapporto tra liberalismo e democrazia. Se per lungo tempo la democrazia è stata considerata come la prosecuzione, storica e giuridica del liberalismo, con la sua espressione novecentesca del welfare-state quel rapporto di compatibilità con il liberalismo è venuto ad incrinarsi. In sostanza lo sviluppo della democrazia, in quanto aumento delle istanze provenienti dalla società civile, va a scontrarsi con la volontà della dottrina liberale nel limitare compiti e funzioni dello Stato⁴⁴⁰.

«L'insidia» che Bobbio coglie, dietro le critiche del neoliberalismo allo stato sociale, è l'attacco alla democrazia: «Non è in gioco soltanto lo stato-benessere, ovvero il grande compromesso storico fra il movimento operaio e il capitalismo maturo, ma la stessa democrazia, ovvero l'altro grande compromesso storico precedente fra il tradizionale privilegio della proprietà e il mondo del lavoro organizzato, da cui nasce direttamente o indirettamente la democrazia moderna (attraverso il suffragio universale, la formazione dei partiti di massa ecc.)»⁴⁴¹.

Bobbio riconduce l'efficacia delle critiche neoliberali al welfare-state e l'attualità della loro proposta al fatto che entrambe trascendono l'ambito più strettamente politico e affondano le radici in temi propriamente filosofici. L'efficacia delle accuse mosse allo stato assistenziale, che isterilisce l'iniziativa e l'originalità individuale, poggia sulla concezione individualistica della società e della storia, da cui, afferma il filosofo, «è nato il mondo moderno» e dalla quale nessun progetto di liberazione dell'individuo può prescindere. La forza delle posizioni critiche, pur «regressive» e talora «reazionarie», del neoliberalismo nasce da qui, da dove si origina, allo stesso tempo, la proposta di un nuovo contratto

⁴³⁷ *Ivi*, pp. 113-114.

⁴³⁸ *Ivi*, pp. 117-118.

⁴³⁹ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 212.

⁴⁴⁰ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 120.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 122.

sociale. L'attualità del tema, sul modello del contrattualismo originario, risiede per Bobbio nelle dinamiche del processo decisionale delle società capitalistiche avanzate: le modalità negoziali, con cui si assumono gran parte delle decisioni collettive, portano ad una composizione degli interessi per cui il contratto sociale, da ipotesi razionale-astratta, è diventato «strumento di governo continuamente praticato»⁴⁴². Di fronte alla proposta di un «puro e semplice ritorno allo Stato minimo, con cui si sarebbe rimesso in discussione il concetto ampio della cittadinanza, tipico dello Stato sociale»⁴⁴³, Bobbio si domanda: un contratto sociale deve limitarsi a chiedere «alla società politica, e quindi al governo che ne è il naturale prodotto soltanto protezione»? oppure è possibile «un nuovo contratto sociale in cui diventa oggetto di contrattazione anche un qualche principio di giustizia distributiva?». Questa è la sfida: tenendo ferma la concezione individualistica della società e adoperando gli stessi strumenti, contrapporre al progetto dei liberali, un modello di società che preveda «un principio di giustizia distributiva e quindi sia compatibile con la tradizione teorica e pratica del socialismo»⁴⁴⁴.

5.2 La democrazia tra «gli ideali» e «la rozza materia».

Nel saggio di apertura de *Il futuro della democrazia*, Norberto Bobbio, riflettendo «sulla distanza tra gli ideali democratici e la “democrazia reale”»⁴⁴⁵, «elabora la tesi delle “promesse non mantenute della democrazia”»⁴⁴⁶, indagando in che misura i caratteri delle liberaldemocrazie -la «“rozza materia”»⁴⁴⁷- si siano discostati dal piano normativo della teoria democratica. La discussione di Bobbio muove, perciò, «da una preoccupazione essenziale: far discendere la democrazia dal cielo dei principi alla terra dove si scontrano corposi interessi». Il filosofo, infatti, afferma: «Ho sempre pensato che questo sia l'unico modo per rendersi conto delle contraddizioni in cui versa una società democratica e delle vie tortuose che deve seguire per uscire senza smarrirsi, per conoscere i suoi vizi congeniti senza scoraggiarsi e senza perdere ogni illusione nella possibilità di migliorarla»⁴⁴⁸.

L'indagine sulla distanza tra democrazia ideale e democrazia reale, «tra ciò che era stato promesso e ciò che è stato effettivamente attuato»⁴⁴⁹, porta Bobbio ad individuare sei *promesse non mantenute*: «la sopravvivenza del potere invisibile, la permanenza delle oligarchie, la soppressione dei corpi intermedi, la rivincita della rappresentanza degli interessi, la partecipazione interrotta, il cittadino non educato (o maleducato)»⁴⁵⁰. Ma che cosa significa, si chiede Zolo, «esattamente nel lessico di Bobbio l'espressione “promesse non mantenute”?»⁴⁵¹. Il filosofo si riferisce alle «trasformazioni della democrazia», «al divario fra democrazia ideale quale era stata concepita dai suoi padri fondatori e democrazia reale quale ci accade di vivere con maggiore o minore partecipazione, quotidianamente»⁴⁵². Bobbio infatti, afferma che si tratta non tanto di fenomeno

⁴⁴² *Ivi*, pp. 123-124.

⁴⁴³ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 212.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 124.

⁴⁴⁵ *Ivi*, pp. 7-8.

⁴⁴⁶ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 18.

⁴⁴⁷ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 7. Il filosofo ricava questa espressione dalle parole conclusive del celebre romanzo di Pasternak, *Il dottor Zivago*, allorché Gordon afferma: «È successo più volte nella storia. Quello che era stato concepito come nobile e alto, è diventato rozza materia. Così la Grecia è divenuta Roma, così l'illuminismo russo è diventata la rivoluzione russa». Cfr. Boris L. Pasternak, *Il dottor Zivago*, Feltrinelli, Milano 1957, p. 673.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. XII.

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 8.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. VIII.

⁴⁵¹ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 18.

⁴⁵² N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. VIII.

degenerativo della democrazia, quanto piuttosto «del naturale adattamento dei principi astratti alla realtà o della inevitabile contaminazione della teoria quando è costretta a sottomettersi alle esigenze della pratica». Precisa che di quelle promesse «alcune non potevano essere mantenute oggettivamente e quindi erano sin dall'inizio illusioni, altre erano, più che promesse, speranze mal riposte, altre infine si vennero a scontrare con ostacoli imprevisi»⁴⁵³. Alcuni fenomeni delle società capitalistiche avanzate, come la presenza del potere dei tecnici, l'espansione delle burocrazie e l'aumento della domanda politica, si configurano quali veri e propri ostacoli non previsti; fenomeni non interpretabili come promesse non mantenute, ma come segno evidente che l'originario «progetto politico democratico fu ideato per una società molto meno complessa»⁴⁵⁴ di quella contemporanea. Su un ideale del modello originario, che le democrazie non hanno realizzato -la soppressione del potere invisibile- il giudizio di Bobbio è, invece, categorico: questa promessa doveva essere rispettata. Il filosofo scrive: «si può definire la democrazia nei modi più diversi, ma non vi è definizione che possa fare a meno di includere nei suoi connotati la visibilità o trasparenza del potere». Per sottolineare la minaccia che la permanenza del potere invisibile rappresenta per la democrazia, Bobbio opera un confronto tra questa mancata promessa e la permanenza delle oligarchie al potere, fenomeno anch'esso apertamente «in contrasto con gli ideali democratici». Dimostra, però, che se l'esistenza di oligarchie che si avvicendano al potere, «mediante libere elezioni», (differenza sostanziale rispetto ad un sistema in cui «un unico gruppo di potere si rinnova per cooptazione») mantiene ferma la regola attraverso cui la democrazia ha trovato «la sua concreta attuazione», la presenza del potere invisibile «corrompe la democrazia»⁴⁵⁵. Bobbio allude a fenomeni particolarmente gravi, per cui il potere invisibile dirige, condiziona e devia i poteri legittimi. Non nasconde la sua preoccupazione per la portata che il fenomeno ha assunto nel nostro Paese, dove la trama dei poteri invisibili è corposa e potentissima: fa riferimento non solo a «mafia, camorra, logge massoniche anomale, servizi segreti incontrollati»⁴⁵⁶, ma anche, come afferma Zolo «ai poteri occulti che si celano entro le istituzioni rappresentative, alla corruzione dei partiti, agli interessi privati che si annidano nelle pieghe del formalismo legislativo»⁴⁵⁷. Il potere invisibile mette drammaticamente in gioco le istituzioni democratiche, la cui superiorità rispetto ai regimi dispotici, che difendevano «gli *arcana imperii*» -la necessità, cioè, di nascondere agli sguardi del pubblico le grandi decisioni politiche- si fonda sulla convinzione che il governo democratico possa «dar vita alla trasparenza del potere»⁴⁵⁸.

L'analisi delle successive promesse non mantenute si traduce in una rigorosa indagine, che, attraverso l'esame delle forme storiche di democrazia, coglie le grandi trasformazioni delle società capitalistiche avanzate.

Se il modello ideale di democrazia, partendo dall'ipotesi contrattualistico-giusnaturalistica, aveva proposto uno stato senza corpi intermedi e una società politica, in cui tra gli individui sovrani e i suoi rappresentanti scomparissero ceti e ordini, «quello che è avvenuto negli stati democratici è perfettamente l'opposto: soggetti politicamente rilevanti sono diventati sempre più i gruppi, grandi organizzazioni, associazioni della più diversa natura, sindacati delle più diverse professioni, partiti delle più diverse ideologie, e sempre meno gli individui»⁴⁵⁹. Questa trasformazione che, come fa osservare Portinaro,

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 21.

⁴⁵⁵ *Ivi*, pp. VIII-IX.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 16.

⁴⁵⁷ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 19.

⁴⁵⁸ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 17.

⁴⁵⁹ *Ivi*, pp. 9-10.

conduce alla *rivincita degli interessi*⁴⁶⁰, ha snaturato anche l'idea della rappresentanza politica. La democrazia moderna, sorta come democrazia rappresentativa in contrapposizione alla democrazia degli antichi, avrebbe dovuto essere caratterizzata, sottolinea Bobbio, dalla rappresentanza politica, «in cui il rappresentante essendo chiamato a perseguire gl'interessi della nazione non può essere soggetto a un mandato vincolato». La rappresentanza politica si fonda, infatti, su un principio che «è l'esatta antitesi di quello su cui si fonda la rappresentanza degli interessi, in cui il rappresentante, dovendo perseguire gl'interessi particolari del rappresentato, è soggetto a un mandato vincolato». La constatazione che mai nessuna norma costituzionale sia stata più disattesa e violata del divieto di mandato imperativo, pone in evidenza un dato peculiare delle società complesse, in cui difficilmente si può trovare un rappresentante che non rappresenti interessi particolari: sono rappresentanti d'interessi particolari sia i sindacati, dai quali dipende la stipulazione di accordi contrattuali, sia i deputati, sottoposti alla disciplina di partito, vera e propria violazione del divieto di mandato imperativo⁴⁶¹.

Anche il principio ispiratore del pensiero democratico, cioè, la libertà intesa come autonomia, «come capacità di dare leggi a sé stessi», è stato, in misura diversa, disatteso nelle democrazie storiche. A ben riflettere, afferma il filosofo, il principio di rappresentanza, «che è poi la sola forma di democrazia esistente e funzionante», è già di per se stesso «una rinuncia al principio della libertà come autonomia», che, invece, elimina la tradizionale distinzione tra governati e governanti. La questione, che il filosofo sottolinea, è se la conseguente presenza di élites al potere cancelli «la differenza tra regimi democratici e regimi autocratici». Questione su cui Bobbio non ha dubbi: la permanenza delle oligarchie, in quanto tali, non snatura la democrazia; più élites in concorrenza nella gara elettorale, per la conquista del consenso popolare, costituiscono una differenza sostanziale rispetto ad ogni regime autocratico, dove, invece, le élites si impongono⁴⁶².

Più in generale, sul tema della “sovranità popolare” la riflessione di Bobbio si confronta con i processi in atto nelle società ad alto sviluppo tecnologico. Un aspetto delle società avanzate, che limita la competenza “sovrana” del cittadino comune nella decisione degli affari pubblici, è senz'altro individuabile nell'aumento di problemi, la cui complessità richiede elevate competenze tecniche, di cui è sprovvisto il cittadino medio. Il numero crescente di esperti e di «uno stuolo sempre più ampio di personale specializzato» nella risoluzione dei problemi sembra riproporre, nelle società complesse, il paradigma degli *arcana imperii* degli stati assoluti, che allontanavano il popolo ignorante dalle decisioni collettive. È naturalmente un'analogia solo apparente. Benché la tecnocrazia si opponga al percorso ascendente del governo democratico⁴⁶³, la democrazia è, per sua natura, la sola forma di governo capace di garantire un efficace controllo del potere.

Se la democrazia non è riuscita «a sconfiggere del tutto il potere oligarchico, tanto meno è riuscita ad occupare tutti gli spazi in cui si esercita un potere che prende decisioni vincolanti per un intero gruppo sociale». Dopo la conquista del suffragio universale -scrive Bobbio- se è ancora possibile parlare «di un'estensione del processo di democratizzazione, [...] questa si dovrebbe rivelare [...] nel passaggio dalla democrazia politica alla democrazia sociale». L'indice di democratizzazione, cui una società è pervenuta, è, allora, misurabile, secondo il filosofo, non dal «numero di coloro che hanno il diritto di partecipare alle decisioni che li riguardano ma [dagli] spazi in cui possono esercitare questo diritto»⁴⁶⁴. Relativamente ai limiti frapposti all'uso delle procedure democratiche «nell'estensione verso centri di potere tradizionalmente autocratici, come l'impresa o

⁴⁶⁰ P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio* cit., p. 118.

⁴⁶¹ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., pp. 10-12.

⁴⁶² *Ivi*, pp. 13-14.

⁴⁶³ *Ivi*, pp. 21-22.

⁴⁶⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

l'apparato burocratico», Bobbio ritiene che l'ostacolo ad una compiuta democratizzazione sia «più che [...] un fallimento, [...] un mancato sviluppo»⁴⁶⁵.

Così come «un'illusione», più che una promessa non mantenuta, è la «mancata crescita dell'educazione alla cittadinanza». Alla base dell'idea che il cittadino, investito del potere di eleggere i propri governanti, avrebbe scelto i più saggi tra i suoi concittadini, Bobbio individua due illusioni: da un lato, «una concezione eccessivamente benevola dell'uomo come animale politico»⁴⁶⁶; dall'altro, la convinzione che il semplice esercizio di voto e il progressivo coinvolgimento nei processi deliberativi, attraverso il dibattito pubblico, avrebbero, di per sé, formato un cittadino attivo ed impegnato. Uno sguardo appena disincantato alle democrazie anche «più consolidate» non può che prendere atto di una crescente apatia politica e del retrocedere del voto di opinione rispetto a quello di scambio⁴⁶⁷.

L'indagine disincantata di Bobbio sulle liberaldemocrazie, con tutti i loro limiti, gli ostacoli e le promesse non mantenute, non conduce il filosofo ad «una visione catastrofica dell'avvenire della democrazia». Ostacoli non previsti e promesse non mantenute «non sono tali da “trasformare” un regime democratico in un regime autocratico»: il «contenuto minimo dello stato democratico non è venuto meno» ed esso è garanzia che anche la democrazia «più lontana dal modello ideale non [possa] essere in alcun modo confusa con uno stato autocratico»⁴⁶⁸.

Né, afferma il filosofo, la democrazia, come un insieme di regole e procedure, si origina in un freddo universo privo di valori e di lotte ideali. Regole e procedure, da un lato, sono l'espressione di alti valori ideali, dall'altro, unitamente al loro esercizio, introducono ideali e valori nella concretezza della storia: si instaura un legame necessario tra regole formali della democrazia e tecniche di convivenza, cui queste stesse regole danno vita. Infatti il rispetto delle regole del gioco poggia sull'ideale di tolleranza; le tecniche di convivenza, che esse instaurano, fanno appello all'ideale di nonviolenza. Perciò solo là dove le regole formali vengono rispettate si instaura l'avvicendamento pacifico e non violento, «senza spargimento di sangue» dei gruppi politici antagonisti⁴⁶⁹.

Sugli ideali di tolleranza e di nonviolenza, strettamente connessi al rispetto di regole e procedure del governo democratico, concentra la sua attenzione Tommaso Greco, per sottolineare il nesso tra democrazia e pace nel pensiero di Bobbio. A tal fine lo studioso ritiene utile «isolare» alcune idee centrali della concezione democratica del filosofo, per mettere in luce il percorso della sua riflessione «sul passaggio necessario e difficile che dovrebbe portare dalla democrazia interna agli Stati alla democrazia internazionale»⁴⁷⁰.

Le due grandi direttrici, che strutturano l'idea di democrazia elaborata da Bobbio - la capacità di risolvere i conflitti facendo ricorso a procedure non violente; la visibilità e la pubblicità degli atti di governo - declinano alcuni caratteri della democrazia su cui il filosofo insiste particolarmente in vista della costruzione della democrazia internazionale.

L'idea di tolleranza, la costituzionalizzazione dell'opposizione e del diritto di resistenza, il ricambio non violento delle classi dirigenti, la risoluzione dei conflitti interni attraverso forme di mediazione pacifiche segnano, scrive lo studioso, «la direzione ultima del pensiero politico di Bobbio, orientato sempre più decisamente a indagare le forme e le possibilità di istituzioni democratiche sovranazionali»⁴⁷¹.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. IX.

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. IX-X.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 20.

⁴⁶⁸ *Ivi*, pp. 24-26.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 27.

⁴⁷⁰ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., pp. 245-246.

⁴⁷¹ *Ivi*, pp. 246-249.

5.3 Una filosofia della pace per la formazione di una coscienza atomica.

La ricerca di Bobbio sui temi della pace e della guerra si sviluppa in una riflessione così ampia e complessa, che Luigi Bonanate, prendendo in prestito dal filosofo «la sua “metafora prediletta” (premessa alla Bibliografia)⁴⁷² e per una volta spogliandola del suo significato drammatico», afferma che «muoversi all’interno della sua opera è un po’ come trovarsi in un labirinto». Un labirinto, in cui il filosofo rivisita con continuità nel tempo le problematiche di pace, guerra e delle relazioni internazionali, le affronta «a ogni ripresa in modo originale», sempre approfondendo, sviluppando e mai ripetendosi, si interroga incessantemente alla luce dei concreti avvenimenti storici⁴⁷³.

Ciò che risulta affascinante per chi si avvicina alla riflessione bobbiana sulla pace e sulla guerra, in epoca nucleare, è la valenza etica con cui il filosofo affronta il tema che egli stesso definisce «il problema fondamentale del nostro tempo»⁴⁷⁴. Nel clima di minaccia atomica e di corsa al riarmo da parte delle due superpotenze, ricerca teorica e impegno etico del filosofo si fondono nella scelta «di non lasciare alcun mezzo intentato» per diffondere una cultura della pace⁴⁷⁵. Non si tratta di essere pessimisti o ottimisti -e Bobbio ammette di non nutrire ottimismo di fronte al compito che attende chi lavora per la pace-; si tratta, invece, di operare una scelta: «il compito dell’intellettuale è quello di ragionare sulle cose con freddezza, pacatezza, equilibrio e lungimiranza, in una parola con realismo»⁴⁷⁶; e del resto «la filosofia che oggi non si impegna in questa strada è un ozio sterile»⁴⁷⁷. Nel saggio del 1966, *Il problema della guerra e le vie della pace*⁴⁷⁸, Bobbio scrive: «La posta in gioco è troppo alta perché non si debba, ciascuno dalla propria parte, prendere posizione, benché le probabilità di vincere siano piccolissime. Qualche volta è accaduto che un granello di sabbia sollevato dal vento abbia fermato una macchina. Anche se ci fosse un miliardesimo di miliardesimo di possibilità che il granello, sollevato dal vento, vada a finire nel più delicato degli ingranaggi per arrestarne il movimento, la macchia che stiamo costruendo è troppo mostruosa perché non valga la pena di sfidare il destino»⁴⁷⁹.

A cavallo tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio dei Sessanta, nel clima di distensione della guerra fredda e con l’allentarsi degli opposti propagandismi, che hanno soffocato ogni voce critica, dal «mondo della cultura» si levano le prime denunce contro «l’insensatezza della corsa alle armi termonucleari», che sembrano drammaticamente prospettare la distruzione totale dell’umanità⁴⁸⁰. In questo snodo storico, in cui sono le voci dei filosofi a dare vita alla riflessione sulla mutazione qualitativa della guerra e ad

⁴⁷² Bonanate fa riferimento allo scritto *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, a cura di C. Violi, con un’appendice di scritti su Norberto Bobbio, a cura di B. Maiorca, Franco Angeli, Milano 1984.

⁴⁷³ L. Bonanate, *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 18.

La ricerca scientifica di Luigi Bonanate verte sui temi della teoria generale delle relazioni internazionali, della violenza politica nelle sue varie forme -dalla guerra al terrorismo internazionale. Altro ambito di interesse è quello relativo alla teoria della democrazia e dei problemi della transizione alla democrazia. Nella sua produzione scientifica l’interesse per l’opera del filosofo torinese si inserisce nell’ambito degli studi sulle relazioni infrastatali tra diritto e politica, oltre che sulla possibilità di pace attraverso lo sviluppo della democrazia. Insieme al saggio citato in questo lavoro, l’altro dedicato a Bobbio reca il titolo *Le relazioni tra gli Stati tra diritto e politica. A proposito di Bobbio e altri*, Guida, Napoli 2008. L’asse a partire dal quale Bonanate ricostruisce il pensiero politico di Bobbio sulla guerra e sulla pace, nel saggio *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio*, è l’ambito della forza nei suoi rapporti sia con la politica che con il diritto. Secondo Bonanate, la forza accomuna, nel pensiero del filosofo piemontese, politica interna e politica internazionale e, ad un tempo, le distingue: all’interno lo stato detiene il monopolio della forza legittima, mentre ne è privo nei riguardi degli altri Stati.

⁴⁷⁴ N. Bobbio, *Prefazione alla seconda edizione* (1984), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 7.

⁴⁷⁵ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 97.

⁴⁷⁶ *Prima che il gallo canti. Un dialogo incompiuto con Norberto Bobbio*, in D. Zolo, *L’alito della libertà* cit., pp. 131-132.

⁴⁷⁷ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 97.

⁴⁷⁸ Il saggio, che in seguito avrebbe dato il titolo alla più ampia raccolta di scritti sulla pace e sulla guerra, apparve su «Nuovi Argomenti», n. 3-4, luglio-dicembre 1966.

⁴⁷⁹ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 97.

⁴⁸⁰ L. Bonanate, *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 29.

alimentare il dibattito sui pericoli della corsa agli armamenti⁴⁸¹, si colloca la riflessione di Bobbio sui temi della guerra e della pace.

Il filosofo, riconsiderando retrospettivamente il saggio del 1966, afferma che l'obiettivo dello scritto «era quello di richiamare l'attenzione di un pubblico ancora disattento sulla corsa sempre più rapida, e da allora ritenuta irrefrenabile, verso gli armamenti atomici da parte delle due superpotenze». Proprio per questo aveva sostenuto e argomentato che «di fronte ad armi tanto potenti da minacciare addirittura la sopravvivenza dell'uomo sulla terra, la guerra doveva essere considerata una “via bloccata”. O, più esattamente, da bloccare, attraverso la formazione di quella che si cominciava a chiamare la “coscienza atomica”»⁴⁸². La scelta etico-filosofica di Bobbio di lavorare alla formazione di una coscienza atomica significa offrire «un contributo [...] alla consapevolezza della novità assoluta della guerra nucleare rispetto a tutte le guerre del passato»⁴⁸³.

Presupposto al compito che Bobbio si prefigge è la scelta della posizione da assumere di fronte alla guerra: se per guerra come “via bloccata” debba intendersi che «la guerra è un'istituzione estenuata che ha ormai fatto il suo tempo, ed è destinata a scomparire», o che «la guerra è un'istituzione sconveniente o ingiusta o empia, che deve essere eliminata»⁴⁸⁴. Dall'una o dall'altra delle due alternative conseguono posizioni antitetiche rispetto all'analisi sulla possibilità dell'evento guerra e, dunque, alle strategie di pace. Il primo punto di vista sostanzialmente ritiene che la guerra «non può più accadere», che sia impossibile⁴⁸⁵; il secondo, invece, poggia su un «giudizio di valore», secondo cui la guerra è un male assoluto, per trarne la conseguenza che essa «non deve» accadere⁴⁸⁶. Sono le due posizioni alla base, rispettivamente, del pacifismo passivo e del pacifismo attivo. Di fronte alla minaccia termonucleare il primo argomenta che la guerra è destinata a scomparire, in quanto, come mezzo per risolvere le controversie, diviene «inutilizzabile», dal momento che il suo potenziale distruttivo la rende catastrofica per entrambi i contendenti⁴⁸⁷. Il pacifismo attivo, convinto delle conseguenze terrificanti della guerra, si adopera, invece, a «fare ogni sforzo per trovare i rimedi adatti ad eliminarla per sempre»⁴⁸⁸.

Insomma il pacifismo passivo fonda la sua posizione sulla concezione della guerra come «l'oggetto di una *predizione*»⁴⁸⁹, il pacifismo attivo sulla concezione della guerra come l'oggetto di un «*progetto umano*»⁴⁹⁰. Chi si pone nella prospettiva del pacifismo attivo fa propria la causa della formazione di una coscienza atomica, mostrandosi consapevole del fatto che «la pace non è un processo ineluttabile, ma una conquista (e come tutte le conquiste, può anche essere, una volta conquistata, riperduta)». Se «il procedimento intellettuale tipico» che caratterizza il pacifismo passivo è «la spiegazione o l'interpretazione dei fatti», quello che caratterizza il pacifismo attivo è «la *giustificazione*». Ciò che differenzia alla base le due posizioni è per Bobbio, da un lato, una sorta di presunzione di scientificità del pacifismo passivo, dall'altro, un'assunzione dell'etica della responsabilità da parte del pacifismo attivo. A differenza del pacifismo passivo, che si

⁴⁸¹ Bonanate ricorda grandi figure di intellettuali europei che, proprio in quegli anni, prodigano il loro impegno contro le armi nucleari. Bertrand Russel pubblica due pamphlets, a distanza di due anni l'uno dall'altro: *Prima dell'apocalisse*, nel 1959, *E domani?*, nel 1961, entrambi tradotti in italiano da Longanesi rispettivamente nel 1959 e nel 1962. Gunther Anders pubblica qualche anno prima, nel 1956, *L'uomo è antiquato*, tradotto in italiano da Il Saggiatore nel 1963 e quindi *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, la cui traduzione italiana -Einaudi 1961- ebbe la prefazione di Norberto Bobbio. Cfr. L. Bonanate *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 29.

⁴⁸² N. Bobbio, *Prefazione alla terza edizione* (1991), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 1.

⁴⁸³ N. Bobbio, *Prefazione alla seconda edizione* (1984), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 6.

⁴⁸⁴ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 37.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 50.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 37.

⁴⁸⁸ *Ivi*, pp. 37-38.

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 37.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

limita ad una «mera constatazione dei fatti», il pacifismo attivo è «una presa di posizione che impegna personalmente, come ogni presa di posizione morale, colui che l'assume». Il pacifismo passivo esaurisce la sua funzione con la dimostrazione che la guerra non è necessaria; il pacifismo attivo deve, invece, dimostrare non solo che la guerra non è necessaria, «ma anche che non è *buona*, ossia è un evento che *dobbiamo impedire*»⁴⁹¹.

Quali ostacoli si frappongono alla formazione di una coscienza atomica? all'acquisizione, cioè, della consapevolezza che le armi atomiche mutano qualitativamente la natura della guerra? Come smascherare posizioni e atteggiamenti di quanti, partendo da presupposti ideologici pur diversi, finiscono per giustificare, con differenti argomentazioni, la guerra termonucleare e per favorire la corsa agli armamenti sempre più micidiali? Radicare una cultura della pace significa, ad esempio, fare i conti con chi sostiene che la guerra atomica sia possibile, in quanto essa è «non qualitativamente, ma solo quantitativamente diversa dalla guerra tradizionale».

Tra coloro che ammettono come possibile la guerra atomica, vi sono i *realisti*, i quali, partendo dalla constatazione che la guerra è un «fenomeno immanente a tutta la storia dell'uomo», non ne escludono «l'eventualità nelle gare di potenza in cui è affidata alla guerra [...] la decisione suprema». I realisti, sottolinea Bobbio, pur considerando la guerra «*extrema ratio*», non smettono di ritenerla «*ratio*», cioè un evento possibile⁴⁹². È questo per il filosofo un atteggiamento estremamente pericoloso, di cui è necessario far emergere che non solo non ostacola la gara degli armamenti, ma anzi, considerandola «alla maniera tradizionale come una necessità della politica di potenza, finisce per favorirla»⁴⁹³.

Un altro ostacolo alla costruzione di una cultura della pace è rappresentato dall'atteggiamento di coloro che Bobbio definisce *fanatici*. Pur ammettendo che la guerra atomica possa condurre ad una distruzione immane, i fanatici la giustificano. Gli argomenti di giustificazione avanzati subordinano la vita e la sopravvivenza umana ad altri valori, considerati superiori. I fanatici, scrive Bobbio, «ritengono che il sacrificio dell'umanità sia eticamente buono di fronte alla perdita di un bene superiore a quello della vita, come è il bene della libertà; oppure che la distruzione immane possa essere pur sempre un mezzo, forse in determinate circostanze l'unico mezzo, o per far trionfare la propria concezione del mondo, o per affermare la propria potenza, o, in casi disperati, per uscire da una situazione intollerabile»⁴⁹⁴. Bobbio mette in luce la difficoltà di controbattere alle convinzioni di questa posizione, in quanto i fanatici, «nella giustificazione della guerra termonucleare», fanno appello a «valori ultimi» -quali ad esempio la libertà⁴⁹⁵- e «i valori ultimi non si discutono: si assumono». Quale allora per i costruttori di pace la linea argomentativa da seguire per sottrarsi alla logica dell'autoannientamento, mostrando l'insensatezza della scelta dei fanatici? Il limite precipuo del fanatismo atomico consiste nella scelta dei «mezzi adottati» per affermare i propri valori: nessuna scelta, fa osservare Bobbio, è più personale di quella di chi decide di sacrificare la propria vita per raggiungere un ideale, ma «chi

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 56.

⁴⁹² *Ivi*, p. 43.

⁴⁹³ *Ivi*, pp. 45-46. Bobbio evidenzia, per di più, il vicolo cieco in cui finiscono per ritrovarsi i realisti: in considerazione dei rilevanti risultati realizzati dal progresso tecnologico, come non prevedere -prima o poi- l'invenzione dell'«arma assoluta» e, di conseguenza, «il rischio della distruzione totale, cioè del salto qualitativo»? E rispetto a questa tutt'altro che remota possibilità, possono i realisti fermarsi «a metà strada», senza spingere la loro coerenza «fino alle estreme conseguenze»? Il filosofo chiarisce ancora meglio la pericolosità dei realisti: «il non riconoscere il salto qualitativo, oggi, è un incentivo, il maggiore degli incentivi, ad accettare l'ulteriore salto qualitativo di domani». *Ivi*, p. 46.

⁴⁹⁴ *Ivi*, pp. 43-44.

⁴⁹⁵ Emblematico il caso dell'opera di Karl Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo* del 1960. Nello scritto Jaspers pone questa alternativa: «rischiare l'annientamento dell'umanità o rinunciare alla libertà?». Il filosofo tedesco, sottolineando che la vita in uno stato totalitario sarebbe quanto di più umiliante per l'essere umano, mette in risalto la differenza che sussiste tra la vita come semplice esistenza biologica e la vita «degnata di essere vissuta», suggerendo così chiaramente la sua preferenza. Cfr. N. Bobbio, *Filosofia della guerra nell'era atomica*, in *Id.*, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Torino-Milano 1989, pp. 43-44.

sceglie la guerra termonucleare [...] sceglie il sacrificio supremo non solo per sé ma per altri, anzi è potenzialmente disposto ad imporlo a tutti»⁴⁹⁶.

Gli apostoli della pace devono, inoltre, misurarsi con quanti ritengono la guerra atomica «un fatto necessario», «al di fuori delle categorie della possibilità e della desiderabilità». Sono coloro che Bobbio definisce i *fatalisti*. Essi sono convinti che, se la guerra termonucleare è un destino -«iscritto nell'evoluzione cosmica oppure predisposto dalla provvidenza»- l'unico «atteggiamento ragionevole è la rassegnazione»⁴⁹⁷. I fatalisti accettano la possibile fine dell'umanità senza combattere, rinunciando perfino a discutere e ad agire. Il dato di fatto che i fatalisti adducono ad argomento della loro posizione, cioè che le guerre ci sono sempre state, non è confermato dalla storia, vale a dire dall'esperienza degli uomini. È proprio vero, si domanda Bobbio, che la guerra «in quanto atto divino o fatto naturale» è «un male necessario, e in quanto tale sottratto alla libera disposizione degli uomini»? Per il filosofo ciò che la storia permette di affermare è soltanto che «la guerra non è impossibile, è un evento che appartiene alla sfera non della necessità ma della possibilità»⁴⁹⁸.

La sfida più difficile per chi sostiene la causa della pace è quella rappresentata dalla forma più subdola di pacifismo passivo, «la dottrina dell'equilibrio del terrore». Quale l'aspetto inquietante di un atteggiamento che, da un lato, indica «lo stato dei rapporti politico-militari fra le due maggiori potenze», così come si sono venuti configurando in seguito alla scoperta delle armi nucleari, e, dall'altro, definisce, «sulla base di questo stato di cose, [...] una strategia e la sua relativa dottrina»?

In una dottrina dei rapporti internazionali, che «riprende, ripete, prolunga e se mai conduce all'estreme conseguenze» quella tradizionale dell'equilibrio delle potenze, l'equilibrio del terrore fa riferimento esclusivo «non tanto alla pace in generale quanto all'eliminazione, ma sarebbe meglio dire alla *sospensione sine die*, della guerra combattuta con armi nucleari»: «l'onnipresenza del tema della paura», come «minaccia di una forza irresistibile», diventa centrale nella definizione dei rapporti fra gli stati⁴⁹⁹. Su queste coordinate, l'equilibrio del terrore, attraverso la teoria della dissuasione termonucleare, elabora un «paradosso», anche se solo apparente, come precisa Bobbio. Le previsioni «circa la fine (o sospensione praticamente illimitata) della guerra» si fondano non «sulla sua non necessità», cioè sulla sua impossibilità, ma «sulla sua possibilità *positiva*, cioè sulla possibilità che avvenga»: solo se la guerra termonucleare è possibile, diventa efficace la dissuasione; d'altra parte solo la minaccia reciproca di distruzione mobilita l'effetto deterrente e l'allontanamento della guerra, che i fautori dell'equilibrio del terrore definiscono impossibilità della guerra *tout-court*⁵⁰⁰. Ma, evidenzia Bobbio, è la precarietà il dato che caratterizza un equilibrio fondato esclusivamente sul terrore. Continuità e durata di una simile situazione sono quanto mai imprevedibili: «se l'equilibrio del terrore è paralizzante, lo squilibrio, liberando almeno una parte del terrore, può indurre ad osare»⁵⁰¹. Se la conseguenza dello squilibrio non ha condotto a conflitti tra le due superpotenze, ha però messo in moto una spirale perversa per cui il sistema «si è riequilibrato ad un livello

⁴⁹⁶ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 46-47. Bobbio, per evidenziare l'assoluto arbitrio oltre che l'insensatezza dei fanatici, si domanda a quale titolo un uomo o un gruppo di uomini possa ergersi «a interprete dell'umanità tutta intera», assumendosi «la responsabilità di decidere del suo destino». Secondo Bobbio: «Questa identificazione dei miei valori ultimi coi valori ultimi dell'umanità è la quintessenza del fanatismo, ciò che fa di un credente un fanatico, e trasforma un uomo da ammirando in esecrando. Per questo è condannabile». N. Bobbio, *Filosofia della guerra nell'era atomica* cit., p. 47.

⁴⁹⁷ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 44.

⁴⁹⁸ N. Bobbio, *Filosofia della guerra nell'era atomica* cit., pp. 46-47.

⁴⁹⁹ N. Bobbio, *L'equilibrio del terrore*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 54-55.

⁵⁰⁰ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 54-55.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 52.

sempre più alto», con una corsa agli armamenti che ha incrementato gli strumenti di morte⁵⁰².

In questa situazione, in cui il rapporto fra Stati è governato da ordigni di morte e l'equilibrio è mantenuto dalla minaccia del terrore, la riflessione di Bobbio, afferma Luigi Bonanate, «assume un ruolo centrale» perché «offre la prima giustificazione alla tesi, più frequentemente avanzata in termini passionali ed emotivi che non filosofici» della ingiustificabilità della guerra termonucleare, «se sottoposta al vaglio di qualsivoglia giustificazione» tradizionale⁵⁰³.

Del resto, secondo Danilo Zolo, il tema che sollecita la riflessione di Bobbio, è proprio quello «della valutazione etica e giuridica della guerra moderna». Dal momento che il salto qualitativo introdotto dalle armi atomiche rende la guerra termonucleare incomparabile ad ogni altra guerra del passato, le tradizionali teorie, che tentano di giustificarla, appaiono a Bobbio «puerili o mostruose»⁵⁰⁴. Perde plausibilità ogni tentativo di giustificare la guerra da un punto di vista teleologico e utilitaristico. È impossibile, nelle attuali circostanze, sostenere che la guerra è utile al progresso morale dell'umanità⁵⁰⁵, né hanno più senso le tesi di quanti ritenevano che la guerra fosse fonte di progresso civile⁵⁰⁶. Allo stesso modo Bobbio esclude che la guerra possa essere considerata un fattore di progresso tecnico⁵⁰⁷. La guerra atomica, fa osservare Zolo, è per Bobbio «puramente e semplicemente un fenomeno irrazionale e distruttivo, che non offre alcun vantaggio dal punto di vista materiale, civile o tecnico-scientifico e che è privo di qualsiasi giustificazione morale»⁵⁰⁸.

Non sorprende perciò, nota ancora lo studioso, che Bobbio sia «severamente critico anche della dottrina etico-teologica del *bellum justum*, nella quale vede non un tentativo di sottoporre la guerra a regole morali ma, nella sostanza, un cedimento morale alle ragioni della guerra»⁵⁰⁹. Nel saggio del 1966, Bobbio afferma che la teoria della guerra giusta, «messa in crisi dall'apparire della guerra moderna», ha avuto «il colpo di grazia» dallo «scatenamento della guerra atomica». In quanto «intermedia tra le teorie belliciste e quelle pacifiste», la teoria della guerra giusta ha assolto una funzione di negazione e di giustificazione, alternativamente, ora delle prime, ora delle seconde. A partire da S. Agostino ha assolto prevalentemente la funzione di confutare la tesi -attribuita ai primi padri della chiesa- secondo cui *bellare semper illicitum* e di ammettere come possibili le finalità etiche della guerra; dopo la prima guerra mondiale, invece, ha svolto la funzione contraria, confutando «le teorie realistiche della storia e della politica che avevano in vario modo esaltato la guerra ed erano giunte alla conclusione che tutte le guerre sono lecite»⁵¹⁰.

Per Bobbio questa teoria non offre alcuna certezza per quanto riguarda i criteri di valutazione morale degli eventi bellici, né, d'altra parte, è in grado di indicare chi possa

⁵⁰² N. Bobbio, *Prefazione alla seconda edizione* (1984) cit., p. 14.

⁵⁰³ L. Bonanate, *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 31.

⁵⁰⁴ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 86.

⁵⁰⁵ All'interno della giustificazione della guerra come male necessario per il progresso dell'umanità, Bobbio ricorda le diverse prospettive da cui si sostiene la necessità della guerra, in quanto fattore di progresso morale: come rafforzamento delle virtù individuali o delle virtù di un popolo preso nel suo complesso. Tra i primi, Humboldt sostiene che la guerra, pur essendo una prova estrema e terribile, fuga leggerezza e vacuità perché suscita e temprava il coraggio di ciascun uomo. Tra i secondi, Hegel attribuisce alla guerra la funzione di preservare la salute dei popoli. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 71-72.

⁵⁰⁶ Bobbio ascrive alle filosofie del progresso la giustificazione della guerra come «fattore dell'incivilimento». Ricorda, a tal proposito, la concezione di Carlo Cattaneo, il quale vede nella guerra lo strumento che pone in relazione fra loro le più remote nazioni, rendendole più civili. Attraverso l'opera di mescolanza dei popoli, la guerra fonda il diritto delle genti, la società del genere umano, il mondo della filosofia. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 73.

⁵⁰⁷ Che la guerra favorisca lo sviluppo tecnico è, afferma Bobbio, una constatazione che la tradizione filosofica ha continuamente confermato. Il filosofo piemontese si sofferma sulla posizione di Spencer che mette in relazione l'abilità e la destrezza, accumulate con la costruzione delle armi, al generale progresso e sviluppo di tutti i settori dell'attività industriale. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 74.

⁵⁰⁸ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 86.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 87.

⁵¹⁰ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 57-58.

giudicare torti e ragioni da un punto di vista superiore e neutrale⁵¹¹. Di più: la teoria della guerra giusta -in virtù dell'equiparazione stabilita tra guerra riparatrice di un torto subito e procedura giudiziaria- mostra la sua intrinseca debolezza: l'atto sanzionatorio della guerra invece di riuscire nell'intento, come qualsiasi procedura giudiziaria, di «*far vincere chi ha ragione*», può sortire il risultato opposto, di «*dar ragione a chi vince*»⁵¹². In epoca nucleare, perde plausibilità perfino la legittimità morale della guerra di difesa di uno Stato aggredito da un altro: cade il principio del *vim vi repellere licet*, accettato in ogni ordinamento giuridico e da ogni dottrina morale, eccetto che dalle dottrine della nonviolenza. È ormai labile la stessa distinzione tra guerra di difesa e guerra di offesa: se vengono usate armi nucleari, a causa del potenziale distruttivo degli ordigni atomici, la guerra di difesa in senso stretto⁵¹³ ha perduto ogni ragion d'essere. In ogni caso, in una guerra combattuta con armi nucleari, l'aspetto decisivo è rappresentato dalla capacità di scagliare il primo colpo, facendo in modo che sia un colpo micidiale tale da «annientare l'apparato termonucleare dell'avversario», impedendone il contraccolpo⁵¹⁴.

Risulta evidente dalla trattazione di Bobbio che la guerra atomica «è, nel più preciso senso dell'espressione, *legibus soluta*». Il filosofo, infatti, scrive: «La guerra moderna viene a porsi al di fuori di ogni possibile criterio di legittimazione e di legalizzazione, al di là di ogni principio di legittimità e di legalità; in una parola, essa è incontrollata e incontrollabile dal diritto, come un terremoto o una tempesta»⁵¹⁵.

Zolo rileva che per Bobbio -cioè per il filosofo che riflette sulla guerra e sulla pace nei primi anni Sessanta, «la guerra è l'espressione conclamata dell'irrazionalità anarchica in cui versano le relazioni fra gli Stati sovrani. L'altissimo rischio presente nell'equilibrio del terrore segnala la debolezza delle tradizionali teorie dell'equilibrio internazionale e denuncia, nello stesso tempo, l'impotenza delle istituzioni internazionali che dopo il flagello della Seconda guerra mondiale si erano poste l'obiettivo di garantire una pace stabile e universale superando l'idea dell'equilibrio e dando vita a forti poteri sovranazionali». Proprio a partire da questa constatazione, «Bobbio traccia la sua originale «via della pace»»⁵¹⁶.

5.4 Il pacifismo di Norberto Bobbio: il Terzo al di sopra delle parti.

Attraverso quale percorso la proposta di Bobbio intende perseguire l'eliminazione della guerra e l'instaurazione della pace? Ciascuno dei tre principali filoni -che il filosofo individua tra i vari progetti di pacifismo attivo- si caratterizza in base ai rimedi proposti per il raggiungimento dello scopo⁵¹⁷. Secondo che il rimedio alla guerra consista in un'azione sui mezzi, sulle istituzioni, sugli uomini, si definiscono le conseguenti strategie di pace,

⁵¹¹ La teoria della guerra giusta riconosceva la *iusta causa* a tutte quelle guerre che rispondevano a un torto subito. Sotto questo punto di vista la guerra veniva assimilata ad una procedura giudiziaria. Il ragionamento svolto da Bobbio dimostra analiticamente come proprio questa analogia determinasse le maggiori debolezze della teoria, sia per quanto riguarda il processo di cognizione -quello della discriminazione del giusto e dell'ingiusto (e correlativamente di una linea di confine tra la ragione e il torto)-relativamente alla dichiarazione e all'attuazione di una guerra, sia per quanto riguarda il processo di esecuzione -che dovrebbe fare della guerra l'atto sanzionatorio di chi ha vulnerato un diritto. Relativamente alla prima fase, venivano a mancare i due principi fondamentali: la certezza dei criteri di giudizio e la imparzialità di chi doveva giudicare. Per la debolezza insita nel processo di cognizione nasceva l'inconveniente che una guerra poteva essere giusta da entrambe le parti. Rispetto alla fase di esecuzione -ragiona Bobbio- non c'è dubbio che la sconfitta costituirebbe una sanzione, «ma quale garanzia offre un conflitto armato che il male o per lo meno il maggior male sia inflitto a chi ha torto»? Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 58-59.

⁵¹² *Ivi*, p. 59.

⁵¹³ Bobbio distingue due modalità di intendere la guerra di difesa: «in senso stretto, come risposta violenta ad una violenza in atto; in senso largo come risposta violenta ad una violenza soltanto temuta o minacciata, cioè come guerra preventiva». *Ivi*, p. 61.

⁵¹⁴ *Ivi*, pp. 60-61.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 65.

⁵¹⁶ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., pp. 88-89.

⁵¹⁷ N. Bobbio, *Filosofia della guerra nell'era atomica* cit., p. 48.

rispettivamente, come pacifismo *strumentale*, pacifismo *istituzionale* e pacifismo *finalistico*⁵¹⁸.

La prima forma di pacifismo strumentale -il pacifismo, cioè, che agisce sui mezzi con cui la guerra si combatte- è quella di chi pensa che abolire o limitare le armi possa significare l'eliminazione della guerra. È la forma che persegue la pratica del disarmo, che Bobbio considera un momento «meramente negativo»: per la costruzione della pace, esso si limita a proporre la soppressione delle armi. Chi, invece, sempre in riferimento ai mezzi, pensa che si debbano sostituire mezzi nonviolenti -quale via per risolvere i conflitti- a quelli violenti, attraverso cui la guerra si manifesta, esprime «il momento positivo» del pacifismo strumentale: infatti «si sforza di indicare quali altri mezzi si potrebbero usare in sostituzione di quelli condannati». La politica del disarmo, afferma Bobbio, «rappresenta il pacifismo attivo nella sua forma teoricamente più elementare e praticamente più moderata o meno radicale»: è estranea a questa forma di pacifismo la ricerca di rimedi all'esplosione delle guerre «in base allo studio delle cause o delle condizioni che le rendono possibili»⁵¹⁹. Al contrario il filosofo sottolinea l'importanza delle teorie della nonviolenza che si richiamano all'insegnamento gandhiano, vale a dire alla teoria e alla pratica della nonviolenza attiva⁵²⁰, soprattutto nelle lotte interne agli Stati. In questo ambito, «dallo sciopero alle varie forme di disobbedienza civile»⁵²¹ la nonviolenza, secondo Bobbio, «è una strada aperta verso l'avvenire»: «l'invenzione di nuove tecniche non cruente per piegare i superbi o per scoraggiare i temerari o per ridurre all'obbedienza i recalcitranti, appare come una delle forme più alte della saggezza e dell'intelligenza umana»⁵²². Sottolinea, però, che, sebbene queste tecniche raramente siano state sperimentate nelle controversie internazionali, è difficile prevedere che possano garantire il mantenimento di una pace duratura⁵²³.

La seconda tipologia di pacifismo, quella finalistica, individua nella natura stessa dell'uomo le cause della guerra e nella riforma morale della natura umana il rimedio al sorgere di ogni contesa bellica. Nel pacifismo finalistico il «diverso modo con cui si considera il rapporto tra la natura umana e la guerra» determina due differenti risposte: la guerra come effetto della natura malvagia dell'uomo, del peccato, delle passioni che gli impediscono il corretto uso della ragione; oppure la guerra come effetto di istinti o impulsi primigeni, «di cui si deve andare a rintracciare l'origine nelle radici biologiche e psicologiche dell'esistenza umana»⁵²⁴. Da queste due letture «discendono due modi opposti di indirizzare gli uomini sulle vie della pace»: per i primi il problema della guerra e della pace è «un problema di *conversione*»; per i secondi, «posto che sia possibile, di *guarigione*»; gli uni «confidano nella *pedagogia*, cioè in un'opera di persuasione», gli altri «in una *terapia*, cioè in un trattamento»⁵²⁵.

⁵¹⁸ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 79.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 80.

⁵²⁰ Bobbio distingue due grandi orientamenti all'interno delle teorie nonviolente: quello che si ispira «almeno nella nostra tradizione occidentale» al precetto evangelico del «non resistere al male» (Matteo, 5-39); l'altro di ispirazione gandhiana. Entrambe le tradizioni propongono e difendono l'uso di mezzi nonviolenti in tutte le situazioni in cui la violenza è considerata, per comune opinione, legittima. Tra le due tradizioni c'è, però, una differenza di fondo: la prima è caratterizzata da «un atteggiamento passivo verso la violenza», dal momento che si chiude in una totale rinuncia «di fronte a ogni conquista mondana (il regno di Dio non è di questo mondo)»; la seconda si contraddistingue per «la fiducia negli effetti pratici della nonviolenza, per la convinzione che l'uso delle cosiddette tecniche della nonviolenza non sia solamente moralmente buono, ma sia politicamente efficace, cioè atto ad ottenere quei risultati che si ritiene di solito possano essere ottenuti solo con la forza». Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 81-82.

⁵²¹ *Ivi*, p. 91.

⁵²² *Ivi*, p. 83.

⁵²³ *Ivi*, p. 92.

⁵²⁴ N. Bobbio, *Filosofia della guerra nell'era atomica* cit., pp. 50-51.

⁵²⁵ Bobbio mette in luce che chi collega la guerra alla natura umana, considerata dal punto di vista etico-religioso, ne affida il compito di riforma morale ai curatori di anime, ai moralisti, ai filosofi, ai missionari, ai riformatori di costumi; chi invece mette la guerra in rapporto alla natura umana, considerata dal punto di vista biologico, affida il compito ai curatori del corpo e della mente, a studiosi delle scienze dell'uomo, ai medici, agli psichiatri, agli psicanalisti. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della*

I due indirizzi, infine, in cui il pacifismo istituzionale si articola -pacifismo *giuridico* e pacifismo *sociale*- collegano, pur da prospettive diverse, il sorgere del fenomeno guerra all'istituzione Stato, ed è appunto in direzione di questa istituzione che è rivolta la proposta di entrambi. Alla diversa valutazione della guerra consegue una differente indicazione dei rimedi. Se, come ritiene il pacifismo giuridico, le guerre si originano a causa dell'assenza di un potere comune, nel consesso internazionale, in grado di dirimere le controversie fra gli Stati, il solo rimedio efficace non può che essere l'istituzione di un superstato mondiale; l'istituzione, cioè, di un potere comune, legittimato a ricorrere in ultima istanza all'uso della forza, che renda possibile «il passaggio da un regime giuridico in cui vige il diritto all'autotutela ad un regime giuridico fondato esclusivamente sull'eterotutela». Se, invece -ed è la lettura del pacifismo sociale- la guerra è «la conseguenza di conflitti generati non dalla struttura della comunità internazionale», ma dalla struttura sociale e dalla politica internazionale degli Stati a regime capitalistico, «il rimedio per eccellenza è la trasformazione dell'assetto sociale capitalistico». La soluzione ultima al problema della guerra è, per le due forme di pacifismo istituzionale, esattamente antitetica: se il pacifismo giuridico propone la formazione di uno Stato sopra gli Stati, che non implica l'eliminazione dell'uso della forza nei rapporti internazionali, ma una sua regolamentazione attraverso il diritto, il pacifismo sociale prospetta, in ultima istanza, la soppressione di ogni forma di Stato, «considerato sempre come l'espressione della forza»⁵²⁶.

La strada che Bobbio ritiene percorribile è quella del pacifismo giuridico, non tanto perché, come afferma Annamaria Loche, Bobbio sia convinto della sua sostanziale efficacia⁵²⁷, quanto perché «ritiene che sia dovere dell'intellettuale diffondere le filosofie della pace e difendere quella che appaia, se non altro, la meno irrealistica»⁵²⁸. Lungi dall'essere mosso da un orientamento moralistico -quasi un obbligo morale cui l'intellettuale deve corrispondere- la via bobbiana alla pace, che affida la tutela dell'ordine internazionale all'esercizio della forza del diritto, segnala ancora una volta il realismo con cui il filosofo ricerca soluzioni in grado, più di altre, di coniugare attuabilità ed efficacia. Una preferenza, quella accordata al pacifismo giuridico, che Tommaso Greco ritiene «naturale», in quanto esso realizza «l'unico scopo davvero ineliminabile dal mondo giuridico, quello della pace e dell'ordine»⁵²⁹. È una soluzione che prospetta, come scrive Zolo, «una riforma del diritto e delle istituzioni internazionali» che estende «ai rapporti fra gli Stati il principio della “monopolizzazione della forza”»⁵³⁰.

Bobbio, infatti, scrive che il pacifismo giuridico «concepisce il processo di formazione di una società internazionale, in cui i conflitti tra stati possano essere risolti

pace cit., pp. 88-89.

⁵²⁶ *Ivi*, pp. 83-86.

⁵²⁷ Bobbio afferma che i tre tipi di pacifismo si dispongono «in un ordine progressivo di maggiore *complessità* e di maggiore *profondità*», che rende difficile «stabilire tra essi una graduatoria di preferibilità». E' questa la ragione dell'introduzione, per una «scelta razionale tra diversi mezzi che servono tutti quanti al raggiungimento dello stesso fine», dei requisiti di *attuabilità* ed *efficacia*. L'attuabilità di ciascuno di essi è tanto maggiore quanto minore la complessità; l'efficacia è tanto maggiore quanto maggiore è la profondità. Poiché le tre categorie di pacifismo si dispongono in un ordine progressivo di complessità e profondità, quello più attuabile sarà anche il meno efficace e quello più efficace sarà il meno attuabile. Così, la prima via, quella del disarmo, è probabilmente la più attuabile, ma è anche la meno efficace; le tecniche della nonviolenza hanno un certo grado di attuabilità, ma non possono dare alcuna garanzia di un'efficacia costante; il pacifismo finalistico sarebbe forse il più efficace, ma è certamente il meno attuabile. Questa è la ragione per cui Bobbio dedica maggiore attenzione al pacifismo istituzionale, in quanto più attuabile e meno efficace del terzo, e, al tempo stesso, meno attuabile ma più efficace del primo. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 90-92.

⁵²⁸ A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio*, cit., p. 171.

L'interesse di studio di Annamaria Loche si è concentrato su alcuni classici del pensiero politico moderno: Montesquieu, Rousseau e, in particolar modo, Jeremy Bentham. Il saggio su Bobbio, citato in questo lavoro, è «un omaggio» della studiosa «a uno dei più importanti filosofi della politica del Novecento». Lo scritto ricostruisce la lunga ricerca di Bobbio sul tema della pace: dall'equilibrio del terrore alla caduta del Muro di Berlino, dalla prima guerra del Golfo, agli avvenimenti di fine millennio, la studiosa ripercorre l'iter della bobbiana filosofia della pace. Loche, infatti, iscrive l'opera di Bobbio nell'alveo di quella «teorizzazione specifica sul problema della pace» che inizia il suo percorso «nel panorama teorico della politica» solo agli inizi del Settecento. Cfr. *Ivi*, p. 149 e p. 161.

⁵²⁹ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 250.

⁵³⁰ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 89.

senza il ricorso in ultima istanza alla guerra, ad analogia del processo con cui si sarebbe formato, secondo l'ipotesi contrattualistica, lo stato. È il processo consistente nel passaggio dallo stato di natura, che è stato di guerra, alla società civile attraverso un comune accordo degli individui interessati a uscire dallo stato di guerra permanente»⁵³¹.

In questo ragionamento trova applicazione il modello della *domestic analogy*⁵³², che ipotizza nella relazione tra gli Stati un'analogia con la situazione esistente tra gli individui nello stato di natura. L'obiettivo è quello di regolamentare la violenza, dal momento che appare illusorio prospettare la scomparsa. Solo nuove istituzioni, che superino il sistema degli Stati sovrani, potranno garantire un ordine mondiale più pacifico, attraverso l'attribuzione di efficaci poteri di intervento politico-militare ad un'autorità centrale di carattere sovranazionale.

Il pacifismo giuridico di Bobbio ha profonde radici nei classici del pensiero politico europeo, particolarmente in Hobbes e in Kant. Sulla originale sintesi che Bobbio elabora, Zolo avanza la considerazione che il filosofo torinese «interpreta e sviluppa il contrattualismo di Hobbes in senso kantiano, attribuendogli una valenza universalistica e cosmopolitica. Nello stesso tempo interpreta Kant in chiave hobbesiana, assegnando al federalismo kantiano il significato di un vero e proprio progetto di superamento della sovranità degli Stati nazionali e di costituzione di uno «Stato mondiale»»⁵³³.

Da Hobbes Bobbio mutua, assieme all'idea dello stato di natura come condizione di anarchia e di assenza di norme, le categorie di *pactum societatis* e di *pactum subiectionis*. Solo la sottoscrizione consensuale di entrambi questi patti, da parte degli Stati contraenti, permette la realizzazione del passaggio dalla situazione di anarchia internazionale, che ha nella guerra la manifestazione di massima violenza, ad un sistema politico ordinato e durevolmente pacifico⁵³⁴. La sottoscrizione di entrambi i patti, infatti, sancisce il trasferimento della forza dai singoli Stati a un organismo superiore, un «Terzo», in grado di stabilire e mantenere la pace: un *pactum unionis*, come mera associazione tra i singoli Stati, non sarebbe sufficiente; occorre un vero e proprio *pactum subiectionis*, con cui gli Stati trasferiscono ad un Terzo la loro sovranità. Non basta, infatti, enunciare o statuire patti, principi e regole, bisogna trovare il modo di farli rispettare: «altro è la stipulazione di un

⁵³¹ N. Bobbio, *La pace attraverso il diritto*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., p. 133.

⁵³² Zolo avanza più di un dubbio, sul piano metodologico, rispetto al fatto che il modello della *domestic analogy* possa «fornire schemi argomentativi affidabili per la costruzione di una teoria dei rapporti internazionali e, in particolare, di una teoria di *peace-making*». Ciò che, infatti, appare discutibile, secondo lo studioso, è che si possa stabilire qualche forma di analogia tra «la società mondiale contemporanea» e la «nascente *civil society* che ha fatto da supporto al processo di formazione dello Stato moderno europeo». Cfr. D. Zolo, *L'alto della libertà* cit., pp. 96-97. A questo rilievo critico, in un dialogo intrattenuto con Zolo nel luglio del 1997, Bobbio replica evidenziando nei processi federativi tra Stati, nell'ultima età moderna, e nell'organizzazione di istituzioni sovranazionali, di fine XX secolo, fenomeni di concentrazione del potere analoghi a quelli che furono alla base della nascita dello Stato moderno. Argomenta la sua affermazione ricordando che nella nascita degli Stati Uniti d'America si è verificato, fra Stati, proprio quel «processo di concentrazione del potere che fra Seicento e Settecento ha caratterizzato l'uscita dell'Europa dall'anarchia feudale». Il filosofo sottolinea, inoltre, che, nonostante le profonde «differenze culturali, economiche, religiose», che caratterizzano il mondo di fine millennio, «lo stato federale è oggi una concreta realtà istituzionale e che assumerlo come modello per l'organizzazione di istituzioni sopranazionali non è qualcosa di assurdo sul piano teorico». Adduce come esempi della tendenza degli Stati contemporanei a «concentrare una parte del loro potere in organismi sovranazionali» il Tribunale internazionale per la ex Jugoslavia e il Tribunale penale internazionale per il Ruanda. Cfr. D. Zolo, *La teoria del diritto e il diritto internazionale*, in Id., *L'alto della libertà* cit., pp. 117-118.

⁵³³ D. Zolo, *L'alto della libertà* cit., pp. 90-91.

⁵³⁴ Bobbio illustra analiticamente le fasi del passaggio, a ciascuna delle quali corrisponde una funzione precisa e limitata assolta dal terzo fra le parti, fino a che non gli viene conferito il monopolio legittimo della forza. Il filosofo scrive: «Le figure del Terzo sono varie: la prima è quella del mediatore che si limita a mettere in contatto due parti in conflitto fra loro senza intervenire nella soluzione; la seconda è quella dell'arbitro che non solo mette in contatto le parti, ma dà ragione all'una o all'altra, essendosi le parti dichiarate all'inizio disposte a sottoporsi alla decisione che l'arbitro prenderà; la terza è quella del giudice, autorizzato ad intervenire per la risoluzione del conflitto e quindi a pieno titolo un terzo *super partes*; infine la quarta è quella del sovrano nel senso classico della parola, che non solo ha il potere di giudicare ma ha anche quello di costringere con la forza ad eseguire la decisione (il *ius gladii*). L'evento decisivo per l'uscita dallo stato di natura è il patto iniziale di non aggressione, [...], ma lo scopo ultimo del patto viene raggiunto solo quando il divieto di ricorrere alla forza reciproca è garantito dalla costituzione di un potere superiore». Cfr. N. Bobbio, *La pace ha un futuro?*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 192-193.

patto, altro la sua osservanza»; riportando una espressione hobbesiana, Bobbio ribadisce che «i patti senza la spada [...] sono semplici *flatus vocis*»⁵³⁵.

La prospettiva hobbesiana di costruzione del Terzo da sola non definisce la proposta bobbiana di pace e di ordine internazionale. Da Kant Bobbio desume una seconda direttiva per l'istituzione dello Stato mondiale: l'indicazione prescrittiva della costituzione repubblicana degli Stati aderenti alla federazione pacifica. Nel senso kantiano per repubblica è da intendersi lo stato non dispotico, vale a dire quella forma di governo, in cui il principio della separazione dei poteri evita che la volontà pubblica sia sostituita dalla volontà privata del sovrano⁵³⁶; una costituzione, cioè, che tuteli i fondamentali diritti di libertà dei cittadini. Come osserva Greco, la prospettiva hobbesiana è integrata «in direzione democratica»; è qui che si salda «il nesso tra democrazia e soluzione pacifica dei conflitti», che rappresenta «il dato costitutivo più rilevante del governo democratico»⁵³⁷.

Il filosofo scrive: «Per essere efficace nel dirimere i conflitti fra le parti, il Terzo deve disporre di un potere superiore alle parti. Ma nello stesso tempo un Terzo superiore alle parti per essere efficace senza essere oppressivo deve disporre di un potere democratico, ovvero fondato sul consenso e sul controllo delle stesse parti di cui deve dirimere i conflitti»⁵³⁸. È la delineazione di un sistema internazionale in cui il carattere non oppressivo del Terzo sopra le parti è condizione imprescindibile⁵³⁹ per la realizzazione di un «sistema politico stabilmente, durevolmente, pacifico»⁵⁴⁰.

Il modello di comunità internazionale proposto da Bobbio, accanto alle suggestioni hobbesiane e kantiane, presenta una chiara analogia con la costruzione teorica dell'ordinamento giuridico internazionale proposta da Hans Kelsen⁵⁴¹, il cui progetto di «pace attraverso il diritto» costituisce il diretto antecedente del pacifismo giuridico bobbiano. In un dialogo con Danilo Zolo, nel luglio del 1997, il filosofo torinese riconosce che l'opera di Kelsen «ha esercitato una diretta influenza» sulla sua riflessione filosofico-giuridica; in particolar modo Bobbio assegna all'elaborazione kelseniana della teoria del primato del diritto internazionale il merito di aver sancito una svolta decisiva nel «campo teorico del diritto internazionale». Secondo Bobbio l'autentica rivoluzione copernicana operata da Kelsen consiste nell'aver sovvertito «l'impostazione tradizionale», che assegnava al diritto «degli stati sovrani» la preminenza rispetto a quello internazionale: la riflessione di Kelsen, infatti, facendo «del diritto internazionale il solo autentico, “oggettivo” ordinamento giuridico», concludeva che «gli ordinamenti statali non sono che

⁵³⁵ N. Bobbio, *La pace attraverso il diritto* cit., p. 133 e p. 131.

⁵³⁶ N. Bobbio, *Introduzione*, in I. Kant *Per la pace perpetua: un progetto filosofico e altri scritti*, a cura di N. Merker, Editori riuniti, Roma 1985, p. XIV.

⁵³⁷ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 252.

⁵³⁸ N. Bobbio, *Introduzione* in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 8-9.

⁵³⁹ Si possono schematicamente sintetizzare in quattro passaggi le condizioni che Bobbio considera necessarie per l'instaurazione della pace fra gli Stati: 1) un patto preliminare e negativo di non aggressione tra le parti che intendono costituire fra loro un'associazione permanente; 2) un secondo patto positivo in cui le parti decidono di stabilire regole per la risoluzione delle controversie future, senza che vi sia bisogno di ricorrere all'uso della forza reciproca; 3) l'assoggettamento a un potere comune tanto forte da essere in grado di far rispettare i due patti precedenti; 4) il riconoscimento e l'effettiva protezione di alcuni diritti di libertà, civile e politica, che impediscano al potere così costituito di diventare dispotico. Cfr. N. Bobbio, *Introduzione* in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., p. 9.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 8.

⁵⁴¹ Hans Kelsen ritiene che «lo Stato moderno è il più perfetto tipo di ordinamento sociale, nello stabilire un monopolio della forza da parte della comunità. La sua perfezione è dovuta alla centralizzazione dell'uso della forza [...]. All'interno dello Stato la pacificazione delle relazioni interindividuali [...] è ottenuta al più elevato livello possibile. Eccetto che in talune straordinarie circostanze, come una rivoluzione o la guerra civile, l'utilizzo della forza è effettivamente eliminato dalle relazioni tra cittadini, ed è riservato ad organismi centrali, come governi e tribunali, i quali sono autorizzati ad usare la forza come sanzione contro atti illegali». Se, perciò, lo Stato nasce dal monopolio dell'uso della forza esercitato da un organismo autorizzato, quando sorge l'interrogativo su come assicurare la pace internazionale ed eliminare la guerra dalle relazioni infrastatali, per il filosofo praghese «nessuna risposta sembra essere di per sé più evidente di questa: unire tutti i singoli Stati o, almeno, tanti quanti sia possibile, in uno Stato mondiale, concentrare tutti i loro strumenti di potere, le loro forze armate, e porli a disposizione di un governo mondiale sottoposto a leggi varate da un parlamento mondiale». Cfr. Hans Kelsen, *La pace attraverso il diritto* (1944), Giappichelli, Torino 1990, p. 42.

una parte» subordinata del complessivo sistema internazionale, una parte che, «per di più», in prospettiva, sarebbe stata «destinata a dissolversi assieme alla sovranità degli stati». In questa lettura, secondo Bobbio, risiede il carattere «straordinario» della proposta di Kelsen: «la sola che può avviare il diritto internazionale ad adempiere alla sua funzione essenziale», quella di organizzare la pace⁵⁴².

5.5 Pace, diritti umani e democrazia nella comunità internazionale di fine millennio: il difficile cammino di un Terzo al di sopra delle parti.

«Il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche moderne. La pace è, a sua volta, il presupposto necessario per il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo nei singoli stati e nel sistema internazionale. Nello stesso tempo il processo di democratizzazione del sistema internazionale, che è la via obbligata per il perseguimento dell'ideale della "pace perpetua", nel senso kantiano della parola, non può andare innanzi senza una graduale estensione del riconoscimento e della protezione dei diritti dell'uomo al di sopra dei singoli stati. Diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti e protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti»⁵⁴³.

Se il filosofo delinea con magistrale chiarezza la coimplicazione profonda di democrazia, diritti e pace, quale cardine di una rinnovata comunità internazionale, il realismo, che contraddistingue la sua riflessione di «illuminista pessimista»⁵⁴⁴, lo induce ad un'indagine assidua, nei concreti percorsi del sistema di relazioni internazionali, tesa a misurare la «sproporzione fra i buoni propositi e la dura realtà»⁵⁴⁵.

Quali gli assetti internazionali prefigurati dalla sua proposta di pace? Quali gli aggiornamenti di analisi e di prospettiva, cui induce la perenne indagine esplorativa del filosofo di pace?

La costituzione di un ordine democratico internazionale si struttura, nella proposta di Bobbio, attorno a tre assi filosofico-giuridici. Il primo, che consiste -come si è già visto- nella trasposizione del modello contrattualistico sul piano del diritto internazionale, ha uno «senso ben preciso»⁵⁴⁶: in vista dell'obiettivo di trasformare i rapporti tra i molteplici organismi statali «sulla base di un diritto che, in qualche modo, si avvicini o sia associabile al diritto positivo interno», esso «sembra indicare un percorso di fattibilità», che accentua il «ruolo dell'individualità giuridica di ogni singolo Stato», per la costituzione, in modo inderogabilmente «pattizio», di una società internazionale, che vincoli alla sua responsabilità il singolo Stato contraente⁵⁴⁷. Al primo asse si affianca, specie negli ultimi

⁵⁴² D. Zolo, *La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio*, in Id., *L'alito della libertà* cit., pp. 113-115. Bobbio, nel corso del dialogo con Zolo, a sostegno dell'importanza della riflessione filosofico-giuridica di Kelsen per l'elaborazione della sua proposta di pace, individua in alcuni capisaldi teorici del filosofo praghese la funzione di veri e propri principi-guida del suo pacifismo giuridico. In particolare, l'assunto secondo cui il fine principale del diritto è la pace e non la giustizia e quello per cui il diritto - in particolare il diritto internazionale- è il solo mezzo per garantire una pace stabile e universale. Afferma, inoltre, che, se l'idea kelseniana del primato del diritto internazionale ha costituito la base teorica per la sua proposta di istituzioni «veramente sovranazionali, e non solo internazionali», altrettanto decisiva è stata l'«opposizione» di Kelsen al sistema degli Stati sovrani in nome della pace e di un ideale anti-imperialistico. *Ivi*, p. 115.

⁵⁴³ N. Bobbio, *Introduzione*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997, p. VII.

⁵⁴⁴ E' l'espressione con cui Bobbio definisce se stesso e il carattere della sua indagine filosofica, scevra da ogni atteggiamento ottimistico che «comporta pur sempre una certa dose di infatuazione», e che, perciò, poco si addice all'«uomo di ragione». Cfr. N. Bobbio, *Cultura vecchia e politica nuova*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, p. 202.

⁵⁴⁵ N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., p. 102.

⁵⁴⁶ Discutendo della trasposizione dello schema contrattualistico sul piano internazionale, Loche chiarisce che esso è da intendersi come «un puro modello teorico», di cui Bobbio utilizza «la valenza esplicativa». Cfr. A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio*, cit. p. 174.

⁵⁴⁷ A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., pp. 174-175.

scritti, il secondo, di ispirazione cosmopolitica, che tende a costruire «il sistema giuridico internazionale non più come un'associazione fra stati, ma come includente, come soggetti di diritto, tutti i cittadini di tutti gli stati». Si profila, insomma, una tendenza -è lo stesso Bobbio a ricordarlo nel corso del dialogo con Zolo- che, mentre sottrae «una parte del potere degli Stati nei confronti dei loro cittadini», lo concentra «in istituzioni sovranazionali che provvedono alla tutela dei diritti fondamentali anche contro le autorità dei singoli stati»⁵⁴⁸. Il terzo elemento strutturale del pacifismo giuridico bobbiano è rappresentato dal tema dell'omogeneità di valori tra gli Stati che intendono dar vita al potere comune. Si tratta, come si è visto, del richiamo all'ideale kantiano, espresso nel primo articolo definitivo di *Per la pace perpetua* del 1795, di cui Bobbio rivisita il carattere di omogeneità costituzionale, declinandolo in termini di protezione dei diritti e, perciò, di comunanza di valori tra i popoli. Questa posizione poggia sulla valutazione che si possa realisticamente garantire la pace attraverso l'istituzione di un «Terzo, al di fuori o al di sopra delle parti [...], perseguibile soltanto in una progressiva democratizzazione del sistema e in un progressivo allargamento dell'area degli stati democratici»⁵⁴⁹. Attraverso la protezione dei diritti affiancata al ruolo del Terzo, Bobbio intende superare quello che egli considera il limite principale del progetto di Kant, l'essersi «fermato alla confederazione di stati» e non aver «spinto la sua audacia teorica sino all'ideazione di uno stato federale universale», temendo, di fronte ad un Leviatano internazionale, «l'avvento di una pace d'impero»⁵⁵⁰.

La protezione dei diritti dell'uomo - tema che, dopo la seconda guerra mondiale, «da nazionale è diventato internazionale, e ha coinvolto per la prima volta nella storia tutte le genti»- e la lenta formazione di un vero e proprio diritto “cosmopolitico” rappresentano per Bobbio il segno inequivocabile «della disposizione dell'uomo a progredire», di una vera e propria disposizione morale dell'umanità⁵⁵¹.

Nell'opzione sempre più convinta, che Bobbio esprime per il pacifismo giuridico⁵⁵², e nel conseguente perfezionamento della figura del Terzo, il filosofo definisce una proposta di pace in grado di misurarsi con le istituzioni storiche sovranazionali, con i mutamenti degli assetti che sopraggiungono nel quadro internazionale, con i concreti eventi storici che evidenziano la difficoltà a governare arbitri e violenze nelle relazioni interstatali. Se a partire dalle convinzioni teoriche acquisite è possibile una lettura delle inefficienze e delle contraddizioni del sistema dei rapporti internazionali, queste ultime, da un lato, registrano la misura delle difficoltà di attuazione -per quanto lenta e parziale- del modello prefigurato, dall'altro, aprono la ricerca e la riflessione del filosofo a nuove prospettive tese a colmare la distanza tra ciò che prescrive la ragione e ciò che l'uomo può concretamente realizzare.

La riflessione bobbiana sul ruolo dell'Onu è, ad esempio, realistica e circostanziata, rifuggendo «dai due atteggiamenti estremi dell'idealismo e dello scetticismo». Se il filosofo sottolinea con forza la funzione storica svolta dalle Nazioni Unite in ordine al cammino verso «la progressiva liberazione dell'uomo dall'oppressione»⁵⁵³ e riconosce l'importanza dei principi su cui l'Organizzazione era sorta, non può, tuttavia, non registrare

⁵⁴⁸ Cfr. D. Zolo, *La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio*, in Id., *L'alito della libertà* cit., p. 118.

⁵⁴⁹ N. Bobbio, *Prefazione alla terza edizione* (1991) cit., p. 3.

⁵⁵⁰ N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni* cit., p. 104.

⁵⁵¹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 112-114.

⁵⁵² Bobbio, che, a metà degli anni Sessanta, considera il pacifismo istituzionale-giuridico «preferibile» alle forme di pacifismo strumentale e finalistico, nonché a quello istituzional sociale -anche se aggiunge che la preferenza rimane nell'ambito di «un'opinione fortemente personale» (cfr. *Diritto e guerra*, in «Rivista di filosofia», LVI, 1965)- compie la sua scelta in questa direzione, alla fine degli anni Ottanta, in seguito ad una più rigorosa definizione della proposta in scritti successivi. Cfr., *Prefazione alla terza edizione* (1991), in *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 3.

⁵⁵³ N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni* cit., pp. 108- 109.

i limiti di carattere istituzionale e politico che ne hanno segnato l'operato nel quadro delle relazioni internazionali.

L'Onu e, precedentemente, la Società delle Nazioni, afferma Bobbio, hanno sperimentato una «terza via» tra l'anarchia e la pace imperiale, alternative sempre praticate in passato nella storia delle relazioni internazionali. Sottolinea che le due istituzioni internazionali, espressione di un vero e proprio *pactum societatis*, non hanno però operato il necessario passaggio al *pactum subiectionis*⁵⁵⁴; non hanno, cioè, «dato origine a un superstato, vale a dire a quella forma di convivenza le cui caratteristiche fondamentali sono il potere sovrano [...] e il monopolio della forza legittima». Non si sono poste, insomma, le condizioni per un potere comune: «Le nazioni che si erano allora unite e tutte quelle che si sono unite successivamente sono rimaste stati sovrani, e non hanno ceduto il monopolio della forza a un ente superiore»⁵⁵⁵.

E tuttavia il filosofo non può non rilevare l'enorme passo avanti che la comunità internazionale ha compiuto, attraverso l'Onu, sia per quanto riguarda l'«universalità del patto», sia per l'attribuzione dei poteri necessari al ristabilimento della pace. Relativamente a questo secondo aspetto, in vari scritti⁵⁵⁶, il filosofo ritorna sull'importanza degli articoli 42 e 43 della *Carta della Nazioni Unite* che attribuiscono al Consiglio di Sicurezza il diritto di intervento per il mantenimento e il ristabilimento dell'ordine internazionale⁵⁵⁷. Parimenti Bobbio non può non sottolineare il valore dell'ispirazione democratica delle Nazioni Unite. Essa si esprime nel «riconoscimento dei diritti dell'uomo» che limita l'autorità degli organi internazionali nati dagli accordi e non attribuisce loro il potere illimitato dei governi autocratici. Non a caso, all'interno dell'Onu, si è previsto, come egli rileva, «l'istituto caratteristico di una società democratica, l'assemblea in cui tutti i contraenti sono rappresentati su un piede di parità e che decide a maggioranza»⁵⁵⁸. Ciononostante, fa osservare il filosofo, non si può certo parlare della presenza di un autentico processo di democratizzazione: da un lato, infatti, «le garanzie dei diritti dell'uomo nel sistema internazionale si arrestano, salvo qualche timida eccezione, alle soglie del potere sovrano dei singoli stati»; dall'altro, nelle Nazioni Unite, all'Assemblea «si affianca il Consiglio di sicurezza, in cui è riservato a ciascuno dei cinque membri permanenti il diritto di veto su questioni non di procedura»⁵⁵⁹.

L'analisi evidenzia con chiarezza come il processo di democratizzazione abbia subito un arresto «alle soglie della trasformazione della società interstatale in una società infrastatale». La mancata «costituzione di un efficace potere comune» ha determinato, nel sistema internazionale, la convivenza del vecchio principio della sovranità degli Stati accanto al nuovo sistema avviato dal processo di democratizzazione⁵⁶⁰. Vecchio e nuovo coesistono nelle relazioni internazionali, in un rapporto di giustapposizione: «il vecchio [...] continua ad essere effettivo pur avendo perduto, rispetto alla lettera e allo spirito dello statuto delle Nazioni Unite, qualsiasi legittimità»; «il nuovo [...] è legittimo in base al consenso tacito o espresso della maggior parte dei membri della comunità internazionale,

⁵⁵⁴ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale*, in Id., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 2005, p. 207.

⁵⁵⁵ N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni* cit., pp. 102-103.

⁵⁵⁶ Bobbio tratta l'argomento in: *Prefazione alla quarta edizione* (1997) in *Il problema della guerra e le vie della pace* cit.; *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni*, *La pace ha un futuro?*, *In lode dell'Onu*, in *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit.

⁵⁵⁷ N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni* cit., p. 100. L'articolo 42 attribuisce al Consiglio di Sicurezza il diritto d'«intraprendere, con forze aeree, navali e terrestri, ogni azione che sia necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale». Da questo articolo discende l'obbligo degli Stati membri, previsto dall'articolo 43, di «mettere a disposizione del Consiglio di sicurezza, a sua richiesta e in conformità ad un accordo o ad accordi speciali, le forze armate, l'assistenza e le facilitazioni, compreso il diritto di passaggio, necessari per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale».

⁵⁵⁸ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., p. 207.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 208.

⁵⁶⁰ N. Bobbio, *In lode dell'Onu*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 225-226.

ma ha scarsa efficacia»⁵⁶¹. In questo quadro si comprende, allora, perché l'articolo 43 -che prevede l'obbligo degli Stati membri di mettere a disposizione del Consiglio di Sicurezza le forze armate necessarie per prevenire e reprimere le violazioni della pace- non sia mai stato applicato e sia «caduto ormai in desuetudine»⁵⁶².

Si registra, insomma, l'anomalia di «un doppio sistema internazionale, composto di due ordinamenti idealmente incompatibili fra loro ma praticamente coesistenti, che si conoscono ma non si riconoscono, non s'ignorano ma agiscono l'uno indipendentemente dall'altro»⁵⁶³. Se, come afferma Bobbio, risulta alquanto difficile prevedere «quale dei due sistemi sia destinato a prevalere», su un dato dell'esperienza storica, tuttavia, il filosofo nutre pochi dubbi: fino a quando durerà l'instabile quadro delle relazioni internazionali, fondato sull'autonomia giuridica dei singoli Stati, «la pace sarà, com'è sempre stata, una tregua fra due guerre». L'unica strada, allora, per uscire da una situazione, in cui le istituzioni ritenute legittime sul piano internazionale non possono contare su un potere effettivo, sembra a Bobbio quella di «tener fermi i principi cui si sono ispirate le Nazioni Unite»⁵⁶⁴, rafforzare la loro efficacia istituzionale e consolidare la loro struttura democratica.

In questa prospettiva teorica dei rapporti internazionali va interpretata la posizione assunta da Bobbio relativamente alla prima guerra del Golfo Persico. L'autorizzazione all'uso della forza conferita dall'Onu agli Stati Uniti e ai loro alleati, in risposta all'aggressione di Saddam Hussein contro il Kuwait, è considerata da Bobbio, da un punto di vista giuridico, un caso esemplare di «guerra giusta»⁵⁶⁵. Bobbio precisa che «guerra giusta» non significa «guerra santa, crociata»: «una guerra giusta [...], è puramente e semplicemente l'uso legittimo della forza, perché ci sono casi in cui anche la forza ha una sua legittimità»⁵⁶⁶. Di fronte ad una palese violazione del diritto internazionale -l'invasione e l'occupazione del territorio di uno Stato sovrano- le Nazioni Unite hanno il dovere di reagire, facendo a loro volta ricorso all'uso della forza militare. Pur riconoscendo che, in questa circostanza, «l'uso della forza contro lo Stato invasore non è esercitato direttamente dalle Nazioni Unite e sotto il diretto comando e controllo del Consiglio di sicurezza», ciò che preme a Bobbio sottolineare è che l'intervento dell'Onu costituisce una tappa importante verso il superamento del vecchio sistema delle relazioni infrastatali. Infatti, la risposta alla violazione del diritto internazionale -scrive il filosofo- «non è stata affidata al diritto tradizionale, e sinora sempre di fatto applicato, dell'autotutela, ma è stata “autorizzata” [...] dal Consiglio di sicurezza e ha avuto un principio di giustificazione da

⁵⁶¹ N. Bobbio, *La pace ha un futuro?* cit., p. 194.

⁵⁶² Per la sopravvivenza della sovranità dei singoli Stati, che rende inefficace l'azione del potere comune negli organismi internazionali, Bobbio registra che gli interventi militari compiuti dall'Onu, in base all'articolo 42, su iniziativa del Consiglio di Sicurezza, sono stati rari e sporadici a fronte della quantità e gravità dei conflitti succedutisi nei decenni centrali della seconda metà del secolo XX. L'amarezza non gli impedisce, però, di riconoscere «l'importanza e la loro benefica influenza in settori nevralgici, dalla pacificazione dei quali dipende la pace del mondo intero». Si tratta delle operazioni militari compiute in Congo Belga, nel 1960, nella guerra fra Egitto e Israele nel 1973 e nel conflitto tra Israele e Libano dell'anno successivo. Cfr. N. Bobbio, *Le Nazioni Unite dopo quarant'anni* cit., pp. 100-101.

⁵⁶³ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., p. 211.

⁵⁶⁴ N. Bobbio, *In lode dell'Onu* cit., p. 226.

⁵⁶⁵ In un'intervista rilasciata al Tg3 Piemonte del 15 gennaio 1991, a proposito del possibile intervento militare contro l'Iraq, il filosofo afferma che i parametri di giudizio rispetto ad una guerra sono due: «se la guerra sia giusta e, se oltre che giusta, sia efficace». Relativamente al primo punto afferma che l'eventuale guerra sia da ritenersi giustificabile, «perché è fondata su un principio fondamentale del diritto internazionale che è quello che giustifica la legittima difesa». Relativamente al secondo punto afferma che bisogna tener conto di alcune condizioni: «la guerra sarà efficace innanzi tutto se è vincente; in secondo luogo, se è rapida rispetto al tempo e se è limitata rispetto allo spazio, nel senso che sia ristretta al teatro di guerra dell'Iraq». Cfr. N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Marsilio Editori, Venezia 1991, p. 39. La tesi suscita grande clamore e alimenta un ampio dibattito, di cui il filosofo riporta i vari momenti nell'opera appena citata. Bobbio sottolinea con forza che la sua posizione è stata travisata dai suoi critici: non si è compresa la distinzione tra guerra giusta e guerra efficace; si è dato risalto esclusivamente al primo punto; si è interpretato in senso etico e non giuridico il concetto di «guerra giusta»; non si è tenuto conto del fatto che la guerra non è solo quella dell'Onu contro l'Iraq, ma anche quella dell'Iraq contro il Kuwait; non ci si è posti realisticamente di fronte all'evento, ragionando in termini di evitabilità o inevitabilità della guerra. Cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, in Id., *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* cit., pp. 11 sgg.

⁵⁶⁶ N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* cit., p. 61.

un'autorità superiore ai singoli Stati, tanto da poter essere chiamata "legale", cioè conforme al diritto» costitutivo del supremo organo delle Nazioni Unite. È proprio questo, prosegue il filosofo, che «potrebbe rappresentare un passo avanti in quel processo di formazione di un potere comune al di sopra degli Stati, e quindi di trasformazione del sistema internazionale»⁵⁶⁷.

Bobbio non vuole certo affermare che la prima guerra del Golfo sia la perfetta applicazione del paradigma del pacifismo giuridico; vuole solo sottolineare che l'autorizzazione data dal Consiglio di sicurezza va nella direzione dell'«esercizio di quella primordiale forma di potere comune, oggi già possibile nel sistema degli stati, tendenzialmente anarchico, mediante l'imperfetta ma perfezionabile istituzione della prima organizzazione internazionale di fatto universale»⁵⁶⁸.

La coerenza del ragionamento di Bobbio, sulla guerra del Golfo, con lo schema teorico del pacifismo giuridico è del tutto evidente: potere comune e uso legittimo della forza contro l'arbitrio e la prepotenza di chi viola l'ordine internazionale sono i parametri alla base della sua valutazione; coerenza ammessa anche da chi, come Danilo Zolo, non ha condiviso la posizione del filosofo. Zolo infatti non discute la coerenza con cui Bobbio applica, in questo caso, il paradigma del pacifismo giuridico, ma rileva la «notevole attenuazione» dell'opposizione, da parte del filosofo, a ogni giustificazione etica o giuridica della guerra in epoca nucleare, come era stata espressa a partire dal saggio del 1966⁵⁶⁹. Alla dichiarazione di «obsolescenza» della dottrina della guerra giusta era forse subentrata l'idea che essa «contenga ancora elementi di validità o di interesse?»⁵⁷⁰. Negli anni Novanta, pur nel mutato quadro internazionale, con la fine della radicale contrapposizione tra i due blocchi, non muta la convinzione di Bobbio che la guerra nucleare sia «un evento che si sottrae, come un disastro naturale, a qualsiasi valutazione giuridica o morale». Ciò che lo convince a parlare di "uso legittimo della forza" di fronte agli eventi in corso è il rischio che dalla posizione di assoluta ingiustificabilità si possa dedurre «il principio che in epoca nucleare qualsiasi tipo di conflitto armato sia illegittimo e ingiusto». Si finirebbe in questo modo, sottolinea il filosofo, per sostenere che anche una guerra di difesa da un'aggressione o una guerra di liberazione nazionale siano ingiuste. Il motivo per cui Bobbio ritiene necessaria l'introduzione di «criteri di valutazione giuridica e morale dell'uso della forza militare» è il rischio che, in loro assenza, si finisca per «dare sempre ragione ai prepotenti»⁵⁷¹. Il rigore della posizione etico-filosofica non evita al filosofo l'ansia dei dubbi sull'efficacia della guerra. Di fronte all'inasprimento del conflitto «per la quantità delle forze antagonistiche in campo, per il numero sempre maggiore di mezzi impiegati»⁵⁷², Bobbio alla fine ha espresso gravi dubbi sulla sua opportunità e inevitabilità.

Per il conflitto di fine anni Novanta -la guerra dei Balcani- Bobbio individua ragioni in grado di giustificarlo nella necessità di tutelare i diritti umani anche contro lo Stato di appartenenza, in conformità a quanto stabilito dalla *Dichiarazione universale* del 1948. Rispetto, tuttavia, al dato specifico di questo conflitto -la mancata legittimazione di un'autorizzazione esplicita da parte dell'Onu- Tommaso Greco individua nella

⁵⁶⁷ *Ivi*, pp. 22-23.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 23.

⁵⁶⁹ D. Zolo, *L'alito della libertà* cit., p. 96.

⁵⁷⁰ D. Zolo, *La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio* cit., pp. 121-122.

⁵⁷¹ Il filosofo sa bene che non è sempre facile, nelle situazioni concrete, separare con nettezza l'aggressore dalla vittima e che questa difficoltà rende tutt'altro che agevole «distinguere fra la "violenza prima" e la "violenza seconda", fra chi usa per primo la forza militare e chi si difende». In ogni caso non si possono porre «giuridicamente e moralmente sullo stesso piano» la posizione del prepotente, che usa per primo la forza, e quella del più debole, che esercita la forza per secondo, in quanto costretto a difendersi. Cfr. D. Zolo, *La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio* cit., pp. 122-123.

⁵⁷² N. Bobbio, *Considerazioni inattuali*, in Id., *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* cit., p. 88. Il filosofo esprime le sue perplessità di fronte ai rischi della guerra in altri articoli, oltre quello appena citato, anch'essi raccolti nella stessa opera: *Ci sono ancora guerre giuste?* (pp. 53-57); *La grande tragedia* (pp. 75-79).

giustificazione avanzata da Bobbio «un'evoluzione significativa» nel suo pensiero. Negli interventi relativi alla guerra “umanitaria” dei Balcani, Bobbio, affianca, infatti, alla ragione giustificatrice della protezione della soggettività giuridica dei singoli individui, il principio di effettività: sottolinea che, avendo gli Stati Uniti acquisito nel corso delle vicende del XX secolo una posizione di egemonia, bisogna rassegnarsi ad accettare una nuova pace di imperio⁵⁷³. Dal momento che «i tempi non sono maturi per una pace che non sia di imperio, a causa della debolezza dell'Onu»⁵⁷⁴, il filosofo riconosce l'importanza del «fatto», del principio, cioè, di effettività, che è alla base della nascita di tanti diritti; tanto più che il ruolo dominante degli Stati Uniti è giustificato non solo per il fatto che hanno sempre vinto, ma per aver vinto dalla parte della democrazia e della libertà⁵⁷⁵. Per queste sacrosante vittorie, gli Usa hanno finito per godere di una sorta di diritto a decidere della guerra e della pace nel resto del mondo e «si ritengono autorizzati a decidere da soli, sia pure nell'ambito di un'alleanza, come la Nato, che è però puramente formale nel senso che gli Stati Uniti ne sono sia i fondatori, sia gli esecutori in prima istanza»⁵⁷⁶.

Né la riflessione di Bobbio si ferma al riconoscimento del principio giuridico dell'effettività a giustificazione del ruolo egemonico svolto dagli Usa nella dialettica pace-guerra, nel corso del Novecento, tenuto anche conto della debolezza politica e militare delle democrazie europee. Ricostruendo la riflessione di Bobbio nel dibattito sulla guerra “umanitaria”, Annamaria Loche dà rilievo a quelle considerazioni in cui il filosofo esamina problematicamente il principio giuridico dell'effettività⁵⁷⁷, chiedendosi se il suo riconoscimento permetta di «definire umanitario un fatto atroce come la guerra»⁵⁷⁸. Bobbio esprime profonde riserve sul fatto che la guerra possa essere l'unico modo di difendere i diritti umani: se, infatti, fosse così, in una realtà, in cui la violazione dei diritti umani è una costante, «la guerra diverrebbe una situazione cronica nella comunità internazionale». La riflessione critica del filosofo lo porta ad affermare che l'assoluta egemonia statunitense rende, di fatto, superflua ogni necessità di giustificare la guerra di fronte alla comunità internazionale: «il principio di legalità vale per tutti gli stati tranne gli Stati Uniti»⁵⁷⁹. Essi si assumono, -come scrive Loche, nella interpretazione del pensiero di Bobbio- «in modo monopolistico il ruolo di guardiani del mondo e tentano di imporre la pace, la loro pace con tutti i mezzi, anche quelli della guerra»⁵⁸⁰.

Già qualche anno prima il filosofo, guardando alla situazione internazionale, vede quanto mai difficile la concretizzazione di un possibile percorso di pace. Gli sembrano venir meno le condizioni essenziali: da un lato, «di fronte al ripetersi di trattative di pace che si svolgono alla Casa Bianca, anziché nel Palazzo di Vetro», cade ogni speranza di credibilità delle istituzioni sovranazionali; dall'altro, le numerose guerre di fine secolo -locali, ma non per questo meno pericolose- risultano un evento di difficile lettura, sempre meno decifrabile. Le oggettive difficoltà non inducono, però, il filosofo alla rinuncia all'impegno militante: come già in epoca di Guerra fredda e di equilibrio del terrore, Bobbio pensa che sia compito di ciascuno operare, come può e come sa, per la prospettiva della pace. Anche la semplice marcia della pace ha un grandissimo valore di testimonianza e di diffusione della cultura della pace. Bobbio sa bene che non si può affidare ad una marcia il raggiungimento di un obiettivo così difficile e complesso, ma è altrettanto

⁵⁷³ T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit., p. 260.

⁵⁷⁴ *Una guerra illegittima*, intervista a N. Bobbio di M. Assalto e A. Papuzzi, in «La Stampa», 20 dicembre 1998.

⁵⁷⁵ *La guerra dei diritti umani sta fallendo*, intervista a N. Bobbio di G. Bosetti, in «l'Unità», 16 maggio 1999.

⁵⁷⁶ *Perché questa guerra ricorda una crociata*, intervista a N. Bobbio di G. Bosetti, in «l'Unità», 15 aprile 1999, ora in «Reset», *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Milano 1999, p. 21.

⁵⁷⁷ Si veda A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., pp. 177-178.

⁵⁷⁸ N. Bobbio, *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta* cit., p. 19.

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁸⁰ A. Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio* cit., p. 184.

convinto dell'altissimo valore dell'impegno di ciascuno, tanto che «se tutti i cittadini del mondo partecipassero a una marcia della pace, la guerra sarebbe destinata a scomparire dalla faccia della terra»⁵⁸¹.

⁵⁸¹ N. Bobbio, *Prefazione alla quarta edizione* (1997) cit., p. XVI.

6. La soluzione giuridico-costituzionale, religiosa e istituzional-giuridica al problema della pace in Calogero, Capitini e Bobbio.

6.1 *Persuasione-coercizione, metodo della nonviolenza, "forza del diritto": da caratteri distintivi dell'idea di democrazia alla definizione del progetto di pace.*

La ricerca di pace di Calogero, Capitini e Bobbio muove dalla comune consapevolezza del nesso strettissimo che sussiste tra pace e democrazia. Se Bobbio esprime con chiarezza esemplare il profondo legame tra l'ordinamento democratico all'interno dello Stato e l'ordinamento pacifico nel rapporto fra gli Stati, fino a considerarli, come si è visto, «alla radice lo stesso problema»⁵⁸², questa convinzione non è meno presente negli altri due pensatori, che, al pari del filosofo torinese, hanno sperimentato la durezza della dittatura e il dramma della guerra. L'esperienza del carattere dispotico e oppressivo del fascismo ha condotto i tre intellettuali ad elaborare, fin dall'opposizione al regime, un'idea di democrazia, in cui il rispetto delle libertà del singolo è la via maestra per la partecipazione alle decisioni collettive; la catastrofe bellica ha costituito il terreno drammatico d'esperienza, per cui un regime autoritario e violento, che persegue una politica di potenza e di aggressione, conduce inevitabilmente alla guerra fra i popoli.

Il nesso pace democrazia si esprime in Calogero nel principio stesso della filosofia del dialogo. L'etica dialogica che, sul piano interno, è il cardine dei diritti fondamentali e si declina in una idea di democrazia che pone al centro la coesistenza come «accordo dei conviventi nell'accettazione di una regola comune»⁵⁸³, sul piano inter-statale è alla base della convivenza nella più vasta comunità internazionale. Il principio del dialogo, come spirito di tolleranza, spirito critico, laicismo, costituisce, per Calogero, la prospettiva etico-culturale, entro cui si colloca ogni proposta relativa agli assetti sovranazionali.

Il binomio democrazia pace percorre il messaggio di Capitini, in cui la nonviolenza, ancor più che una tecnica comune ad entrambe, fa vivere qui ed ora pace e democrazia, come cammino unico di liberazione dell'uomo. Nel pensiero di Capitini -in cui, come si è visto, è profonda la fusione tra religione e politica- da un lato, la pratica della nonviolenza, recando in sé al più alto grado la «partecipazione popolare», dà vita alla democrazia, intesa come «democrazia diretta», come autentico «potere dal basso» -cioè all'«onnicrazia» capitiniana-, dall'altro, il «metodo religioso della nonviolenza» è costruttore di pace. La pratica nonviolenta, infatti, mentre insegna il rifiuto della guerra, muta nel profondo gli animi delle persone e, al tempo stesso, le strutture sociali e politiche che debbono essere adeguate ad una società veramente di tutti⁵⁸⁴.

Nel pensiero politico di Bobbio pace e democrazia hanno in comune la ricerca «della eliminazione o per lo meno della maggiore limitazione possibile» della violenza come mezzo di risoluzione dei conflitti⁵⁸⁵: lo stato democratico, come si è visto, permette la soluzione pacifica dei conflitti attraverso un insieme di regole che stabiliscono i soggetti chiamati a prendere le decisioni collettive e la modalità procedurale delle stesse; l'ordinamento internazionale tende alla soluzione dei conflitti fra stati, fuori dalla logica della guerra, attraverso l'aumento del numero degli stati democratici e l'estensione del processo di democratizzazione. È l'esercizio della forza comune, legittimata dal diritto, che, nello stato democratico, consente la tutela delle libertà fondamentali, nel sistema internazionale, interviene a regolare le controversie tra gli Stati.

⁵⁸² N. Bobbio, *Prefazione alla prima edizione* (1979), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 19.

⁵⁸³ G. Calogero, *L'abbicci della democrazia* cit., p. 26.

⁵⁸⁴ A. Capitini, *La pace è sempre in pericolo* cit., p. 158.

⁵⁸⁵ N. Bobbio, *Prefazione alla prima edizione* (1979), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 19.

Di più: nel saggio *Democrazia e sistema internazionale*, riflettendo sulle istituzioni e sulla democratizzazione degli assetti sovranazionali, il filosofo affronta il tema dei possibili condizionamenti che la «presenza di stati non democratici nel sistema internazionale» e la «mancata democratizzazione del sistema stesso» hanno sulla «democrazia interna degli stati democratici». Tale è l'interdipendenza tra ordine internazionale e sistema democratico di ogni singolo stato, che, dinanzi al quadro storico di fine XX secolo, il filosofo si chiede «se sia possibile essere democratici in un universo non democratico»⁵⁸⁶. In un sistema infrastatale in cui, come si è già visto, il processo di democratizzazione si è bloccato, rimanendo sospeso fra la vecchia logica dell'equilibrio delle potenze e la mancata realizzazione di «un patto di non aggressione universale ed efficace», l'ordine internazionale non può che condizionare l'ordine interno democratico. Infatti, l'uso della violenza reciproca, sempre possibile, finisce per indurre ciascun membro della comunità internazionale ad una condotta improntata alla logica della sopravvivenza: ogni stato, compreso quello democratico, è costretto a derogare a «tutti quei valori che fanno di un ordine interno un ordine civile, in primis, il valore della libertà dei cittadini»⁵⁸⁷. In linea generale i condizionamenti indotti in un governo democratico si rivelano, sottolinea il filosofo, «nella difficoltà o nell'impossibilità di osservare nei riguardi della politica estera gli stessi impegni che esso assume, ed è per lo più in grado di rispettare, nella politica interna». Tra questi impegni, quello della visibilità del potere, -nucleo fondamentale di un sistema democratico, che consente ai cittadini, attraverso la pubblicità degli atti di governo, il controllo sui governanti- è messo massimamente a rischio dalla diffidenza e dalla mancanza di fiducia reciproca che contraddistingue i rapporti tra gli stati in un universo di mancato o incompiuto processo di democratizzazione. La formula con cui, in un simile contesto, il potere sovrano degli stati giustifica «la propria trasgressione dell'obbligo della trasparenza» è quella secondo cui «non bisogna far conoscere le proprie intenzioni al nemico». È il suggello dell'inaccessibilità del potere in politica estera, che è comunemente accettato anche negli stati democratici: i servizi segreti, infatti, svolgono una parte dell'azione politica in un ambito di profondo mistero e di inconoscibilità. Questa conduzione di pratiche di governo, vera e propria negazione del procedimento democratico in politica estera, corrompe il rapporto tra governanti e governati, perché asseconda e rafforza la tendenza naturale del potere a nascondersi⁵⁸⁸.

All'interno di questo inscindibile binomio, la proposta di pace dei tre pensatori presenta caratteri strettamente interrelati all'idea di democrazia definita da ciascuno.

Ciò che caratterizza l'idea di onnicrazia capitiniana, quale potere dal basso, è la sua indeterminatezza sotto il profilo istituzionale. La «sottovalutazione del momento istituzionale» è la connotazione peculiare che, secondo Maurizio Griffo, condurrebbe Capitini ad una decisa sottovalutazione delle istituzioni liberali. La tesi dello studioso è che a Capitini «rimase estraneo il valore che lo stato di diritto e le istituzioni liberali [...] possono avere»: se riconosce all'intellettuale umbro d'aver compreso l'importanza delle concrete libertà politiche, da quella di parola e di espressione, a quella di riunione, e al loro effettivo esercizio, sottolinea come Capitini sembri disconoscere «il valore positivo del meccanismo istituzionale e amministrativo che l'esercizio regolato di quelle libertà impone»⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., p. 196.

⁵⁸⁷ *Ivi*, pp. 212-214. Che il principio della sopravvivenza, come risposta di ogni stato alla regola dell'aggressione in campo internazionale, cancelli ogni distinzione fra governi democratici e governi autoritari, è -come osserva Bobbio- «inecepibilmente provato» dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo, stipulata fra stati democratici. Dopo aver elencato nei primi articoli i tradizionali diritti di libertà, essa introduce, all'art. 15, il principio dello stato d'eccezione: «In caso di guerra o di altro pericolo pubblico che minacci la vita della nazione, ogni altra parte contraente può prendere delle misure in deroga alle obbligazioni previste dalla presente Convenzione». *Ivi*, p. 214.

⁵⁸⁸ *Ivi*, pp. 215-217.

⁵⁸⁹ M. Griffo, *Rileggere Capitini*, in «Il Poliedro», anno VI, nn. 17-18, gennaio-giugno 1989, p. 39.

Pietro Polito, pur giudicando eccessivamente severo il giudizio di Griffo, che a suo avviso è, almeno in parte, smentito dal disaccordo espresso da Capitini verso i «distruttori del sistema rappresentativo»⁵⁹⁰, è dell'opinione che non è certo «sul terreno dei meccanismi istituzionali, delle regole del gioco, delle norme fondamentali che sembra porsi l'aspirazione a un potere di tutti». Concorda, tuttavia, con Griffo su un punto, non certo secondario per il tema oggetto di riflessione, e cioè che l'idea capitiniana di onnicrazia «resta un'esigenza intima da affermare più che un articolarsi di procedure»⁵⁹¹.

Del resto, proprio su questo piano, istituzionale e normativo-procedurale, si profila la distanza più evidente dall'idea di democrazia di Bobbio: i meccanismi istituzionali, le regole del gioco e le norme fondamentali, verso cui la posizione critica di Capitini è costantemente accompagnata da proposte di integrazione dal basso tese all'onnicrazia, sono, nel pensiero del filosofo piemontese, il fondamento e la salvaguardia della democrazia, nonché la garanzia per ogni sua possibile apertura alle istanze della giustizia sociale. Né meno significativa è la divergenza su un altro aspetto decisivo, la modalità di partecipazione alle decisioni collettive. In Capitini la polemica antistituzionale, come si è visto, prende di mira l'irrigidimento e il potere dall'alto delle istituzioni -caratteri che cooperano alla negazione del potere dal basso- e mira alla società de-istituzionalizzata, che estende ad un numero sempre più ampio di persone la partecipazione alle decisioni collettive, in vista del potere di tutti. Partendo da questo tema, cioè dei soggetti chiamati a prendere le decisioni, Bobbio approfondisce criticamente la definizione di democrazia come realizzazione di un potere di decisione attribuito a tutti (l'onnicrazia, come governo di tutti, egli osserva, è un ideale-limite) e sposta, come si è visto, l'attenzione dal chi governa sul come si governa, privilegiando regole e procedure. Ne consegue il diverso atteggiamento dei due pensatori verso il sistema rappresentativo delle democrazie. Se Capitini, pur riconoscendo il valore positivo del Parlamento, ne vede i limiti e pensa di integrare il lavoro di un'assemblea centralizzata e lontana con forme di democrazia assembleare, decentrate sul territorio, aperte, che discutano dei problemi concreti attraverso il controllo dal basso, Bobbio considera il metodo liberaldemocratico imprescindibile e irrinunciabile, respingendo in maniera decisa i modelli alternativi al sistema rappresentativo.

Un ulteriore elemento può evidenziare la diversa posizione dei due filosofi rispetto al piano istituzionale e normativo-procedurale: per Capitini l'onnicrazia si avvale del metodo della nonviolenza, che è *aggiunta* al potere di tutti; per Bobbio la democrazia, fondata su regole e procedure, comporta l'esercizio del diritto come forza che sanziona la violazione della norma. Da questo punto di vista si coglie l'affinità della posizione di Bobbio con la democrazia calogeriana del dialogo, il cui principio, «la suprema legge etico-giuridica»⁵⁹², rende necessaria la coercitività giuridica, quando la violazione alla regola del dialogo impedisce il corretto funzionamento della democrazia. All'affinità con la concezione bobbiana, secondo cui non si dà diritto senza forza, è speculare in Calogero la presa di distanza critica dal metodo capitiniano della nonviolenza. Il filosofo del dialogo, pur considerando la violenza un male e mirando alla sua massima limitazione possibile all'interno della comunità dialogante, ritiene impensabile evitare, sempre e in ogni circostanza, il ricorso alla coercizione e alla forza: una simile «persuasione disarmata» non farebbe che avallare la prepotenza di chi infrange la norma. Già ne *La scuola dell'uomo* il

L'interesse scientifico di Maurizio Griffo si è concentrato su alcune grandi figure di storici e pensatori politici italiani ed europei tra XIX e XX secolo: in particolar modo su Vittorio de Caprariis, Benedetto Croce, François Pierre Guilleme Guizot. La riflessione su Aldo Capitini, oltre al tema del saggio citato in questo lavoro, ha preso in esame il rapporto tra l'intellettuale umbro e Pietro Lacaita: *Aldo Capitini e il suo editore Lacaita*, nel volume *Cultura laica e impegno civile. Quarant'anni di attività di Pietro Lacaita*, a cura di G. Quagliariello, Lacaita, Manduria, 1990.

⁵⁹⁰ A. Capitini, *L'assemblea* cit., p. 88.

⁵⁹¹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., pp. 142-143.

⁵⁹² G. Calogero, *Il principio del dialogo e i diritti dell'individuo* cit., p. 398.

filosofo chiarisce che: «finché si tratta della libertà di se medesimi si può estendere la propria rinuncia anche fino al termine della morte, per disdegno di rispondere alla violenza con la violenza reprimendo comunque la libertà del repressore; ma che quando si tratta della libertà degli altri l'assistere inerti alla lesione del suo diritto, con scrupolo di passare dalla persuasione alla coercizione, è in realtà un collaborare a quella stessa lesione⁵⁹³. Chi, per non colpire, si lascia colpire, può essere un martire; ma chi, per non colpire, lascia che vengano colpiti gli altri, è con tutte le sue buone intenzioni soltanto un debole. Questi sono i casi in cui anche il più mite degli uomini sente doveroso il ricorso alla forza, sente che la coercizione dell'altrui libertà è compiuta nell'interesse della stessa libertà; e quindi procura di disporre di tale forza coercitiva unendosi con altri uomini, e con essi stabilisce i limiti oltre i quali la trasgressione delle libertà deve essere impedita mercè tale forza, e i modi in cui deve manifestarsi questa stessa forza»⁵⁹⁴.

Con una sintesi certamente semplificatrice che non rende giustizia alla complessità della visione calogeriana, si può affermare che il rapporto persuasione-coercizione è tema cruciale della democrazia del dialogo. I cardini dell'etica dialogica -volontà di intendere gli altri e di comprendere i loro bisogni, possibilità di ciascuno di esprimersi, di formarsi una visione consapevole di ciò che è bene per l'individuo nel rapporto con i coesistenti, di realizzarla nel confronto dialogico- trovano i loro fondamenti, come si è visto, nella reciprocità e nell'idea di limite, cioè nella disciplina dei diritti di ciascuno per la promozione dei diritti di tutti. È una concezione della democrazia che privilegia, come si è più volte evidenziato, il rapporto fra gli individui, il tener conto della loro volontà, «anzitutto ascoltandoli»⁵⁹⁵, il continuo domandare e rispondere, mentre lascia sullo sfondo -come sottolinea Bobbio- ciò che «primariamente», si intende, quando si parla di democrazia, «la partecipazione al potere» e «il rapporto fra l'insieme dei singoli e il potere», considerandolo, in qualche modo, «implicito»⁵⁹⁶.

Dall'idea di società democratica definita dai tre filosofi si declina direttamente la proposta di pace di ciascuno. In Capitini liberazione e percorso di pace si identificano: entrambi costruiscono il rinnovamento profondo dell'uomo e il rinnovamento delle istituzioni, della socialità, del potere. In una simile visione, come si è già sottolineato, il rifiuto della guerra non solo tende a stabilire relazioni tra i popoli capaci di mettere al bando la violenza, ma è, al tempo stesso, metodo nonviolento per l'abbattimento dei privilegi, delle preclusioni, dello sfruttamento, in una parola, per la trasformazione della realtà così come è. La ricerca di pace, che si è qualificata come religiosa, potrebbe forse essere collocata all'interno di una prospettiva che si può definire, pur in un'accezione molto peculiare, rivoluzionaria. Innanzitutto perché Capitini stesso non ha timore a misurarsi col termine; in secondo luogo per l'affinità che egli stabilisce, entro certi limiti, tra rivoluzione e liberazione: «Noi non abbiamo paura di questa parola, anzi ci diciamo senz'altro *rivoluzionari*, proprio perché non possiamo accettare che la società e la realtà restino come sono, con il male, [...] lo sfruttamento, la frode, la violenza, la cattiva amministrazione, le leggi ingiuste. Rivoluzione vuol dire cambiamento di tutte queste cose, liberazione, rinascita come persone liberate e unite»⁵⁹⁷.

⁵⁹³ L'esercizio della forza in difesa della normatività del diritto espresso da Calogero richiama un'analogia posizione di Bobbio relativa, però, alla ferita inferta al diritto internazionale dall'aggressione di Saddam Hussein nei confronti del Kuwait, che portò alla prima guerra del Golfo. Tra i molteplici argomenti che il filosofo accompagnò alla giustificazione dell'intervento bellico contro l'Iraq da parte dell'ONU, sottolineò: «Ma un punto deve restare ben fermo: il rinunciare alla forza in certi casi non significa mettere la forza fuori gioco ma unicamente favorire la forza del prepotente». Cfr. N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* cit., p. 57.

⁵⁹⁴ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit. p. 84.

⁵⁹⁵ G. Calogero, *L'abbiccì della democrazia* cit., p. 12.

⁵⁹⁶ N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri* cit., p. 140.

⁵⁹⁷ A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze, 1956, p. 8. In questa opera il filosofo, discutendo delle rivoluzioni storiche -quelle atlantiche, quella russa e quella cinese- si interroga, prescindendo da un giudizio sui metodi e sui risultati che esse hanno raggiunto, proprio sul significato dell'essere rivoluzionari. Dopo aver sottolineato le trasformazioni sociali, politiche e culturali che

La visione di pace, come costruzione dell'uomo nuovo e della realtà liberata, si colloca su di un piano -quello religioso- non certo affine al pensiero politico di Bobbio. Non solo perché la riflessione politica del filosofo torinese è caratterizzata da rigoroso realismo speculativo singolarmente intrecciato ad alte idealità, ma per la posizione profondamente diversa dei due filosofi, come si è già osservato, rispetto alle istituzioni e alle procedure dello stato liberaldemocratico. Ne consegue un diverso progetto di pace. Capitini, che giudica la società democratica bloccata in se stessa e non crede ad una sua trasformazione attraverso quegli stessi strumenti (parlamento, partiti e tradizionali modalità associative) che escludono la partecipazione di molti, non affida certo alla figura di istituti sovranazionali la realizzazione di un ordine internazionale pacifico; Bobbio che, pur di fronte ai limiti delle democrazie contemporanee, non perde mai la fiducia nelle capacità di rigenerazione delle forme attraverso cui si esprime la vita democratica, pone come condizione imprescindibile per la ricerca di una pace stabile la costituzione di uno Stato federale, cui sia riconosciuto il legittimo potere di intervento nelle controversie internazionali. Si gioca a questo livello, della statualità e del diritto, la differenza più profonda tra le due proposte. Se per Bobbio non c'è pace senza un Terzo al di sopra delle parti, cui sia riconosciuto l'uso legittimo del potere coattivo, in Capitini sono forti le riserve verso «i piani di un governo mondiale», una prospettiva che, a suo avviso, più che all'estensione della democrazia internazionale, avrebbe condotto al «predominio di un governo, di una capitale, di una struttura politico-sociale»⁵⁹⁸. L'unico tipo di federalismo che egli concepisce ha un carattere assolutamente antistituzionale, quello che, come si è detto, definisce «*federativismo mondiale nonviolento dal basso*».

Calogero, invece, esprime la convinzione, in sede di riflessione sugli eventi storici, -dal momento che il tema rimane alquanto implicito nell'indagine teorico-politica- che solo attraverso un percorso federativo tra i soggetti della comunità internazionale, sarà possibile contrastare quel quadro di anarchia, che costituisce il più fertile terreno per il sorgere dei conflitti. Contrariamente a Capitini, vede nella formazione di un organismo sovranazionale l'unica strada in grado di scongiurare tanto una condizione di continua instabilità nei rapporti tra gli Stati, quanto l'imposizione di una pace di impero⁵⁹⁹.

Gli stessi motivi di contrapposizione emergono anche dalla concreta analisi storica delle istituzioni sovranazionali del secondo Novecento. Capitini riconosce che «l'ONU rappresenta un principio giuridico di convivenza», anche se immediatamente aggiunge che «dovrebbe al più presto togliere ogni chiusura». Se è convinto che l'Organizzazione delle Nazioni Unite deve essere «sempre sostenuta e difesa», è altrettanto convinto che debba essere «anche integrata». Tra le «forze» che le si devono affiancare, «senza distruggerla», ma per «rendere più larga e più profonda la sua opera» -al fine di «realizzare la pace nei due sensi, negativo di evitare la guerra, positivo di costruire la nuova civiltà di tutti»- Capitini colloca «lo sviluppo del metodo nonviolento da applicare a qualsiasi lotta interna ed esterna»⁶⁰⁰. Diversamente da Bobbio, che vede nell'ONU, pur con i suoi limiti, uno storico passo in avanti -oltre che per l'universalità del patto e per il carattere democratico delle procedure e della protezione dei diritti- per il potere di intervento (almeno in linea di

ogni processo rivoluzionario mette in moto, chiarisce la diversità della rivoluzione nonviolenta rispetto ad ogni altra rivoluzione del passato. Capitini qualifica il processo di liberazione come rivoluzione *totale, corale, aperta*. Essa è *totale*, perché vuole una liberazione totale «di ogni aspetto della struttura della realtà»; è *corale*, perché è fatta «in nome non di un gruppo ma di tutti, e avendo tutti nel nostro intimo»; è *aperta*, perché opera tutte le trasformazioni che può e, sapendo che non ha le forze per una liberazione totale dal male e dal dolore, «ha la speranza e l'apertura che se noi cominciamo *bene*, con mezzi eguali al fine e puri come il fine, il resto ci sarà aggiunto dal futuro, dalla storia, da Dio». *Ivi*, p. 10 e pp. 12-13.

⁵⁹⁸ A. Capitini, *La pace oggi* cit., p. 68. Il filosofo esprime il timore che, se l'esempio storico di pace attraverso il governo mondiale, cioè una forma di pace dall'alto, era quella che Roma aveva imposto al Mediterraneo, da Oriente a Occidente, nella situazione storica successiva alla Seconda guerra mondiale, la riproposizione di una pace dall'alto, -per dirla con Raymond Aron, di una "pace d'impero"- si sarebbe risolta nell'egemonia politica e militare statunitense. *Ibidem*.

⁵⁹⁹ G. Calogero, *La giustizia e la libertà* cit., pp. 87-88.

⁶⁰⁰ A. Capitini, *Educazione aperta I* cit., p. 288.

legittimità giuridica -altro discorso è quello dell'effettività) in funzione del ripristino dell'ordine internazionale violato, Capitini ne vede il ruolo positivo solo se fortemente integrato da «forze» di carattere non istituzionale. Un'idea di integrazione e, in qualche modo, di riforma dal basso che diversifica la lettura capitiniana dell'ONU dall'analisi che ne fa Calogero.

Il filosofo del dialogo vede, infatti, nell'uso legittimo della forza l'importanza della funzione ONU all'interno della comunità internazionale. L'esercizio della forza comune, mentre cementa la coesione degli Stati membri, consolida l'autorità dell'ONU nel garantire la difesa dei singoli Stati, riducendo, da un lato, la necessità che ognuno di essi avrebbe di farsi giustizia da sé, e, dall'altro, dissuadendo dai vecchi e pericolosi schemi della logica di potenza coloro che ispirano la propria condotta in politica estera alla pretesa di non dover «sottostare a una legge comune», conservando l'«arcaica pretesa, di durare come nazioni *superiorem non recognoscentes*, cioè anarchicamente sovrane»⁶⁰¹.

6.2 Nonviolenza e convivenza pacifica: soluzioni a confronto.

La teoria della nonviolenza -per le questioni giuridico-politiche che solleva, per i comportamenti singoli e collettivi che mette in atto, per l'idea, effettivamente «rivoluzionaria» dal punto di vista culturale di cui è portatrice, di poter cioè influire attraverso tecniche nonviolente su ogni forma di conflitto, sociale, politico, militare-, diventa l'ambito su cui ricadono le differenze di fondo della posizione etico-politica dei tre pensatori. Proprio per questo il confronto critico tra i tre filosofi su questo tema è particolarmente significativo in quanto mette a fuoco i caratteri costitutivi e specifici di ciascuna proposta di pace.

La discussione tra Capitini e Calogero intorno al rapporto tra filosofia del dialogo e teoria della nonviolenza prende spunto dalla edizione di *Filosofia del dialogo*, occasione per Capitini di una rilettura completa di saggi e studi precedentemente pubblicati⁶⁰². L'opera, che -secondo l'intellettuale umbro- «è l'integrazione di tutta la precedente riflessione filosofica» calogeriana, e in particolare i saggi che riflettono sulla nonviolenza diventano il terreno di una discussione riconducibile alla visione religiosa ed etico-laica delle rispettive concezioni filosofico-politiche⁶⁰³.

Quale per Calogero il principio che caratterizza l'etica del dialogo rispetto alla teoria della nonviolenza? Egli scrive che lo spirito dialogico non è «una mera teoria della nonviolenza, o [...] una teoria della comprensione escludente ogni coercizione». Per Calogero «si tratta di avere una forza, la quale sia il più possibile permeata di persuasione: che è il principio dello stato di diritto, lo sviluppo di ogni civiltà nella quale il potere, la forza, tendente a stabilire una sempre maggiore parità di diritti, sia controllata da sempre maggiori possibilità di convincimento, di dibattito, di opposizione. È lo sviluppo stesso di tutto ciò che chiamiamo democrazia»⁶⁰⁴. È la coercizione, dunque, per Calogero, che garantisce e salvaguarda l'etica dialogica della persuasione; contrariamente al nonviolento,

⁶⁰¹ G. Calogero, *L'era dell'ONU* cit., pp. 199-200. L'evento storico a cui Calogero si richiama è la situazione determinatasi successivamente all'indipendenza del Congo, del 1960, con la secessione della provincia del Katanga. Il conseguente intervento dell'ONU, del 1961, in territorio katanghese induce il filosofo a riflettere sulla funzione e sul ruolo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Afferma che l'intervento «scandisce una cesura essenziale nella storia del mondo»: «per la prima volta infatti, nella storia degli uomini, un'organizzazione civile estendentesi alla loro intera collettività mostra di avere acquistato la forza sufficiente per imporre la sua disciplina a un gruppo ribelle in nome del vecchio principio della propria sovranità». Secondo il filosofo infatti l'intervento ONU «inaugura l'era del governo mondiale, destinata prima o poi a trasformare in anticaglie le superstiti ambizioni degli Stati da accrescersi con le guerre». *Ibidem*.

⁶⁰² Sulla nonviolenza Calogero aveva prodotto i saggi *Principio del dialogo e diritti dell'individuo*, *Pluralità delle Culture e coesistenza umana*, entrambi del 1959 e poi raccolti in *Filosofia del dialogo*.

⁶⁰³ A. Capitini, *Educazione aperta I* cit., p. 24.

⁶⁰⁴ G. Calogero, *Pluralità delle culture e coesistenza umana* cit., p. 426.

«chi crede nella legge del dialogo non ha nessun motivo di ritenersi un profeta disarmato»⁶⁰⁵. Per il filosofo del dialogo «la politica della nonviolenza può essere una saggia politica, in determinate condizioni di tempo e di luogo: ma essa resta, comunque, sempre e soltanto una politica, giudicabile come ogni politica in termini di efficacia; mentre non può mai erigersi ad assoluta regola di condotta senza rendere impossibile ogni altra forma di politica, togliere vigore ad ogni normatività giuridica e costituzionale». Il metodo nonviolento generalizzato a mezzo per la risoluzione di ogni tipo di conflitto, non farebbe altro che aumentare la violenza dei prepotenti⁶⁰⁶. In questa argomentazione Capitini coglie il senso più profondo della posizione critica assunta verso la teoria della nonviolenza e obietta che Calogero «vede da un lato l'eternità del dialogo, dall'altro la contingenza della nonviolenza». A questa posizione, che Calogero condivide con molti, Capitini muove un'accusa molto precisa: il «non aver lavorato col pensiero, altrettanto per la nonviolenza quanto per l'uso della “violenza contro la violenza”». Al contrario gli «amici della nonviolenza» hanno necessariamente dovuto, «dato l'ambiente culturale, politico, tradizionalreligioso», molto riflettere non solo sul tema del «*vi contra vim*», ma per lo meno altrettanto sui «problemi del metodo nonviolento», cercando anche «di spiegarli, dialogando, agli altri»⁶⁰⁷. Una grave accusa che generalmente si muove alla nonviolenza, spiega Capitini, è che «essa sia assunta perché mezzo più “efficace”» della violenza. A suo avviso, si tratta di una «accusa di grosso pragmatismo, che naturalmente non farebbe fare un passo avanti sulla riduzione della violenza»: nessuno, infatti, praticerebbe il metodo nonviolento, se la sua pratica dovesse essere subordinata alla sua efficacia. È evidente per Capitini che il valore della nonviolenza non risiede nella sua efficacia: l'uso delle tecniche e dei mezzi nonviolenti «di carattere aperto alla esistenza, alla libertà, allo sviluppo degli altri, ha già un grande valore in se stesso, nel momento stesso, come vita e testimonianza di una unità con tutti». La replica di Capitini alle obiezioni calogेरiane, come lo stesso filosofo umbro sottolinea, si sposta sul piano di «una realtà più profonda, e questo vuol dire: soluzione religiosa»⁶⁰⁸. La discussione e il confronto critico tra filosofia del dialogo e teoria della nonviolenza tocca le linee essenziali di una contrapposizione tra due visioni che Pietro Polito definisce come «*soluzione giuridico-costituzionale e soluzione religiosa del problema della pace*»⁶⁰⁹.

La riflessione di Bobbio sulla teoria della nonviolenza evidenzia una distanza non meno significativa tra la sua proposta di convivenza pacifica e la prospettiva capitiniana. Il filosofo piemontese coglie all'origine delle due posizioni un vero e proprio «salto qualitativo», che egli definisce «come passaggio dalla riforma delle istituzioni alla riforma o meglio rinnovamento dell'uomo». Un passaggio, aggiunge per evidenziare la profonda differenza, «che può essere soltanto oggetto della nostra speranza, o della nostra fede, non di una qualsiasi previsione razionale»⁶¹⁰. Né Bobbio si arresta nell'indagine al puro livello dell'ispirazione filosofica del confronto. Sviluppa la sua ricerca in due direzioni per misurare l'efficacia del metodo nonviolento: rispetto alla guerra tra gli Stati e ai conflitti interni allo Stato; questi ultimi intesi sia come scontri tra opposte fazioni per la conquista del potere, sia come lotta per il rovesciamento dell'ordine politico e degli assetti economici vigenti. Con rigore metodologico e «spregiudicato realismo», -come lo stesso filosofo definisce il suo procedimento intellettuale lontano da ogni moralismo⁶¹¹- dopo aver sottolineato il carattere utopico di ogni società nonviolenta universale, sul piano storico

⁶⁰⁵ G. Calogero, *Principio del dialogo e diritti dell'individuo* cit., p. 400.

⁶⁰⁶ *Ivi*, pp. 399-400.

⁶⁰⁷ A. Capitini, *Educazione aperta I* cit., pp. 29-30.

⁶⁰⁸ *Ivi*, pp. 30-31.

⁶⁰⁹ P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit., p. 117.

⁶¹⁰ N. Bobbio, *Una società nonviolenta?*, in *Id.*, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., p. 156.

⁶¹¹ N. Bobbio, *La nonviolenza è un'alternativa?*, in *Id.*, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., p. 161.

deve constatare che «la storia è in gran parte un prodotto della violenza». L'«orrore», che essa suscita, in particolare «quella forma di violenza più estesa, durevole, micidiale, che è la guerra», non può di certo occultare che guerra e violenza sono sempre esistite. A dimostrazione che la «violenza collettiva» è «talmente compenetrata nella Storia che è impossibile prescindere», il filosofo fa osservare che «molte delle conquiste civili, che noi consideriamo benefiche per il progresso umano, sono state partorite attraverso la violenza»⁶¹². Di fronte a tale evidenza e alla consapevolezza dei costi e dei rischi che l'utilizzo della violenza porta con sé, la ricerca si concentra «nel trovare mezzi alternativi, cioè procedure che assolvano alla stessa funzione della violenza organizzata ed abbiano la stessa efficacia delle procedure che impiegano la violenza»⁶¹³.

L'alternativa nonviolenta che Bobbio contrappone alla violenza della guerra fra Stati e alla violenza dei conflitti interni allo Stato segna tutta la distanza dalla posizione di Capitini e, in generale, dalla nonviolenza di ispirazione gandhiana. Distanza che non si gioca unicamente in termini di efficacia-inefficacia. Le stesse soluzioni indicate da Bobbio -cioè «la creazione dello stato universale», come alternativa alla violenza della guerra fra stati, e l'istituzione dello stato democratico, come alternativa alla violenza delle lotte interne- presentano, infatti, parzialità e limiti⁶¹⁴, pur dimostrandosi, alla luce dell'esperienza storica, come più praticabili ed efficaci delle tecniche della nonviolenza. Rispetto al criterio di efficacia, il filosofo rileva, come si è visto, non solo che nelle controversie internazionali le tecniche non cruente sono state raramente sperimentate; ma aggiunge che «anche i più convinti sostenitori della nonviolenza non sono in grado di dare alcuna assicurazione né di fare alcuna previsione sull'efficacia universale (in tutte le circostanze) e totale (senza rischio di insuccesso) dei metodi da loro proposti»⁶¹⁵.

A quale livello, allora, si misura la distanza di fondo tra le soluzioni alternative esaminate e la pratica della nonviolenza? Nell'affrontare il tema, Bobbio ritiene indispensabile discutere e definire i caratteri di quel male, la violenza appunto, contro cui la teoria nonviolenta si batte, attraverso azioni, comportamenti, adozione di mezzi e tecniche nonviolenti che prefigurano una società in cui si attua la negazione totale di qualsivoglia forma di violenza. Le soluzioni, invece, di cui il filosofo ha analizzato funzioni, parzialità e limiti in alternativa alla violenza bellica e alla violenza interno allo Stato, non eliminano di certo l'uso della violenza, ma semplicemente, la limitano, in quanto la regolamentano. È proprio in questa diversa idea di affrontare il problema della violenza che si origina la distanza nell'impostazione e nelle soluzioni che ne conseguono. Quali, si chiede Bobbio, le soluzioni alternative alla violenza, se l'approccio al fenomeno parte da una «connotazione prevalentemente negativa» assegnata al termine? Se la violenza è sempre un male, si interroga il filosofo, per violenza, allora, bisogna «intendere soltanto l'uso della forza illecita»? La questione sulla quale riflettere è se non ci possa esser «un uso lecito della forza» e se, al contrario, definire «violenza anche la forza lecita» non ingeneri «deplorevoli confusioni». Insomma, sembra chiedere il filosofo ai fautori della teoria nonviolenta: si può sostenere che «l'uso della forza fisica è sempre in ogni caso, indipendentemente dall'uso che se ne fa, un male?»⁶¹⁶. Esiste, afferma Bobbio, una violenza legittima, cioè «esercitata

⁶¹² *Ivi*, pp. 149-150. Bobbio fa riferimento a grandi eventi storici, tra cui le lotte per la libertà religiosa, quelle per il raggiungimento dello stato di diritto che, pur intrise di «lacrime e sangue», sono universalmente considerate tappe fondamentali nel processo di incivilimento. In particolare ricorda che la nostra costituzione repubblicana «è venuta dopo uno dei periodi più tragici della nostra storia». *Ivi*, p. 150.

⁶¹³ *Ivi*, p. 157.

⁶¹⁴ Il superstato, spiega Bobbio, evidenzia parzialità e limiti nell'impossibilità di contrapporre un argine alla violenza rivoluzionaria e alla violenza in generale. Lo stato democratico -il cui metodo il filosofo definisce «il più ardito tentativo sinora compiuto allo scopo di sostituire mezzi nonviolenti ai tradizionali mezzi violenti usati nella gara dei diversi gruppi per il possesso del supremo potere»- fornisce egualmente una risposta incompleta: esso consente di regolare solamente conflitti «interni ad un determinato sistema economico-sociale». *Ivi*, pp. 158-159.

⁶¹⁵ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* cit., pp. 91-92.

⁶¹⁶ N. Bobbio, *Una società nonviolenta?* cit., p. 151.

da un'autorità legittima», antiteca alla violenza illegittima; esiste una violenza legale, vale a dire «esercitata entro i limiti di legge che la regolano», antitetica alla violenza illegale. È tale la differenza tra queste forme antitetiche di violenza, ricorda Bobbio, che per distinguerle si utilizza «un'altra parola: forza». Proprio questo si vuole significare, quando si afferma che lo stato «è caratterizzato dal monopolio della forza»: si vuole dire, chiarisce il filosofo, che «la violenza che lo stato esercita è una violenza legittima» e anche legale, «almeno negli stati di diritto, in cui il potere sovrano viene esercitato nell'ambito di leggi prestabilite». In altri termini, l'ambito di esperienza in cui l'esercizio coattivo del potere «perde i caratteri della violenza è l'esperienza giuridica».

Il diritto, che «permette di distinguere», come il filosofo giunge ad affermare, la violenza legittima da quella illegittima, la violenza legale dalla illegale⁶¹⁷, è il carattere distintivo fondamentale tra chi tende ad individuare mezzi che limitino l'uso della violenza, attraverso l'esercizio legittimo della forza, e chi pratica tecniche nonviolente nella convinzione che il loro uso intelligente e corale, possa risolvere anche i conflitti per i quali solitamente si ricorre alla violenza. Significativo, a dimostrazione della distanza che Capitini esprime verso il livello giuridico-istituzionale delle alternative alla violenza, è l'avvertimento con cui accompagna, nell'articolo *Opposizione alla guerra*, la sua proposta di iniziative nonviolente, dall'obiezione di coscienza all'istituzione del servizio civile, all'assistenza ai perseguitati italiani e stranieri: «Quello che in queste iniziative c'è di giuridico e di statale è, per noi, il meno importante». Ciò che, infatti, interessa a Capitini è «un lavoro più incisivo e di più diretta ed esemplare responsabilità, più caratteristico e più immediato, meno giuridico e più della coscienza». Per l'intellettuale umbro, è essenziale «l'animo di pace»: non si tratta, egli chiarisce, di continuare «il vecchio modo di creare le leggi» quanto piuttosto di formare «l'animo che rende inutili le leggi e la coazione»⁶¹⁸.

Quale l'ambito di scontro violento, in cui teoria e pratiche della nonviolenza possano agire da efficace alternativa? Secondo Bobbio sono proprio «i fautori della nonviolenza, che s'ispirano direttamente o indirettamente alla teoria e alla pratica di Gandhi», che hanno proposto «l'unico tentativo» di rispondere in maniera nonviolenta alla violenza rivoluzionaria; quel tipo di violenza che ha per obiettivo il rovesciamento, nel suo complesso, del sistema socio-economico e politico dello stato, immodificabile dall'interno delle regole su cui si fonda. Sottoponendo l'azione delle tecniche collettive nonviolente, come alternativa alla violenza rivoluzionaria, al vaglio del criterio di efficacia, il filosofo ritiene che il risultato che generalmente «riescono a raggiungere è quello di paralizzare, di mettere in difficoltà l'avversario; non è già quello di ridurlo totalmente all'impotenza, e tanto meno di distruggerlo». Il giudizio di Bobbio è che esse servono «a rendere l'avversario inoffensivo piuttosto che a offenderlo. A rendere il potere momentaneamente impotente piuttosto che a contrapporgli un altro potere». Anche se la nonviolenza collettiva rispetto all'azione rivoluzionaria «non sembra avere, *ceteris paribus*, la stessa efficacia della violenza collettiva e organizzata», il filosofo non ha dubbio alcuno ad affermare che «vi sono situazioni in cui l'impiego delle tecniche della nonviolenza rappresenta la manifestazione più intensa di resistenza da parte di una forza che si proclama rivoluzionaria»⁶¹⁹.

Con questa affermazione Bobbio sposta il valore delle tecniche della nonviolenza dal mero criterio dell'efficacia all'alta funzione che esse possono svolgere come resistenza collettiva a posizioni di potere non condivisibili e, quindi, come messaggio educativo di pressione corale, presenza e partecipazione alle questioni di interesse generale. In questa

⁶¹⁷ *Ivi*, pp. 151-152.

⁶¹⁸ A. Capitini, *Opposizione alla guerra*, in *Id.*, *Scritti sulla nonviolenza* cit., pp. 61-62.

⁶¹⁹ N. Bobbio, *La nonviolenza è un'alternativa?* cit., pp. 159-160.

ottica si comprende la posizione del filosofo verso la tecnica dell'obiezione di coscienza di fronte al pericolo degli armamenti atomici.

L'obiettore di coscienza, spiega il filosofo, considera la guerra, in quanto violenza, un male assoluto. Come nonviolento egli assimila ogni forma di violenza al male ed è convinto che in nessun caso possa essere considerata lecita. Ogni violenza è ingiustificabile, così come sempre e comunque ingiustificabile è la guerra. Nessuna guerra è mai giusta: anche la guerra di difesa è violenza⁶²⁰. Bobbio sottolinea che in epoca di equilibrio del terrore «l'obiezione di coscienza, il dir no alla guerra, assume un significato più attuale, più vasto, più universale». L'aspetto che Bobbio condivide pienamente, in epoca di rischio termonucleare, è l'ingiustificabilità assoluta che l'obiettore oppone alla guerra. In un quadro di «possibile distruzione della storia», il filosofo afferma che «dobbiamo diventare tutti quanti potenzialmente obiettori di coscienza». Di fronte al possibile annientamento della vita sulla terra, egli chiarisce, si pone un'alternativa: «o l'obiezione di coscienza, nel senso di impossibilità morale ad accettare la guerra, o la possibile distruzione del genere umano». Bobbio argomenta la sua affermazione mettendo in luce che, se «obiezione di coscienza significa rifiuto di portare le armi», di fronte al potenziale distruttivo degli ordigni atomici il portare armi diventa «per tutti un problema di coscienza non solo per l'obiettore che protesta in nome della sua fede religiosa, ma per ciascuno di noi, in nome dell'umanità»⁶²¹.

Se quanto Bobbio afferma rispetto all'obiezione di coscienza è collocabile nel quadro della Guerra fredda e della corsa agli armamenti, un brano dell'*Introduzione a Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, scritto ad un mese dall'inizio della prima guerra del Golfo, mostra l'alta considerazione del filosofo, al di là di ogni differenza di posizione, per l'idea di pace non utopistica affermata dalla teoria della nonviolenza. Contrapponendo i nonviolenti di ispirazione gandhiana all'ingenuità dei pacifisti acritici, Bobbio scrive che: «i nonviolenti vivono nella storia, vi sono profondamente radicati, tanto da sapere che il seme dei violenti, dei dominatori, dei persecutori, degli oppressori è ancora fecondo». Per combatterli, l'autentica novità proposta dalla teoria nonviolenta consiste nell'escogitare «modi di resistenza collettiva che abbiano lo stesso effetto della violenza per costringere il prepotente a cadere». Avendo sotto gli occhi la potenza dei mezzi di distruzione dispiegati anche nella prima guerra del Golfo, Bobbio sembra riconoscere il valore profondo della rinuncia dei nonviolenti a «respingere la violenza con la violenza, e di combattere la guerra con la guerra». Contro chi etichetta la loro battaglia come lontana dal rapporto con la realtà e sprovvista di concretezza, il filosofo afferma: «I nonviolenti non sono pacifisti olimpici. Sono pacifisti coi piedi per terra: per ottenere il proprio scopo la nonviolenza richiede, oltre all'uso dell'intelligenza intesa come capacità di adeguare i mezzi ai fini, fermezza coraggio, determinazione. Anche il nonviolento è un combattente, ma combatte senza mai usare strumenti mortali»⁶²².

⁶²⁰ N. Bobbio, *Non uccidere*, in Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra* cit., pp. 139-141.

⁶²¹ *Ivi*, p. 142.

⁶²² N. Bobbio, *Introduzione*, in Id., *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* cit., pp. 19-20.

Bibliografia

Sul movimento liberalsocialista.

Bibliografia generale:

Primo manifesto del liberalsocialismo, in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati Editore, Milano 1972.

G. Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi* cit.;

Fonti:

Liberalsocialismo e contesto storico-politico-culturale:

P. Bagnoli, *La crisi degli anni Trenta*, in Id., *Il liberalsocialismo*, Polistampa, Firenze 1997.

Caratteri filosofico-politici del liberalsocialismo:

P. Bagnoli, *Nascita e sviluppo del liberalsocialismo*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit.

Funzione di educazione democratica:

L. Valiani, *Il liberalsocialismo*, in «Rivista storica italiana», LXXXI 1969.

Il tema liberalsocialista in Guido Calogero.

Bibliografia generale:

G. Calogero, *L'abbicci della democrazia*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, a cura di T. Casadei, Diabasis Reggio Emilia, 2001;

G. Calogero, *La giustizia e la libertà*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit.;

G. Calogero, *La democrazia al bivio e la terza via*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi* cit.;

G. Calogero, *Il centauro liberal-socialista*, in (a cura di) Beatrice Rangoni Machiavelli, *Incontro internazionale di studio Socialismo liberale. Liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1981.

Fonti:

Il liberalsocialismo di Guido Calogero come “dottrina civile”:

P. Bagnoli, *La ricerca di Guido Calogero e la rottura con Benedetto Croce*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit.;

-motivi ispiratori del pensiero politico calogeroiano dall'elaborazione liberalsocialista alla filosofia del dialogo:

T. Casadei, *Introduzione*, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit.;

-il liberalsocialismo calogeroiano e suo rapporto critico con la tradizione liberale e la tradizione socialista:

G. Bedeschi, *Il liberalsocialismo di Guido Calogero*, in «Mondoperaio», n. 6, 1986.

Il tema liberalsocialista in Aldo Capitini:

Bibliografia generale:

Aldo Capitini, *Liberalsocialismo* (1937); *Orientamento per una nuova socialità* (1943); *Complessità del liberalsocialismo* (1945), in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi Editore, Torino 1950.

Fonti:

Orientamento social-religioso del liberalsocialismo capitiniano:

P. Polito, *Il liberalsocialismo di Aldo Capitini*, in *L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos Aosta, 2001;

Socialità-libertà-religione: il liberalsocialismo come leva per la “trasformazione sociale”:

P. Bagnoli, *L'elaborazione di Aldo Capitini*, in Id., *Il liberalsocialismo* cit.

Dalla riflessione su libertà ed eguaglianza la versione peculiare del liberalismo e del socialismo di Norberto Bobbio:

Bibliografia generale:

N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1941-42, Regia Università di Padova, Padova 1942;

N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, a. a. 1942-43, Giappichelli, Torino 1946.

Fonti:

F. Sbarberi, *Libertà ed eguaglianza nella formazione della teoria democratica di Bobbio*, in Id., *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Guido Calogero.

Percorso formativo e distanza morale di Calogero dal regime fascista fino alla fine degli Anni Trenta:

Fonti:

C. Farnetti, *Prefazione; Cenni biografici*, in (a cura di) C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920-1986*, Enchiridion, Napoli 1994. In questo saggio è riportata un'ampia bibliografia di Guido Calogero;

T. Cancrini, *Introduzione*, in G. Calogero, *filosofia del dialogo*, a cura di T. Cancrini, Giorgio Baryes, Roma 1977;

N. Bobbio, *Il più giovane dei miei maestri*, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* cit.

Rapporto di collaborazione culturale al «Giornale critico della filosofia italiana»

Fonti:

M. L. Cicalese, *Premessa*, in Id., *Nei labirinti di Giovanni Gentile: bagliori e faville*, Franco Angeli, Milano 2004;

(a cura di) C. Farnetti, *Gentile-Calogero. Carteggio (1926-1942)*, Le Lettere, Firenze 1998.

Opposizione al regime fascista, azione politica ed educativa:

Fonti:

G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo. III De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis Napoli 1997.

Filosofia calogeriana del dialogo:

Bibliografia generale:

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

Fonti:

-ispirazione etica della socialità dialogica:

T. Casadei, *Guido Galogero. La filosofia del dialogo*, in a cura di G. Zamagni, *Filosofie del dialogo*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna 1998;

-principio del dialogo, volontà d'intendere e altruismo pratico:

S. Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in a cura di C. Cesa e G. Sasso, *Guido Calogero a Pisa fra La Sapienza e la Normale*, Società editrice il Mulino, Bologna 1997.

-etica, politica, diritto: le coordinate della democrazia calogeriana:

S. Petrucciani, *Libersocialismo e democrazia nel pensiero politico di Calogero*, in a cura di T. Casadei, *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, Franco Angeli, Milano 2004;

T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico progressivo: socialità e cittadinanza in Calogero*, in a cura di T. Casadei, *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica* cit.

Assetti internazionali e rapporti tra le nazioni.

Bibliografia generale:

G. Calogero, *La giustizia e la libertà*, cit.;

G. Calogero, *Cittadinanza europea*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit;

G. Calogero, *Il crollo delle nazioni*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi* cit.;

G. Calogero, *L'era dell'Onu*, in Id., *Quaderno laico*, Editori Laterza, Bari 1967.

Aldo Capitini.

Percorso formativo e incontri determinanti: opposizione al regime fascista e decisione di abbandonare la Normale:

Fonti:

G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, L'età dell'acquario, Brescia editore, Torino 1988. In questo saggio è presente un'ampia bibliografia di Aldo Capitini;

-avvicinamento all'esistenzialismo e a Carlo Michelstaedter:

C. La Rocca, *La persuasione e il rapporto con Michelstaedter*, in «Il Ponte», Anno LIV, n. 10, ottobre 1998;

-peculiarità dell'antifascismo capitiniano:

P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit.;

-impegno politico e organizzativo:

G. Cacioppo, *Introduzione*, in a cura di G. Cacioppo, *Il messaggio di Aldo Capitini. Antologia degli scritti*, Lacaita editore, Manduria 1977.

Il pensiero filosofico, religioso e politico di Aldo Capitini.

Bibliografia generale:

A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937;

A. Capitini, *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze 1951;

A. Capitini, *Educazione aperta I*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967;

A. Capitini, *Religione aperta*, Guanda, Modena 1955;

A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa* cit.;

A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze, 1956;

(a cura di) G. Cacioppo, *Il messaggio di Aldo Capitini. Antologia degli scritti*, Lacaita editore, Mandria 1977;

A. Capitini, *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969;

A. Capitini, *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia*, in P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit.;

A. Capitini *Le tecniche della nonviolenza*, Linea d'ombra, Milano 1967.

Fonti:

N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni*, Passigli Editori, Firenze 1986;

N. Bobbio, *Politica e religione in Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni* cit.;

G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero* cit.;

P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini* cit.;

(a cura di) L. Schippa, *Scritti sulla nonviolenza*, Protagon, Perugia 1998;

M. Griffò, *Rileggere Capitini*, in «Il Poliedro», anno VI, nn. 17-18, gennaio-giugno 1989.

Norberto Bobbio.

Percorso formativo: dal «filo fascismo familiare» agli ambienti antifascisti torinesi fino alle persecuzioni della polizia, all'arresto e alla lettera a Mussolini di fedeltà al regime:

Bibliografia generale:

N. Bobbio, *Preistoria*, in *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Editori Laterza, Roma 1997;

-dall'antifascismo come atteggiamento ideale all'antifascismo attivo:

N. Bobbio, *Resistenza*, in *Autobiografia* cit.

La teoria democratica di Norberto Bobbio.

Bibliografia generale:

N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984;

N. Bobbio, *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in N. Bobbio, C. Offe, S. Bombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981;

N. Bobbio, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino 1976;

N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze 1981;

N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli Editore, Roma 1994.

Fonti:

Pier Paolo Portinaro, *Introduzione; Democrazia e disincanto* in Id., *Introduzione a Bobbio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008;

Tommaso Greco, *Dalla democrazia liberale alla democrazia sociale*, in Id., *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli Editore, Roma 2000;

D. Zolo, *L'alito della libertà e i rischi della democrazia*, in Id., *L'alito della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008;

N. Matteucci, *Democrazia e autocrazia nel pensiero di Norberto Bobbio*, in (a cura di) L. Bonanate e M. Bovero, *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Passigli Editori, Firenze 1986;

Enrico Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio:

Bibliografia generale:

N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1997;

N. Bobbio, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Milano-Torino 1989;

N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997;

N. Bobbio, *Introduzione* in I. Kant, *Per la pace perpetua: un progetto filosofico e altri scritti*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1985;

N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Marsilio Editori, Venezia 1991;

N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale*, in Id., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 2005.

-interviste:

Una guerra illegittima, intervista a N. Bobbio di M. Assalto e A. Papuzzi, in «La Stampa», 20 dicembre 1998;

La guerra dei diritti umani sta fallendo, intervista a N. Bobbio di G. Bosetti, in «l'Unità», 16 maggio 1999;

Perché questa guerra ricorda una crociata, intervista a N. Bobbio di G. Bosetti, in «l'Unità», 15 aprile 1999, ora in «Reset», *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Milano 1999.

Fonti:

L. Bonanate, *Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio*, in (a cura di) L. Bonanate e M. Bovero, *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio* cit.;

D. Zolo, *Il problema della guerra e le vie della pace; La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio*, in Id., *L'alito della libertà* cit.;

Tommaso Greco, *L'idea della democrazia e la società internazionale*, in Id., *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* cit.;

Annamaria Loche, *Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio*, in *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace. Atti del seminario su La pace e le guerre* (Cagliari, 2004), a cura di Annamaria Loche, CUEC, Cagliari 2005.

Indice

Introduzione	p. I
1. La formazione filosofica e politico-culturale di Capitini, Calogero e Bobbio nel quadro storico nel primo trentennio del Novecento.	p. 1
1.1 Percorso formativo dei tre intellettuali fino alla definizione di una coscienza antifascista, p. 1 – 1.2 Solidarietà antifascista e opposizione al regime, p. 6	
2. Il tema liberalsocialista nel pensiero politico di Calogero, Capitini e Bobbio.	p. 10
2.1 Il liberalsocialismo e la sua funzione storica, p. 10 – 2.2 Il liberalsocialismo in Calogero e Capitini: all'origine della costruzione della democrazia per una proposta di convivenza pacifica, p. 13 – 2.3 Dalla riflessione su libertà ed eguaglianza alla costruzione della teoria democratica di Norberto Bobbio, p. 21	
3. Guido Calogero: filosofia del dialogo come proposta di convivenza, democrazia e pace	p. 26
3.1 Il dialogo come volontà di intendimento reciproco e inclusione dell' altro, p. 26 – 3.2 La volontà di intendere quale base della laicità e della democrazia, p. 31 – 3.3 Democrazia, convivenza umana e pace tra i popoli, p. 35	
4. Aldo Capitini e la «religione aperta»: un «nuovo uomo» per una «realtà liberata».	p. 39
4.1 La realtà di tutti: dal “tu sei” alla compresenza verso la tramutazione, p. 39 – 4.2 Dalla realtà di tutti al “potere di tutti”: l'«onnicrazia» come modello di società cui tendere, ideale morale di trasformazione dell'uomo e, a un tempo, della realtà, p. 46 – 4.3 La nonviolenza: strategia di pace finalizzata al potere di tutti e alla «società aperta», p. 49	
5. Il percorso della democrazia e della pace in Norberto Bobbio	p. 54
5.1 Regole e procedure: fondamento, salvaguardia e sviluppo della democrazia nella concezione di Norberto Bobbio, p. 54 – 5.2 La democrazia tra «gli ideali» e «la rozza materia», p. 61 – 5.3 Una filosofia della pace per la formazione di una coscienza atomica, p. 65 – 5.4 Il pacifismo di Norberto Bobbio: il Terzo al di sopra delle parti, p. 71 – 5.5 Pace, diritti umani e democrazia nella comunità internazionale di fine millennio: il difficile cammino di un Terzo al di sopra delle parti, p. 75	
6. La soluzione giuridico-costituzionale, religiosa e istituzional-giuridica al problema pace in Calogero, Capitini e Bobbio	p. 82
6.1 Persuasione-coercizione, metodo della nonviolenza, “forza del diritto”: da caratteri distintivi dell'idea di democrazia alla definizione del progetto di pace, p. 82 – 6.2 Nonviolenza e convivenza pacifica: soluzioni a confronto, p. 87	
Bibliografia	p. 92