

# GUIDO CALOGERO: IL PRINCIPIO DEL DIALOGO COME REGOLA SUPREMA DI OGNI ETICA E DI OGNI SISTEMA DI DIRITTI

di Renato Trombelli

## *Abstract*

Si vuole offrire una riflessione sulla figura e sull'opera di Guido Calogero (Roma, 4 dicembre 1904 – Roma 17 aprile 1986), senza alcun dubbio – per la sua attività civile, politica e di pensiero – tra i più impegnati ed attivi intellettuali del Novecento italiano. Oltre ad evidenziare le tappe fondamentali della sua vita di studioso e di politico, si analizzerà la sua filosofia – comunemente riconosciuta come “filosofia del dialogo” – e le conseguenze che una tale scelta teorica comporta: la costante presenza e consapevolezza dell'io con se stesso, l'apertura da parte dell'uomo ad una altruità, con la precisa volontà di intenderla, l'idea di laicità alla base della sua etica, l'inutilità della metafisica che non può determinare le scelte umane, l'etica che non può essere condizionata dalla logica, fino alla sua fondamentale considerazione della filosofia antica, dell'importanza dei pensatori classici (in primis Socrate, che conduce Calogero al superamento e alla risoluzione della “filosofia del conoscere” nell'etica, ossia appunto la “filosofia del dialogo”).

*Keywords:* dialogo, altruità, volontà di intendere, etica del limite, Socrate

**F**u nell'estate del 1949 che Guido Calogero (Roma, 4 dicembre 1904 – Roma, 17 aprile 1986) terminò di scrivere il suo libro più conosciuto, che verrà poi pubblicato l'anno dopo, nelle edizioni Comunità di Ivrea, casa editrice fondata quattro anni prima da Adriano Olivetti<sup>1</sup>. Il titolo è noto: *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*. E nota è anche la materia: si dissertava intorno al

<sup>1</sup> *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* fu pubblicato nel 1950 per le edizioni Comunità di Ivrea, casa editrice fondata da Adriano Olivetti. Tra le varie sue ripubblicazioni, si ricorda quella del 1962, quando lo scritto fu fatto rientrare da Calogero nel volume *Filosofia del dialogo*. È proprio da quest'ultima edizione che, in questo articolo, si citerà.

concetto del dialogo, del dover discutere, dell'indiscutibile (che è poi il dover discutere stesso), della libertà di coscienza e dello spirito critico. Ma chi era davvero l'autore di quest'opera? Chi era veramente il padre della 'filosofia del dialogo'? Occorre necessariamente porsi dapprima queste domande quando ci si trova di fronte ad un pensatore come Calogero perché – mai come con lui, come ha acutamente sottolineato Gennaro Sasso (che lo conosceva molto bene) – l'opera non può essere assolutamente disgiunta dalla vita.

### 1. *Guido Calogero: un filosofo precoce e complesso*

Calogero non era un uomo semplice. Egli aveva varie anime in una e l'accordo di base tra esse non era forte, sicuro e deciso a sufficienza. Richiedeva perciò, affinché si potesse capirlo, molta attenzione, riflessione e studio: «tanto più quanto più l'uomo fragile e indifeso, precario ed esposto all'infelicità, che era in lui, tendesse ad elevare dinanzi a sé, a sua propria difesa, un'insuperabile barriera»<sup>2</sup>. Comprenderlo o – meglio – cercare di comprenderlo, significava pertanto scomporlo, ricomporlo, di nuovo scomporlo nelle varie 'parti' (o essenze) della sua anima.

Folgorante fu la sua carriera accademica, dal momento che, avendo scritto giovanissimo i *Fondamenti della logica aristotelica* (1927)<sup>3</sup> e grossa parte degli *Studi sull'eleatismo* (usciti, in edizione definitiva, nel

<sup>2</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-172, con l'aggiunta di una *Postilla*, pp. 173-76; p. 140. Annunciato nel breve editoriale che riporta la notizia dell'avvenuta scomparsa di Calogero («La Cultura», a. XXIV, n. 1, gennaio-giugno 1986, p. 3) questo saggio di Sasso, fondamentale per la comprensione dell'uomo e del pensatore Calogero, è apparso la prima volta in «La Cultura», a. XXIV, n. 2, luglio-dicembre 1986, pp. 159-189. È stato poi ripubblicato nel saggio bibliografico curato da C. FARNETTI, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion, Napoli 1994, pp. 7-54, ed infine nel volume di Sasso del 1997, da cui si cita.

<sup>3</sup> Opera pubblicata dalla casa editrice Le Monnier di Firenze, nella collana *Studi filosofici*, diretta da Giovanni Gentile.

1932)<sup>4</sup>, nel 1931 (a 27 anni) divenne professore di ruolo nell'Università di Firenze e poi, a 30 anni appena compiuti, passò a Pisa, dove visse forse il periodo più produttivo e felice della sua esistenza scientifica. Tra l'altro, la precocità non riguardò soltanto la carriera. Avendolo delineato già nel 1925 (a 21 anni), Calogero chiuse il suo pensiero nel sistema delle *Lezioni di filosofia* intorno alla metà del 1943 quando, in una cella del carcere di Bari, scrisse – nella parte più essenziale – la *Logica* che, primo dei tre volumi, fu così composto per ultimo, perché il primo ad essere concluso – tra il marzo ed il giugno del 1942, nel carcere fiorentino delle Murate – fu in realtà l'*Estetica*, mentre – tra l'autunno del 1942 e l'inverno del 1943 – a Scanno fu composto il secondo (l'*Etica*). Fu – quello che si era aperto con la stesura de *I fondamenti della logica aristotelica* e che, nell'estate del 1943, si concludeva con il volume della *Logica* – un quindicennio, o poco più, di lavoro febbrile, frenetico e sorretto da una potente creatività: alla fine di esso, mentre l'uomo non toccava ancora i 40 anni, le vicende della vita e della storia lo coinvolsero drammaticamente in un giro di iniziative che sul ritmo della sua esistenza e la qualità del suo equilibrio ebbe un effetto decisivo e, per certi aspetti, devastante.

Il *δαίμων* di Calogero fu, quindi, la precocità. E, con essa, tutti i caratteri che solitamente le si accompagnano: il grande ingegno, il talento, la facilità, la felicità (e la velocità) di espressione e, intrecciato a tutto ciò, il filo sottile della autodistruttiva dispersività. La precocità, quindi: «che, mentre la creazione è in atto e pertanto costruisce, per altro verso essa scava, inaridisce e prepara le condizioni di una lunga sofferenza»<sup>5</sup>.

È vero che egli non ha ideato un sistema né tantomeno è stato un teorico che abbia fornito risposte risolutive ai problemi<sup>6</sup>, ma al tempo

<sup>4</sup> Pubblicato presso la Tipografia del Senato, Roma 1932. La seconda edizione uscì presso La Nuova Italia di Firenze, nel 1977.

<sup>5</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 146.

<sup>6</sup> Il lavoro di Calogero, come è stato opportunamente sottolineato, va nella direzione della costruzione di «un "ragionevole" razionalismo, impegnato a stabilire le condizioni che devono disciplinare, secondo una rigorosa e coerente scala di valori, l'esercizio del potere e i rapporti tra la società e gli individui, e un entusiastico

stesso, non è stato neanche il filosofo che si rinchiude nella sua torre d'avorio, rinunciando all'ascolto ed alla 'compagnia' degli altri uomini: l'interrogazione sui dilemmi del suo tempo e sui problemi della società in cui egli vive, non ha conosciuto soste.

È difficile dire cosa sarebbe stata e come sarebbe trascorsa la vita di Calogero se i tempi fossero stati non quelli che gli toccarono in sorte, ma diversi; non tranquilli e normali (perché di tali la storia non ne conosce), ma quantomeno meno agitati e drammatici. È difficile e purtroppo anche inutile. È certo che – entrato nel ritmo, prima drammatico e poi stordente, della lotta politica – nei lunghi anni seguiti alla conclusione della Seconda guerra mondiale a Calogero mancò la capacità, o piuttosto la possibilità, di mettere ordine nella sua vita, di rendere compatibili i troppi impegni che prendeva e pretendeva di condurre a termine. Gli mancò soprattutto la serenità che gli avrebbe consentito di interrogarsi, scendendo a fondo dentro di sé, intorno al posto che nella sua vita gli studi occupavano e dovevano occupare.

Insomma, negli anni del secondo dopoguerra – quando tutto avrebbe dovuto e potuto essere più facile – Calogero smarrì il suo ritmo interno, non trovò più la pace, non conobbe più l'armonia.

Di certo, egli non era uomo che, spegnendo i pentimenti, sapesse ed amasse tagliare le incertezze nettamente; non era uomo da rassegnarsi a ritenere conclusa nel fallimento un'esperienza dalla quale si fosse ripromesso di trarre qualcosa di vitale. Le 'cose non fatte' rimanevano dentro di lui, che non sapeva decantarle, a lungo; «rifluivano nel presente della sua immaginazione, illudendolo che il tradurle in atto, il compierle, il metterle in salvo dal gorgo della non attuazione per farle vive e reali, fosse ancora e sempre possibile. E proprio per questo egli ne era, a volte, come perseguitato e tratto alla sofferenza»<sup>7</sup>.

invito a vagliare e ad approfondire i problemi politici e filosofici senza pretendere di individuare la soluzione definitiva o di scoprire la verità assoluta» (P. BERALDI, *Guido Calogero. Dignità dell'uomo e ragioni della democrazia*, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 9).

<sup>7</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 149.

Precocissimo nell'ingegno e più che precoce nella determinazione dei punti capitali del suo pensiero, non poteva non accadere che di queste rischiose virtù Calogero non pagasse, in se stesso, le conseguenze negative e che anche in lui si osservasse il contrappasso: «la generosità e l'inesausto *Streben* valsero a nascondere, ai suoi stessi occhi, la gravità della crisi che veniva preparandosi, nelle cose e in lui»<sup>8</sup>. Ma, negli anni del dopoguerra, la crisi cominciò a manifestarsi in modo crudele. Forte della conseguita maturità del suo pensiero, partecipe lui pure – come altri idealisti – del convincimento crociano e forse, ancora di più, gentiliano, che nella filosofia l'Italia avesse toccato un vertice assoluto di autoconsapevolezza critica, Calogero era altresì persuaso che, nel suo personale pensiero, questo vertice fosse stato – per così dire – attinto una seconda volta, e che, nella guida delle coscienze, a lui fosse riservato un compito essenziale. Uscita nel 1946 (con il Partito d'Azione da poco costituitosi), la rivista *Liberalsocialismo* (di cui soltanto due fascicoli furono pubblicati, ed è oggi una piccola rarità bibliografica) è il documento di questo stato d'animo<sup>9</sup>.

All'improvviso, dopo le generose illusioni di quella vigilia della vita democratica, Calogero dovette sentirsi solo ed anche incompreso, dal momento che – di lì a poco – alcuni suoi scritti filosofici provocarono la ripresa della polemica di Croce, alla quale – nascondendo la ferita che gli aveva inferta, fedele al suo costume, non volle rispondere in pubblico. Fu, per lui, un periodo amaro ed egli una volta ebbe a confessare (e poi

<sup>8</sup> Ivi, p. 151.

<sup>9</sup> «Liberalismo e socialismo, considerati nella loro sostanza migliore, non sono ideali contrastanti né concetti disparati, ma specificazioni parallele di un unico principio etico, che è il canone universale di ogni storia e di ogni civiltà» (G. CALOGERO, *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, 1941). Ed ancora: «A destra c'è la deviazione del liberalismo o agnostico o conservatore: la via della libertà senza giustizia. A sinistra c'è la deviazione del collettivismo autoritario: la via della giustizia senza libertà. Il Partito d'Azione non prende né l'una né l'altra perché conosce la vera via, la terza via, la via dell'unione, della coincidenza, della compresenza, indissolubile, della giustizia e della libertà» (G. CALOGERO, *La democrazia al bivio e la terza via* (1944), in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma 1945, p. 26).

anche a scrivere) che la decisione di andare all'estero (prima in Canada e poi in Inghilterra) «non fu senza profonde connessioni con quegli eventi, politici e filosofici, perché improvvisamente aveva sentito la sua patria come il vero esilio»<sup>10</sup>. Dopo i grandi entusiasmi e le nobili illusioni, dal fondo della sua anima riemergeva, con l'antica fragilità, la nota malinconica e depressiva: di conseguenza, gli mancò la capacità di prendere contatto con la realtà. Mai come in quel momento il desiderio di viaggiare nascose l'angoscia del 'qui' e la dolorosa volontà dell'altrove': che era, poi, anche il rifiuto, forse inconsapevole, della cultura che poco alla volta – quale che ne fosse il contrassegno politico – stava diventando egemone. Di questa cultura non volle, o proprio non potette, prendere atto: con essa non entrò in contatto.

Occorre precisare: uomo di grande coraggio intellettuale e morale, lucido e intelligente com'era, anche nel dopoguerra Calogero ha combattuto battaglie memorabili, in difesa della libertà di coscienza e di parola, contro la censura, per un'idea più moderna della scuola e dell'università. Dallo spirito della filosofia del dialogo, che costituì in quegli anni il suo impegno speculativo dominante (e, per un altro aspetto, ciò che gli impedì di tornare al fondamento autentico del suo pensiero), trasse occasioni molteplici per interventi assai efficaci: e, poiché aveva un suo modo singolare di entrare in contatto con la realtà e niente, nel suo stile, era trito e banale, così gli accadde allora di comporre pagine che – sebbene a volte ripetitive – possiedono, per altri versi, il carattere della superiore limpidezza e chiarezza intellettuale. Ma questa situazione ebbe, tuttavia, il suo rovescio. Quella combattuta da Calogero fu soprattutto una nobile battaglia civile, ma altro, tuttavia, da un uomo come lui e soprattutto in quegli anni si sarebbe desiderato: innanzitutto, una puntuale discussione rivolta ai fondamenti di quello che, con tanta arroganza, molti degli egemoni allora dissero e produssero. E, ancora, si sarebbe desiderato la ripresa e la riconsiderazione tematica di quello che nel suo pensiero fosse rimasto incompiuto o poco chiaro (se non

<sup>10</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 153.

addirittura non detto): insomma, un'opera intensa e radicale di revisione, di riformulazione e, nel senso alto e non volgare del termine, di *retractatio*. Si sarebbe, in definitiva, desiderato da Calogero meno filosofia morale e più filosofia. Perché i tempi si erano fatti oscuri ed il disorientamento profondo: e questo – ossia la revisione critica di ogni certezza, passata e presente – sembrava che fosse il compito supremo.

Calogero, nel dopoguerra, non seppe più trovare dentro di sé la durezza, la capacità (si potrebbe dire proprio una sorta di 'egoismo') di dire di no. E questa fu la sua crisi o – se si preferisce – l'inizio della sua crisi: una crisi psicologica, esistenziale, ma anche, in qualche modo, intellettuale e filosofica. Tra le ragioni che la determinarono, sarebbe fuorviante invocare il suo slancio, la sua generosità (senza dubbio, grande e profonda), la sua perenne ed indiscutibile disponibilità; piuttosto, occorre guardare dentro, nella radice del suo dramma, della sua intima scontentezza, «della necessità che talvolta provava imperiosa di evocare dinanzi a sé le grandi ombre del suo mondo interiore, magari per battagliaire con esse, ma soprattutto per dichiarare la sua fedeltà alla loro memoria»<sup>11</sup>.

## 2. *La filosofia del dialogo*

Già nei suoi studi sulla logica antica e poi nelle *Lezioni di filosofia* non è difficile rintracciare le radici di quello che in seguito diventerà uno dei temi fondamentali del pensiero di Calogero: la critica ad un orientamento filosofico che, assolutizzando l'indagine logica e conoscitiva del pensiero umano, tende a separare lo studio del pensiero da quello del suo autore, riservando scarsa sensibilità alla dimensione spirituale ed etica del soggetto pensante (senza la quale, poi, si indebolisce la stessa strategia conoscitiva).

Questa sua costante insistenza sulla necessità di rivalutare l'individuo, non solo come soggetto conoscente, ma anche come un *io morale*

<sup>11</sup> Ivi, p. 157.

chiamato a misurarsi con il problema della prassi, porterà Calogero ad un distacco sempre più evidente dal suo maestro Gentile<sup>12</sup>.

*Logo e dialogo* è, come già detto, del 1950. Nel 1962 appare *La filosofia del dialogo*, all'interno della quale Calogero sostiene che la scelta del dialogo è una scelta assoluta, in quanto assolta da ogni necessità di confermare altrui. Pertanto, essa dipende unicamente dalle convinzioni di chi la effettua e non è soggetta a transazioni con altri. Una volta ammesso il principio del dialogo (che non trova altra giustificazione che in se stesso), ne discendono una serie di relevantissime conseguenze teoriche e politiche.

Innanzitutto, bisogna rendersi conto che il principio del dialogo necessariamente ne fonda un altro: quello del *logo*. Chi ha deciso di dialogare con l'altro ha anche deciso di conoscere l'altro. Del resto, quale dialogo potrebbe mai originarsi tra persone che ignorano le ragioni altrui? Quindi, il principio del dialogo contiene in sé l'*imperativo dell'intendimento*: esso dipende soltanto da noi (e non da una filosofia della storia, da una qualsivoglia metafisica o ontologia e neanche da una teoria scientifica), è una vera e propria scelta di coscienza che precede ed orienta i procedimenti conoscitivi.

Quando si dialoga entra in gioco – per Calogero – la *volontà di intendere*: in tal modo si può tentare di dare un senso alla storia e ai comportamenti umani. Di conseguenza, la storia umana non può essere considerata necessariamente come un progresso o un regresso. Per un pensatore laico – egli afferma – Kant rappresenta un progresso rispetto a san Tommaso, ma per un tomista è esattamente il contrario. Allo stesso modo, per un fascista, Mussolini ha fatto un passo innanzi rispetto alla democrazia mentre per un liberale ne ha fatti parecchi indietro. Pertanto, risulta evidente che «ciò che è progresso per l'uno, può essere

<sup>12</sup> Ne *La conclusione della filosofia del conoscere* (del 1938 la prima edizione, presso Le Monnier di Firenze; la seconda, del 1960, presso Sansoni di Firenze), la presa di distanza dall'attualismo è netta, così come chiaro risulta il suo avvicinamento all'idealismo di Croce, di stampo più individualistico. Ben presto, poi, i motivi di dissenso di Calogero con Gentile divennero soprattutto di ordine politico.

regresso per l'altro»<sup>13</sup>. È chiara la preoccupazione di Calogero di porre il principio del dialogo al riparo da ogni tentativo di inficiarlo, di indebolirlo o addirittura di rifiutarlo sulla base di argomentazioni che non siano puramente etiche<sup>14</sup>.

La scelta del dialogo è la scelta di una ragione critica, di chi evita gli opposti estremi dello scetticismo e del dogmatismo, di chi vuole misurarsi praticamente con l'altro, con un'*altruità*; di chi è convinto che tutto vada sottoposto al controllo rappresentato appunto dal dialogare tranne lo stesso principio del dialogo e che «il solo dogma che possiamo accettare è quello che ci proibisce di considerare ogni altra verità come un dogma»<sup>15</sup>.

È, in altri termini, la scelta di chi evita di sovrapporre il 'me' al 'te', di chi si sforza di comprendere l'altro senza tentare di assimilarlo, se non proprio identificarlo, a se stesso e che, invece, cerca di capirlo in tutta la sua diversità, nella consapevolezza che – se non si comprendono le ragioni degli altri, quali esse siano – non si è in grado di capire fin dove il dialogo può spingersi e dove, al contrario, arrestarsi<sup>16</sup>. Quindi, rispetto delle differenze<sup>17</sup> e di un pluralismo da costituire.

<sup>13</sup> G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* (1950), in ID., *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 144.

<sup>14</sup> «Ho deciso che non voglio essere fanatico, perché è mio dovere fondamentale quello di assicurare ad ogni altro la possibilità di convincermi che ho torto. E posso aggiungere: questa mia regola di azione per me è assoluta, perché tutto io posso ammettere che gli altri discutano, salvo, appunto, questa regola, che è il fondamento medesimo di ogni libertà di discussione, cioè di ogni loro possibilità di essere compresi e ascoltati da me» (Ivi, p. 168).

<sup>15</sup> Ivi, p. 180.

<sup>16</sup> «Quel che mi preme, l'ideale costante del mio comportamento, non è il fatto che sia libero di pensare e criticare io, giacché tale libertà è talmente intrinseca al mio pensiero, anzi così identica senz'altro al mio esserci 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» (Ivi, p. 176).

<sup>17</sup> Sul concetto di *differenza* in Calogero, occorre ricordare M. MUSTÈ, *Alterità*

Assai interessante, ragionando intorno alla questione del pluralismo, il confronto tra Calogero e la filosofa tedesca (naturalizzata statunitense) Hannah Arendt. Esso nasce dalla constatazione che sia l'uno che l'altra hanno la stessa idea di dialogo e hanno, a parere di chi scrive, anche la stessa attenzione a tradurla negli spazi istituzionali della democrazia: ossia, il pensare ad un atteggiamento, ad una propensione, ad un metodo, ma – al contempo – il provare a capire come questa propensione si attui poi nella sfera pratica.

Entrambi condividono l'idea dell'agire politico come qualcosa che è simultaneamente *cooperativo* e *conflittuale*. Si tratta senza dubbio di un approccio originale, non soltanto nella prassi politica ma pure nel modo di pensare la stessa: da un lato, c'è chi la pensa partendo da un'estrema conflittualità (quindi, le dottrine, i pensieri del conflittualismo, anche quelli che giustificavano l'uso della violenza per raggiungere i propri obiettivi) e, dall'altro lato quelle concezioni della politica incentrate su una *visione armonicistica* di un bene comune, che unifica tutti i soggetti a partire da valori condivisi a priori (concezioni tipiche dei pensatori di ispirazione religiosa e di matrice teologica, automaticamente cooperative perché non conoscono affatto l'elemento della differenza ed anche la sua tragicità).

L'originalità del pensiero di Calogero e della Arendt sulla politica sta proprio in questo: vale a dire nella possibilità di una 'cooperazione conflittuale', che ovviamente è un'idea anche agonistica, ma di un 'agonismo mite', di un 'agonismo etico', come appunto scrive il filosofo italiano<sup>18</sup>.

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

<sup>18</sup> Sul concetto di *agonismo*, si ricordi G. CALOGERO, *Pluralismo e agonismo* (1961), in ID., *Quaderno laico*, Laterza, Bari 1967, pp. 159-161. Tale saggio è stato riproposto anche in P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna* (1961), nuova edizione a cura di F. Tessitore, con due note di G. Calogero e N. Bobbio, Liguori, Napoli 2000, pp. 152-155.

Le ragioni dell'etica, dell'altruità, dello spazio che – come Calogero scrisse pure in un capitolo de *La scuola dell'uomo*<sup>19</sup> (poi ripreso e svolto nell'*Etica*) – ogni 'io' deve lasciare ad ogni altro: queste ragioni costituiscono i termini di un conflitto che nella vitalità, nella forza prepotente del volere e del desiderare, dei doni stessi che gratuitamente e senza merito la fortuna ci elargisce, ha il suo altro polo. Questa polarità, che non conosce la garanzia della risoluzione dialettica perché a risolverla è e sempre di nuovo 'deve' essere la 'ragione dell'etica', che del conflitto costituisce non più che un termine – questa polarità conobbe, nella vita di Calogero, e presentò un altro volto: più privato e non meno segnato, e tanto più sofferto «quanto meno, radicato com'era nelle profondità del suo essere, fosse suscettibile di decantazione e di distacco»<sup>20</sup>. La polarità del desiderio e dell'etica, la lotta che queste due potenze combattevano nel centro della sua anima, erano per lui ragione di acuta sofferenza. E, se e quando avvenivano, il distacco e la decantazione avevano luogo più tardi, quando – essendo più libero dalla stretta dell'angoscia – la vita riprendeva il suo corso e «dopo il lungo inverno, quasi fossero fiori, le

<sup>19</sup> Una delle opere più belle di Calogero, edita nel 1939 da Sansoni di Firenze, nella collana *Biblioteca italiana*. È con questo libro che si ha la totale e definitiva presa di distanza da Gentile, anche sul piano pedagogico ed etico. Significative, su tale volume, le parole di Carlo Azeglio Ciampi: «*La scuola dell'uomo* è un vero e proprio manifesto della libertà. È il libro con cui Calogero si rivolge ai giovani per mostrare loro come sia possibile uscire dal pessimismo dell'alternativa fra fascismo e comunismo [...]. La filosofia morale di Calogero è una morale concreta, di attuazione della libertà, prima dentro di noi, poi nella società. Calogero non perseguiva fini astratti, ma voleva realizzare i propri ideali nella società. Il richiamo continuo alla coscienza, criterio 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» (C. A. CIAMPI, *Etica dell'azionismo*, in "Micromega", n. 3, 1996, p. 247). *La scuola dell'uomo* è stata ripubblicata nel 2003 dalla casa editrice Diabasis di Reggio Emilia, curata da P. Bagnoli e con una testimonianza di A. Visalberghi.

<sup>20</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 160.

idee, come soleva dire, riprendevano a ‘muoversi’ e a generare altre idee»<sup>21</sup>.

### 3. *Dialogo e laicità*

Va da sé che il principio del dialogo, oltre a fondare il principio del logo (ossia la decisione di conoscere), presenti anche profonde conseguenze politiche e giuridiche.

La decisione di dialogare, qualora sia davvero autentica, implica anche la decisione di garantire agli interlocutori quei diritti e quegli spazi di libertà senza i quali le individualità non potrebbero svilupparsi. In parole più semplici, gli individui devono essere liberi di esprimersi, i loro diritti fondamentali devono essere tutelati da tutte quelle minacce che possono mettere in pericolo la loro libertà in tutte le sue espressioni.

Chi sceglie di dialogare non può che essere un liberale che si batte per costruire e difendere quelle istituzioni che ci permettono – proprio attraverso il dialogo – di costruire il ‘nostro mondo comune’, basato sullo spirito critico e sul rispetto per l’altro, per la cui difesa e per il cui sviluppo Calogero assegnava un ruolo centrale a una scuola pluralista e a una stampa libera. È la volontà di dialogo il vero e proprio principio costituente del liberalismo di cui parla Calogero: il ‘nostro mondo comune’ lo si può costruire soltanto se partiamo dal riconoscimento di una situazione originaria in cui si dà una pluralità di individui con interessi tra loro diversi. Questo riconoscimento prende in lui un nome che rappresenta il fondamento di tutta la sua etica: *laicità*. Per essa si intende «la difesa di ogni individuo dall’invadenza dei cattivi Stati e delle cattive Chiese»<sup>22</sup> e la sua base è che «il pericolo del confessionalismo è non solo nelle Chiese ma dappertutto»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ivi, p. 161.

<sup>22</sup> G. CALOGERO, *Lezioni di filosofia: Etica, Giuridica, Politica*, Einaudi, Torino 1946, p. 188.

<sup>23</sup> ID., *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* (1950), in ID., *Filosofia del dialogo* (1962), cit., p. 205.

L'idea di *laicità*, sostanziata in un vero e proprio 'laicismo' che Calogero ha teorizzato e praticato, merita attenzione perché è un'idea sulla quale egli è frequentemente tornato nelle diverse fasi della sua vita e in differenti modi<sup>24</sup>. Il 'laicismo', nella concezione calogeriana, non ha nulla a che vedere con il relativismo gnoseologico, perché esso consiste in un imperativo etico di accettare il discorso su tutto e non in un giudizio teoretico che constati l'insoddisfacente qualità gnoseologica delle varie dottrine in nostro possesso.

Calogero non è – come alcuni hanno sostenuto – un teorico dell'irenisimo: egli non vede la vita degli individui (e neanche la vita pubblica) serena e pacificata. È piuttosto un teorico del *conflitto regolato*: un conflitto di idee, un confronto dialettico, uno spazio di discussione con procedure e vincoli (ossia le regole di una democrazia costituzionale, contenute nella Carta fondante della Repubblica democratica).

Quindi, la laicità rappresenta un valore ma anche un metodo, in quanto costitutiva degli assetti democratici e della pratica democratica stessa, che può consentire di affrontare nello spazio pubblico – nel rispetto del pluralismo e delle diverse opinioni – questioni controverse<sup>25</sup>.

Se si leggono le pagine di Calogero – ci si riferisce ovviamente a *Logo e dialogo*, ma anche a, per esempio, *La scuola dell'uomo* – si ritrovano spesso alcuni elementi lessicali che rinviano all'idea del 'limite', della 'misura', della 'disciplina', dei 'confini': si tratta di una sorta di *etica del limite*, che, per lui non rappresenta tuttavia qualcosa di restrittivo o di

<sup>24</sup> Si ricordino, in tal senso, i suoi scritti di battaglia culturale tra il 1960 e il 1966 su «Il Mondo» di Mario Pannunzio, raccolti poi in *Quaderno laico* del 1967, cit., dedicato alla memoria di Ernesto Rossi, ma anche le sue opere più importanti, come le più volte citate *Lezioni di filosofia* (in particolare il volume *Etica, Giuridica, Politica*) e la stessa *Filosofia del dialogo* del 1962.

<sup>25</sup> Era grazie a questo approccio, libero ed animato da spirito critico, che Calogero poteva affrontare tematiche come quelle del disarmo, dell'obiezione di coscienza, della libertà sessuale e quelle che oggi si chiamano "questioni bioetiche": nel 1962, per esempio, egli si pose alcuni interrogativi rispetto al tema dell'eutanasia (*Eutanasia e suicidio*, su «Il Mondo», poi rifluito in *Quaderno laico* (1967), cit., pp. 230-232).

negativo, bensì qualcosa di straordinariamente e potenzialmente espansivo, progressivo e, pertanto, di positivo. Quando Calogero parla della libertà, ne parla proprio partendo dal ‘senso del limite’: la libertà si dà a partire dai limiti che si definiscono collettivamente attraverso gli spazi della democrazia<sup>26</sup>.

Indiscutibilmente, l’ideale di democrazia che si origina nell’etica caloggeriana del dialogo è complesso. La democrazia del dialogo, come momento deliberativo in vista di provvedimenti comuni, si radica nella dimensione sociale: la volizione delle libertà altrui – coniugandosi con l’idea del limite – incontra, attraverso la giustizia, l’idea di uguaglianza. È questo il percorso di pensiero che conduce alla teorizzazione della democrazia integrale, ossia all’incontro tra libertà ed uguaglianza e, di conseguenza, tra liberalismo e socialismo. Nella dinamica che si instaura tra discorso, ascolto e 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 continuo processo di comunicazione, che nient’altro è che la democrazia.

Per quanto, poi, concerne il *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 rende sterile ogni autonoma dimensione espressiva. Quasi che lui volesse indicarci una *terza via*, che si potrebbe definire di *individualismo sociale*: ovvero, una proposta che presupponga una costitutiva implicazione tra libertà e socialità, da attuarsi negli spazi della democrazia<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Su questi temi, si rinvia a T. CASADEI, *La libertà sta nel «sentimento del limite»*. Nota sulla filosofia etico-politica di Guido Calogero, in «Teoria politica», n. 1, 2005, pp. 89-106 e ID., *Un lessico filosofico-giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero*, in ID. (a cura di), *Republicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà. Incroci per una rinnovata cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp.110-130.

<sup>27</sup> Su tali questioni, hanno scritto assai acutamente Dino Cofrancesco, secondo cui Calogero «intende salvaguardare tre esigenze maturate nel corso della

Ciò, da un lato, è un tentativo di riprendere e rilanciare la dottrina della separazione dei poteri di Montesquieu – un archetipo dell’idea stessa di limite<sup>28</sup> – da un punto di vista prettamente politico-istituzionale, ma, dall’altro, è anche una modalità di concepire la relazione stessa con gli altri: il senso della misura comporta il saper stare al proprio posto per consentire all’altro la possibilità di esprimersi e, di conseguenza, in questo atto che è anche quello del porsi in ascolto – generare la dialettica del dialogo, trasportandola su quel versante giuridico che Calogero seppe coltivare, grazie anche ai suggerimenti di Piero Calamandrei<sup>29</sup>.

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» (D. COFRANCESCO, *Nota storica*, in G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972, p. XCII); Franco Sbarberi, che definisce Calogero «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» (F. SBARBERI, *Introduzione*, in ID., *L’utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 14) e Thomas Casadei, che – a proposito del conflitto che Calogero ammette come inevitabile nelle relazioni sociali, lo definisce *conflitto mite*. Per Casadei, egli non mira ad abolire la conflittualità «portato del riconoscimento delle differenze», ma «a renderla mite» (T. CASADEI, *Un lessico giuridico “progressivo”: socialità e cittadinanza in Guido Calogero*, in ID. (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà. Incroci per una rinnovata cultura politica*, cit., p. 166).

<sup>28</sup> Mario Galizia, in un suo saggio su Paolo Barile (*Il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, in «Il Politico», n. 2, 2001, pp. 193-228), ha ricordato come Calogero invitasse i giovani antifascisti fiorentini «a leggere e rileggere Montesquieu, che noi pertanto adoravamo; quel Montesquieu di cui Mussolini nel suo discorso del 1939 ai magistrati d’Italia, aveva annunciato l’ingloriosa morte e la cancellazione della sua lezione dal mondo delle idee messa a confronto con la grandezza totale del fascismo e con l’unità senza limiti del suo potere» (p. 199).

<sup>29</sup> Calogero fu invitato da Calamandrei a dedicarsi agli studi giuridici e

Dunque, un'etica *del limite* che è senso della misura, modo di essere liberi insieme agli altri poiché altrimenti – osserva Calogero – la libertà senza limiti diventa aggressiva: spirito di potenza e volontà di mera affermazione. E il discorso vale sia per gli individui, sia per le nazioni.

#### 4. *Con Socrate, oltre Socrate*

Ovviamente, condizione basilare del dialogo è quella di garantire anche le condizioni materiali affinché i singoli, partecipando appunto ad esso, possano effettivamente realizzarsi: non si può mai essere davvero liberali – osserva Calogero – senza preoccuparsi pure delle condizioni economiche e sociali che assicurino agli uomini l'equilibrata libertà del loro intervento. Il principio del dialogo diventa pertanto una sorta di assioma che conduce direttamente a posizioni liberalsocialiste: non ci può essere vero dialogo senza che siano assicurati i fondamentali diritti sociali.

Qui emerge la straordinaria originalità di Calogero, finanche come pensatore politico: un pensatore politico contemporaneo che mira alla costruzione della democrazia e che però, al contempo, guarda alla lezione dei classici, primo tra tutti Socrate.

Non ci si può dilungare, in questa sede, sul profondo rapporto ideale che unisce i due (estremamente ampia è la materia ed una sintesi di essa

all'avvocatura, una volta destituito dall'insegnamento in filosofia sul finire degli anni '30, non professando idee fasciste ma anzi contrastandole in maniera sempre più esplicita. In questa fase, Calogero scrisse, in tempi brevi e con singolare perizia, un testo che fece parecchio discutere giuristi e cultori della dottrina processualistica: *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, Cedam, Padova 1937 (la seconda edizione è del 1964). Per un accurato inquadramento di quest'opera e del contesto in cui essa si colloca, si veda C. NITSCH, *Il giudice e la legge. Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo Novecento*, Giuffrè, Milano 2012. Per una conferma della profondità del dialogo tra i due sulle materie giuridiche, si veda P. CALAMANDREI, *Fede nel diritto*, a cura di S. Calamandrei, Laterza, Roma - Bari 2008 (oltre a saggi di G. Alpa, P. Rescigno, G. Zagrebelsky, contiene anche uno scambio epistolare tra il giurista e il filosofo: pp. 131-41).

non renderebbe certo giustizia), ma il ricordo di Eugenio Garin su tale ‘legame’ è molto importante perché ci restituisce bene proprio il senso, l’intensità, la forza di esso. Garin appunto afferma che è Socrate, scoperto da Calogero a metà degli anni Trenta, colui che lo accompagna sulla strada del superamento e della risoluzione della *filosofia della conoscenza* nell’etica. Il dialogo come centro della vita e dell’educazione dell’uomo: questo è il messaggio che egli accoglie da un Socrate «che incontrava con l’acribia del filologo e con la tensione etica del filosofo. *Sancte Socrates ora pro nobis* è la litania che Calogero ripeterà, mutuandola da Erasmo da Rotterdam»<sup>30</sup>.

La lezione di Socrate è una lezione pre-politica, etica, morale, si potrebbe dire anche metodologica e di approccio: Calogero parte da essa per fare i conti – in modo diretto e costante, seppure con molteplici forme e strumenti – con la politica. Da qui deriva quello che poi è stato definito opportunamente *socratismo politico* e, al contempo, lo svilupparsi di quel *liberalismo dialogico* che ha – lo si è già detto –, come atto fondante e cooperativo, quello del dialogo.

Socrate, quindi, fu per Calogero un alto ideale intellettuale e morale: in certi momenti, quando le vicende della storia lo condussero a ‘prospettare’ e a ‘idealizzare’ la sua vita piuttosto che a viverla, fu addirittura l’oggetto di un’immediata identificazione. Del resto, Calogero ha sempre dichiarato che la filosofia socratica era perfettamente sovrapponibile alla sua propria filosofia del dialogo e sono veramente numerosi i contesti teorici, nell’ambito della sua attività propriamente filosofica, nei quali è dato rilevare il fecondo influsso ed operare del pensiero di Socrate.

Per citarne uno, il capitolo a lui dedicato nel *Compendio di storia della filosofia* del 1933. Rileggendo oggi quelle pagine, risulta semplice rendersi conto di come Calogero richiami molto, sia pure

<sup>30</sup> E. GARIN, *Guido Calogero*, in «Scuola e città», n. 10, 1987, pp. 417-22; p. 418. Sempre sul legame di Calogero con Socrate, vale la pena ricordare il saggio di A. Brancacci (tra gli ultimi allievi del filosofo), *Il Socrate di Guido Calogero*, in *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, a cura di E. Spinelli e F. Trabattoni, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 75-100.

implicitamente, il celebre giudizio aristotelico per il quale «due cose si possono attribuire legittimamente a Socrate: i discorsi induttivi e il definire universalmente»<sup>31</sup>. Tale giudizio aveva già attratto l'attenzione di Gentile, che aveva ovviamente tenuto presente il tutto nella sua interpretazione della logica di Socrate come atto di nascita formale della scienza della logica. Per il filosofo ateniese, la logica si fonda sul concetto e questo concetto è realizzato dalla definizione, intesa non più come essere astratto (vedi la filosofia della natura), bensì come rapporto e mediazione, ossia come «sintesi del giudizio in cui ciascuno dei termini componenti, soggetto e predicato, non trova in se medesimo il proprio essere: ma deve ricorrere all'altro per avere ciò onde consta l'esser suo; e quest'altro deve perciò essere per lui non solo diverso, ma anche identico»<sup>32</sup>.

Si può dire che è proprio a partire da questa interpretazione gentiliana che scaturirà la nota immagine storiografica di un Socrate teorizzatore del concetto, del *concetto di concetto* o, più precisamente, del giudizio.

Nelle pagine del *Compendio* a lui dedicate, Calogero, che – da allievo del filosofo siciliano – ha naturalmente presente l'interpretazione del maestro, offre innanzitutto – soffermandosi sul nesso con la Sofistica – una determinazione storico-teorica articolata e certamente molto più precisa:

In realtà, Socrate somiglia ai sofisti solo in quanto, al pari di essi, pensa che più interessante della conoscenza della natura sia, per l'uomo, la conoscenza dell'uomo medesimo. Ma [...], Socrate cerca se nello stesso ambito della conoscenza soggettiva non sussistano punti fermi, dotati di validità assoluta e universale. Nella conoscenza di se medesimo, intanto, non si presenta la difficoltà denunciata da Protagora come propria di ogni conoscenza delle cose [...]. In essa, soggetto e oggetto sono una sola e identica realtà, e non si può

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di P. Donini, Carocci, Roma 2015, pp. 27-29 (M 4, 1078b).

<sup>32</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, p. 160.

parlare di deformazioni che il primo eserciti sul secondo. La conoscenza pienamente soggettiva è così, nello stesso tempo, conoscenza pienamente oggettiva. Resta però la relatività temporale, onde ciò che l'uomo pensa di sé in un dato momento non appare come necessariamente identico a ciò che ne pensa in un momento diverso. E certo Socrate non nega la scoperta sofistica, che ogni sapere sia relativo alla personalità e alla situazione storica del pensante. Ma avverte, anche, come nel complesso delle umane opinioni ve ne siano alcune, le quali si presentano con un carattere di validità universale che le distingue essenzialmente dalle altre<sup>33</sup>.

Quanto al punto più specifico (e più importante), relativo alla testimonianza aristotelica e al discorso che, a partire da essa, Gentile aveva intessuto, Calogero – con più profonda comprensione delle motivazioni storico-teoriche di Socrate – coglie perfettamente il punto nevralgico: «Socrate non teorizza la dottrina del concetto e del giudizio, ma vive l'esigenza che tale concetto e tale giudizio ci siano, perché gli uomini si possono intendere ragionevolmente tra loro»<sup>34</sup>. È evidente come qui, specificamente nella proposizione conclusiva, vi sia già l'annuncio della filosofia del dialogo<sup>35</sup>, tanto più che il termine 'ragionevolmente' rappresenta un concetto portante di questa filosofia:

<sup>33</sup> G. CALOGERO, *Compendio di storia della filosofia* (1933), La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. 27-28.

<sup>34</sup> Ivi, p. 30.

<sup>35</sup> M. ISNARDI PARENTE, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 150. L'allieva di Calogero ricorda, al riguardo, come già in un importante scritto di due anni precedente – pubblicato per la prima volta in tedesco come *Einleitung zur Geschichte der antiken Logik* (in *Logos*, n. 21, 1931, pp. 414-429), in seguito in italiano con il titolo *Introduzione alla storia della logica antica* (in *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 13, 1932, pp. 29-44), per poi andare a costituire l'*Introduzione della Storia della logica antica. L'età arcaica* (Laterza, Bari 1967, pp. 1-30) – il suo maestro avesse accennato alla storia della filosofia come ad un continuo «dialogare socratico con i filosofi, un continuo interrogarli» (G. CALOGERO, *Storia della logica antica. L'età arcaica* (1967), cit., *Introduzione*, p. 13). Sulla ricerca antichistica di Calogero, si ricordi anche G. GIANNANTONI, *La filologia di Guido Calogero*, in

È per questo che Socrate è passato alla storia come il padre dello spirito critico, l'iniziatore dell'era della ragione, e quel suo metodo dialogico vale da solo più di tutti i sistemi di logica, che siano stati inventati o che mai vengano inventati su questa terra. Di fatto, ogni sistema di logica è sempre il simboleggiamento della coerenza di un logico, o anche di tutti i logici che sono apparsi come possibili: e da essi non è mai compresa l'eterna ulteriorità del dialogo, da cui può sempre sgorgare la critica della logica precedente. Per questo basta la logica per essere coerenti, ma non basta la logica per essere ragionevoli [...]. Per essere ragionevoli, occorre lo spirito di comprensione: occorre non presumere di possedere già tutta la verità per conto proprio, occorre avere interesse per i punti di vista altrui, occorre cercare di conoscerli il più possibile, senza alcuna preconcetta volontà di confutarli e insieme senza corrività ad accettarli supinamente<sup>36</sup>.

Ma il Socrate di Calogero ha anche una seconda ragione teoretica. In *La filosofia e la vita*, volume del 1936<sup>37</sup>, egli delinea la propria concezione del linguaggio, che è possibile apprezzare compiutamente soltanto avendo presenti, da un lato, i risultati della sua monografia di Aristotele<sup>38</sup> e, dall'altro, le sue ricerche – compiute all'inizio degli anni Trenta – su Parmenide e sulla logica arcaica.

Interrogandosi sulla natura del linguaggio, Calogero espone la tesi, chiaramente antiparmenidea ed antieleatica, per la quale alle parole non si deve mai chiedere «la verità delle cose, ma solo la documentazione di un certo significare certe cose in un certo luogo e momento della storia

*Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, a cura di M. Capasso et al., Dipartimento di Filologia classica dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", Napoli 1987, pp. 205-222.

<sup>36</sup> G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* (1950), in ID., *Filosofia del dialogo* (1962), cit., p. 164.

<sup>37</sup> Il libro uscì per la casa editrice Sansoni di Firenze. Una seconda edizione fu pubblicata nel 1967 presso la Nuova Italia, sempre di Firenze.

<sup>38</sup> Sull'interpretazione calogeriana di Aristotele, si veda M. MUSTÈ, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in P. PAGANI, S. D'AGOSTINO, P. BETTINESCHI (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 297-338.

umana»<sup>39</sup>: la parola, per sua natura, non possiede una virtù significativa e «l'acquista solo in quella certa situazione per cui due o più parlanti si intendono con il linguaggio»<sup>40</sup>. È evidente qui il nesso con il Socrate di cui egli aveva parlato nel *Compendio*, ove il *dialegethai* è inteso come quella situazione in cui gli uomini cercano di 'intendersi ragionevolmente tra loro'.

Nel rapporto tra significativa e significato si radica e si esprime profondamente, per Calogero, l'inesauribilità del *dialegethai* socratico su cui egli ha tanto insistito: in effetti, nel colloquio «per una certa parte, vi è identità tanto di segni quanto di significati per il parlante e per l'ascoltatore, altrimenti essi non si intenderebbero affatto; per l'altra parte, essi restano identici, ma i significati divergono in funzione dei diversi punti di vista»<sup>41</sup>. Pertanto, lo stesso segno rappresenta in realtà due segni, in quanto è segno per colui che parla ma anche per colui che ascolta. Tuttavia – e qui si può misurare in che senso Calogero rielabori quel fondamentale principio del *dialegethai* enunciato da Socrate nei dialoghi di Platone – il linguaggio approssimativo, deformato e oggetto di un gioco continuo con cui si comunica, non è il linguaggio con cui si proclama tale carattere del linguaggio comunicativo: «questa mia enunciazione, secondo cui l'enunciare è fallace, deve pur essere per me enunciazione verace»<sup>42</sup>. Con questo principio, Calogero tiene anche fermo il concetto idealistico di *assolutezza del conoscere*, trattandolo distintamente dal problema della verità o veridicità del dire.

Del 1936 è anche la voce *Socrate*, singolare per densità e sintesi, che Calogero scrive (come tante altre) per l'*Enciclopedia Italiana*. In questo contributo, Socrate è magistralmente collocato nel tempo che fu suo, come anche nella sua Atene, che poi lo condannerà a morte.

Ricostruendo il pensiero socratico, Calogero chiarisce il preciso significato dell'intellettualismo etico del filosofo ateniese: esso, a suo dire,

<sup>39</sup> G. CALOGERO, *La filosofia e la vita*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 120.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 133.

non consisterebbe in un dominio della teoria sulla pratica, con le conoscenze della prima totalmente separate dalle passioni della seconda, ma nel motivo teorico per cui la conoscenza è momento intrinseco della stessa volontà, come consapevolezza «di ciò che è voluto e che si impone come attraente»<sup>43</sup>. È questo un tema che soggiace in tutta l'opera di Calogero e che troverà infine adeguata compiutezza, sul piano strettamente teorico, nelle citate *Lezioni di filosofia*.

Se, in questo quadro, inseriamo non solo quanto Calogero aveva teorizzato nel libro su Aristotele, ma anche le ricerche che egli conduce su Parmenide, si può cogliere la somma delle ragioni per le quali Socrate si presenta a Calogero come «il filosofo che aveva operato un vero, autentico superamento di logica e ontologia nell'etica»<sup>44</sup>. Lo spazio di quest'ultima appare definito dalla scoperta del valore dell'intersoggettività, che è a sua volta promosso da un io alla ricerca degli altri: un io dialogante e impegnato nella definizione della sfera della moralità. Ciò mostra come sia anche (e, si potrebbe dire, in rilevante misura; cosa che non sembra sufficientemente segnalata negli studi su Calogero) la riflessione su Socrate e, in generale, sul pensiero antico, che concorre a sostanziare la sua personale riflessione filosofica.

È proprio nel corso degli anni Trenta (gli anni dedicati appunto allo studio degli autori antichi), infatti, che l'io trascendentale, completamente *empirizzato*, diviene per Calogero un io dialogante in seno ad una molteplicità di altre coscienze empiriche. E parallelamente diveniva centrale, nel suo pensiero, la nozione di alterità o *altruità*, per cui l'io dialogante – come già si è detto in precedenza – si riconosce nell'altro e nel rispetto dell'altro<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> A. BRANCACCI, *Il Socrate di Guido Calogero*, in *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, a cura di E. Spinelli e F. Trabattoni, cit., p. 82.

<sup>44</sup> M. ISNARDI PARENTE, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* (1997), cit., p. 155.

<sup>45</sup> Tale valore, davvero centrale per Calogero, avrebbe dovuto poi essere promosso attraverso l'educazione, secondo la visione che riceverà compiuta definizione nella sua *La scuola dell'uomo* (1939).

Tuttavia, per Calogero, l'Io trascendentale coincide senz'altro con la stessa semplice presenza consapevole della sua soggettività e, di fronte ad esso, non ne esiste un altro: né un io empirico distinto, né un Soggetto universale di berkeleyana memoria. E la caratteristica di questo Io è quella di riconoscere e porre gli altri come esseri umani.

Negli anni successivi, Calogero pubblica quattro grandi contributi per la ricostruzione storica e per la determinazione teorica del pensiero di Socrate: si tratta delle edizioni commentate dei quattro dialoghi platonici, il *Critone* e il *Protagora* (1937) e l'*Ippia minore* e l'*Ipparco* (1938)<sup>46</sup>.

Sicuramente le introduzioni ai primi due commenti (*Critone* e *Protagora*) meritano una menzione. Nella seconda (*Il Protagora e l'etica socratica come eudaimonia*), egli – evidenziando la profonda differenza che intercorre tra Socrate e il sofista di Abdera – comincia a delineare quella che, poi, sarà la fondamentale distinzione in tutto il suo pensiero: quella tra *logo* e *dialogo*. Da un lato, Protagora, il 'maestro dei loghi', straordinario nel produrre discorsi grazie all'uso delle arti retoriche e oratorie; dall'altro, Socrate, il 'maestro dei dialoghi', in cui il discorso è il risultato dell'interazione con l'*altro*.

Nell'altra introduzione (*Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*), la riflessione del filosofo si sposta sulle leggi e sul dovere del cittadino di rispettarle, perché espressione dei vantaggi del vivere comunitario.

La resa dei conti pressoché definitiva con il 'suo' filosofo, Calogero la ebbe nel 1950 (ormai, era pienamente approdato alla 'filosofia del dialogo'), con la lezione inaugurale della cattedra di Storia della filosofia antica presso 'La Sapienza' dedicata a Socrate (il titolo, infatti, era semplicemente *Socrate*): in essa, egli insiste fortemente sul tema dell'*exetazein*, che caratterizza radicalmente il pensiero socratico. Infatti, è proprio il

<sup>46</sup> Tutte e quattro le traduzioni uscirono presso la *Biblioteca scolastica di classici latini e greci*, diretta da Giorgio Pasquali. Verranno poi ripubblicate, nel 1984, negli *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli.

*dialegesthai kai exetazein* la caratteristica fondamentale del filosofo ateniese e questo esercizio, nel suo culmine, coincide con il *megiston agathon* (il supremo bene): ragionare intorno agli argomenti, esaminare la virtù, indagare su me stesso e sugli altri, rende la vita migliore e degna di essere vissuta.

Chi scrive ha portato avanti, in precedenti lavori, un paragone suggestivo, parlando di Calogero come il ‘Socrate del Novecento’. Una sorta di arditezza, più che di provocazione; un tema, di certo affascinante, su cui si invitava alla riflessione.

Oggi, a qualche anno di distanza e con una maggiore consapevolezza, il proponente di quel paragone è convinto che – qualunque cosa, nella sua realtà autentica, il maestro di Platone sia stato – Calogero, dal suo canto, non sia stato il Socrate del Novecento. A differenziarlo dal modello era la stessa imitazione che, per identificarvisi, egli era costretto a farne; e, nell’atto del suo esercizio, l’imitazione fa emergere la differenza, la consolida, ne svela la realtà irriducibile all’identità (che perciò resta un ideale, un dover essere).

In realtà, Calogero è stato ben altro che il Socrate del Novecento: «nella sua anima egli chiudeva molte anime e, per tutta la vita, il tenerle insieme gli costò uno sforzo durissimo»<sup>47</sup>. C’era infatti in lui (e, in qualche modo, egli ne dette, nell’*Etica*, una sorta di trasfigurazione filosofica) un prepotente istinto vitale, attraverso il quale, drammaticamente si esprimeva una volontà di dominio, di primato, di egemonia, che, per un altro verso, era non più forte della crudeltà autocensoria con la quale, a volte, nell’atto stesso in cui emergeva, la odiava, reprimendola.

È in questo quadro che l’*imitatio Socratis* trova il suo senso e la sua verità autentica: in esso e nel forte contrasto che, in tal modo, si stabilisce tra gli elementi che lo costituiscono. È in questo quadro appunto che – per usare gli unici termini che culturalmente convengono a Calogero – il socratismo cede talvolta ad una realtà forse più profonda, di certo più diversa e opposta: a quella sorta di *egoità* fondamentale che, alludendo

<sup>47</sup> G. SASSO, *Guido Calogero: conversazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 158.

ad un'esperienza che nella sua formazione fu tanto importante quanto contrastata e sofferta, si potrebbe definire con il nome di dannunzianesimo. È in questo quadro, infine, che entrambi – il socratismo e il dannunzianesimo – appaiono come le dimensioni estreme e, nella loro polarità, drammatiche del suo universo psicologico.

#### 4. *Tra principio del dialogo e pratica del dialogo*

Calogero ha trasfigurato moralmente il dialogo, vedendo in esso non uno strumento di persuasione, utile al dominio sugli altri ed all'affermazione di qualunque idea (il dialogo come strumento, istituzione, convenzione), ma piuttosto un principio sostanziale di natura altruistica, fondato sull'attenzione ai bisogni dell'altro ed alla comprensione delle ragioni del comportamento altrui: questa è l'obiezione teoreticamente più forte (e anche più significativa) nei confronti della sua 'filosofia del dialogo'. Se fosse vera questa 'confusione', allora Calogero sarebbe un pensatore debole.

La difficoltà della filosofia calogeriana sta proprio nella natura immediata, quasi intuitiva si potrebbe dire, che egli dà al principio del dialogo. Già nelle *Lezioni di filosofia*, Calogero afferma che i diversi termini utilizzati per definire la sua dottrina etica – altruismo, altruità, legge etica, esigenza etica, coesistenza, limite, volontà d'intendere e altri ancora – dovevano essere visti – non potendosi instaurare effettive relazioni tra gli uni e gli altri, se non nella rappresentazione data dal linguaggio –, dal punto di vista della loro immediata presenza al pensiero, come concetti identici. Ciò conferiva alle sue argomentazioni, costruite mediante la reiterazione di giudizi, i cui termini sono – per ammissione dello stesso autore – identici nella loro profonda natura, un carattere apertamente tautologico. Ma qui occorre comprendere come Calogero interpreti questa impossibilità di ulteriore giustificazione dell'etica del dialogo.

Dopo gli studi e le ricerche sulla logica arcaica, appare chiaro come egli veda sullo sfondo della stessa dualità aristotelica di νοῦς e διάνοια la priorità del pensiero visivo (o asemantico) rispetto all'espressione linguistica: tale priorità è da lui adattata all'impianto immanentistico del suo

pensiero. In questo quadro, il linguaggio è presentato come lo strumento mediante il quale il soggetto cerca di condividere con gli altri i contenuti del proprio pensiero. Con l'emergere del principio dialogico nella riflessione etica, la sua posizione speculativa sul linguaggio e sulla logica viene investita di questa nuova prospettiva, in modo analogo a quanto accade nella sua ricerca storiografica, dove lo sviluppo della logica del giudizio, che si è avuto con Platone e con Aristotele, è spiegato come irrigidimento di quelle pratiche dialogiche (l'*exetazein* a cui si è accennato) con le quali Socrate si sforzava di arginare le capziosità linguistiche degli eristi, senza pretendere – come invece fecero coloro che vennero dopo di lui – di elevare le definizioni, che di volta in volta proponeva, a categorie universali. Quindi, l'etica del dialogo non sarebbe giustificabile pienamente proprio perché è una forma di vita presupposta alla stessa formulazione linguistica di essa. Che questa scelta o decisione ultima sia implicata in ogni comunicazione sarebbe semplicemente da dimostrare per assurdo, vale a dire sottolineando che ogni scelta opposta significa negare l'altro.

Ora, la ricerca etica di Calogero tende ad evidenziare la certezza di un principio che, pur non avendo alcuna parentela filosofica con l'idea platonica del bene (e richiamando semmai il carattere dialogico della ricerca socratica), rischia ugualmente di instaurare nei confronti delle concrete manifestazioni del vivere un rapporto di incolmabile estraneità. Lo stesso Calogero ha opposto, in più occasioni, la stabilità del principio del dialogo al carattere transeunte dei risultati contingenti del processo dialogico. Nel riconoscimento di ciò che *crocianamente* può definirsi la non definitività dei risultati conseguiti nei vari processi discorsivi<sup>48</sup>, Calogero

<sup>48</sup> Le prime importanti osservazioni di Calogero intorno al tema della non definitività della filosofia nel pensiero di Croce sono contenute nel primo degli *Studi crociani: Il carattere della filosofia crociana*. Il volume *Studi crociani* è stato scritto in collaborazione con Domenico Pettrini ed è il XV della collana «Quaderni critici», diretta dallo stesso Pettrini (Biblioteca Editrice, Rieti 1930; seconda edizione per Il Mulino, Bologna 2001). Oltre al saggio citato (*Il carattere della filosofia crociana*, pp. 7-19), Calogero ne scrive anche un altro, dal titolo *I problemi dell'etica e dell'estetica* (pp. 21-48). Entrambi sono stati, poi, ripubblicati nel volume *La conclusione*

rischia – contro le sue stesse intenzioni – di approdare ad un esito relativista, qualora la certezza del dialogo non possa fungere da idea regolativa rispetto al suo stesso svilupparsi. Egli, anticipando l'*autocontraddizione performativa*<sup>49</sup> di Karl Otto Apel, chiama *contra-fare*<sup>50</sup> non la fallacia logica riscontrabile in un enunciato che contemporaneamente affermi e neghi un uguale predicato di uno stesso soggetto, bensì l'incompatibilità pratica di un enunciato con il presupposto implicito nella sua enunciazione. Ora, dimostrando la presenza di questa contraddizione in ogni uso strumentale del dialogo, Calogero consegue sicuramente un obiettivo: quello di affermare l'indiscutibilità del dovere di discutere, ma in una forma che non assolve al compito che, più in generale, egli assegna alla filosofia, ossia orientare gli uomini nell'agire e non soltanto affermare un postulato generalissimo<sup>51</sup>. Un'aporia, questa, dalla quale però – grazie ad alcune possibilità implicite nella posizione calogeriana – forse si può uscire.

Per chiarire come, nel quadro della filosofia di Calogero, si possa configurare il rapporto normativo tra il principio e la pratica del dialogo, vale la pena tentare un confronto con il modo in cui un problema

*della filosofia del conoscere*, nel 1938. Il volume del 1930 rappresentava la risposta, da parte di Calogero e Petrini, ad uno studio dedicato a Croce da Ugo Spirito, Arnaldo e Luigi Volpicelli, che a quel tempo erano tra gli allievi più ortodossi di Gentile (*Benedetto Croce*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1929).

<sup>49</sup> Occorre ricordare che il concetto di *autocontraddizione performativa* è avanzato da Apel nella conferenza tenuta presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, *Fondazione della 'teoria critica' tramite il ricorso all'eticità del mondo della vita?* Questo intervento ha poi trovato pubblicazione in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 189-235.

<sup>50</sup> G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* (1950), in Id., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 46. Tutto il terzo capitolo, *Principio del logo e principio del dialogo* (pp. 41-49), è dedicato al problematico rapporto tra principio del dialogo e principio di non contraddizione.

<sup>51</sup> Si veda, in proposito, il settimo capitolo di *Etica, Giuridica, Politica* (1946), cit., *La distinzione dell'attività teoretica dall'attività pratica* (pp. 87-99).

pressoché simile è affrontato da Karl Otto Apel (probabilmente, tra tutti, il pensatore a lui più maggiormente vicino)<sup>52</sup>, il quale – muovendo da un ampio ed approfondito esame dei principi dell'ermeneutica, della critica delle ideologie (e quindi della metodologia delle scienze umane), delle teorie del linguaggio sia di carattere pragmatico che analitico – perviene ad indicare l'*anticipazione controfattuale della comunicazione ideale* in una comunità illimitata di parlanti, come l'*a priori* delle pratiche discorsive e del pensiero stesso che su di esse modella il proprio sviluppo<sup>53</sup>. Su tale principio, che egli definisce pragmatico-trascendentale, si fonda l'etica del discorso innanzitutto nell'ambito della comunità scientifica e poi, dopo il necessario adattamento alla complessità conaturata nelle relazioni umane, nella sfera etico-politica.

In alcune formulazioni più mature della sua *filosofia del dialogo*, Calogero esprime alcune idee che mostrano una vicinanza sorprendente con alcuni aspetti della riflessione di Apel, pur mantenendo una irriducibile differenza di fondo.

In realtà, la posizione calogерiana è molto più complessa e sottile di quella di Apel<sup>54</sup>. Infatti, mentre quest'ultimo ritiene che, con il

<sup>52</sup> Un profondo confronto tra la posizione filosofica di Calogero e quella di Apel è stato portato avanti da Stefano Petrucciani, con l'articolo *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in C. CESA, G. SASSO (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale* (1997), cit., pp. 227-60. Ampio spazio è dedicato dall'autore alle analogie e alle differenze che intercorrono tra la *contraddizione performativa* di Apel ed il *contra-fare* di Calogero. In particolare, Petrucciani sottolinea come, laddove il principio di non contraddizione sia considerato – e Calogero lo considera – quale norma che debba prescrivere come discutere, il fatto di ritenerlo secondario rispetto al principio del dialogo rischia di svuotare l'imperativo dialogico di quel contenuto che egli stesso gli riconosce e che è mantenuto al centro di tutta la *Diskursethik* di Apel e Habermas, ossia «la disponibilità a prestare ascolto alle ragioni altrui e a rivedere, se è il caso, il proprio convincimento» (p. 240).

<sup>53</sup> Ciò è dimostrato, per Apel, dalle più consistenti teorie del linguaggio, tra le quali egli maggiormente considera quelle implicite nelle manifestazioni culturali dell'umanesimo.

<sup>54</sup> In tal senso, vale la pena ricordare una discussione che Calogero tenne, nel

riconoscimento della conformità del pensiero al linguaggio, si possa superare quello che egli chiama ‘solipsismo metodico’ (ossia, l’indagine filosofica che muove dall’autoesame del soggetto, caratteristica della storia della filosofia da Cartesio a Husserl), Calogero – dal canto suo – pensa che il solipsismo si possa e si debba superare sul piano esclusivamente pratico, dove esso si presenta come egoismo e per superare il quale è necessario l’orientamento altruistico della volontà<sup>55</sup>, non potendo la sola

1965, con Ugo Spirito. Ad essa seguì un interessante dibattito che vide la partecipazione, tra gli altri, di Antimo Negri, Antonio Capizzi, Aldo Capitini, Gustavo Bontadini, Paolo Filiasi Carcano, Cornelio Fabro. Tutto, poi, è stato pubblicato con il titolo *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* (Edizioni dell’Ateneo, Roma 1966). Anche qui egli ribadisce l’idea che una riflessione condotta sul piano meramente gnoseologico non può mai avere definitivamente ragione del dubbio sull’esistenza degli altri («La consapevolezza che ho di me stesso può liberarmi cartesianamente dal dubbio circa il mio esserci [...], ma non mi dice se oltre all’*ego sum* io possa affermare il *tu es* [...]. L’*altro* non solo non è “necessario”, ma, anzi, è meramente “possibile”. Può esserci, e può non esserci, e non è dato uscire dal dilemma»); che l’osservazione del mondo senza un intervento etico attivo non può da sola arrivare a riconoscere il dovere di distinguere dalle *cose*, percepite come oggetti di egoistica fruizione, le *persone*, intese come centri di egoità analoghi nella struttura al soggetto che si pone il problema, e perciò possibili destinatari di interesse morale. Ma, se a questo dubbio non ci si può sottrarre con la stessa evidenza con cui il *cogito* cartesiano affranca dal dubbio sull’esistenza propria, quello stesso dubitare dell’esistenza altrui rivela un atteggiamento dialogico già operante nel pensiero («Questa necessità del non sottrarsi al dubbio coincide dunque con la doverosità dell’ascolto altrui, ossia col principio stesso della filosofia del dialogo») e suggerisce pertanto di optare per l’esistenza degli altri piuttosto che per la loro inesistenza («La stessa volontà di conoscenza intrinseca a questa situazione di dubbio fa sì che io debba comportarmi piuttosto secondo l’ipotesi dell’esistenza altrui che secondo quella della loro inesistenza, proprio nel senso di non mai escludere ogni prova che essi possano darmene»), senza – con questo – potere tuttavia sciogliere il dilemma, e rimettendo perciò alla volontà la piena libertà di risolversi in un senso o nell’altro, di determinarsi cioè in senso etico o non etico (G. CALOGERO, U. SPIRITO, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, cit., pp. 58-59).

<sup>55</sup> «Se non mi tenessi costantemente aperto alla possibilità che gli altri mi dimostrassero sempre meglio la loro esistenza, ciò significherebbe che io avrei optato

conoscenza superare l'indifferenza etica di fronte al reale. Tenendo fede a questo impianto, egli riconosce alla volontà la piena autonomia (a differenza di Apel, la cui formulazione appare minacciata da venature intellettualistiche).

Una volta messa in discussione la *filosofia del conoscere*, è inevitabile che – con l'emergere del motivo del dialogo come principale centro dell'interesse speculativo di Calogero – gli stessi principi di quel tipo di filosofia appaiano come motivi pratici subordinati alla legge del dialogo, la quale – prescrivendo 'il dovere d'intendere e farsi intendere' – risulta necessaria a fondare ogni ulteriore prescrizione relativa ai modi particolari di costruire le proprie argomentazioni. Superando il suo stesso maestro Gentile, egli sottolinea come, nello stesso determinarsi del contenuto conoscitivo del pensiero, operi il nesso di coscienza e volontà, in un processo in cui quest'ultima stabilisce quella relazione dialettica tra *τὰὐτὸν* e *ἕτερον* che dà al consaputo il suo aspetto determinato. In questo quadro, l'assoluta contemporaneità dei momenti della coscienza e della volontà, non consentendo di stabilire una relazione temporale (e quindi causale), sottrae il loro rapporto all'alternativa di volontarismo e intellettualismo.

Il legame così stabilito tra coscienza e volontà consente di affermare che nessuna conoscenza può avere luogo senza un interesse destinato a portare un dato contenuto di coscienza in seno alla vita pratica. D'altra parte, la consapevolezza attinta di determinati aspetti della prassi, non assicura la messa in atto di un comportamento conseguente: l'intera teoria che asserisce il dovere del dialogo e confuta la sua negazione, svolge la propria funzione nel solo ambito delle pratiche discorsive e ha efficacia soltanto se la volontà interviene autonomamente, con il proprio interesse etico a stabilire l'identità del principio altruistico e dialogico con la legge morale e a determinare, di conseguenza, i comportamenti.

per la conclusione opposta, e quindi mi sarei sottratto al dilemma chiudendomi in un solipsismo ingiustificato» (IID., *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, cit., p. 60).

In questa eredità gentiliana, non bisogna vedere un elemento di debolezza del pensiero di Calogero. L'enfasi posta sul ruolo della volontà come 'decisore ultimo' sottolinea l'inaggrabile responsabilità del soggetto nella vita pratica (e, ovviamente, nei processi conoscitivi che ad essa si intrecciano). La questione non è la validità della teoria del dialogo, ma piuttosto la sua reale capacità di orientare i comportamenti qualora il principio in questione sia fatto proprio dalla volontà. È, del resto, evidente che l'interesse che porta Calogero a sviluppare la sua teoria del dialogo sia quello di consentire una profonda trasformazione degli aspetti della vita investiti dai processi comunicativi. Il continuo richiamo al dovere di dialogare che egli rivolge agli interlocutori 'dogmatici', non mira semplicemente a dimostrare l'intima contraddittorietà che sgretola le fondamenta del dogmatismo, ma ad indirizzarle verso un processo assai diverso da quelle forme argomentative. Se fosse indicato il percorso attraverso il quale il principio del dialogo possa essere declinato relativamente alle concrete situazioni del discorso, vi si potrebbe fare riferimento non soltanto per regolare lo svolgimento delle varie attività della vita (che si sviluppano anche attraverso i discorsi), ma altresì per costruire quelle strutture argomentative nelle quali la sensibilità linguistica di Calogero vede consistere le stesse formulazioni teoriche in cui si organizzano le conoscenze.

In altri termini, l'etica del dialogo avrebbe dovuto essere completata da un'analisi pragmatica delle forme di comunicazione e dei diversi 'regimi di comunicazione' della nostra vita sociale e politica, mirante a distinguere le forme asserventi e le forme liberanti: tuttavia, Calogero mai si è prefisso tale compito. Ad ogni modo, la via che egli ha scelto ha una sua autonomia e conduce ad un'altra che – per quanto da lui non esplicitamente seguita – appare comunque implicita negli aspetti più profondi della sua riflessione. Partendo dai limiti della distinzione aristotelica di *voũc* e *diãvoia*, Calogero sviluppa una concezione del linguaggio che, pur consapevole dell'aspetto *pragmatico* per cui ogni atto comunicativo deve la propria fisionomia alla situazione pratica in cui prende forma, risolve poi questo carattere nel più generale comportamento *semantico* del parlante: di conseguenza, quest'ultimo adotta gli strumenti

più opportuni per portare l'altro a condividere quel contenuto di coscienza. Il principio del dialogo può, quindi, assolvere la sua funzione *criteriologica* solo se esso – trascendendo la sfera discorsiva alla quale, nel suo svolgersi, sembra legato, riesce ad informare di sé anche quella intuizione noetica che, per il suo primato rispetto alle pratiche linguistiche, dà al dialogo i contenuti fondamentali intorno ai quali esso concretamente si costruisce.

In parole più semplici, Calogero non ha intrapreso la via di trasformare l'etica del dialogo in una pragmatica della comunicazione sociale, ma un'altra via filosoficamente più significativa, sebbene non percorsa fino in fondo: quella di legare il dialogo (e, pertanto, la democrazia) ad un'esperienza originaria dell'alterità (di cui il nesso 'dialogo-altruismo') che sarebbe alla base di ogni possibile definizione di scelta e di responsabilità. Il dialogo, quindi, non sarebbe un modulo della comunicazione linguistica, bensì il modo in cui questa esperienza originaria viene richiamata e condivisa. È per questa via che il principio del dialogo – visto nella sua identità con quello altruistico – si rivela capace di illuminare le singole situazioni e le diverse pratiche.

##### 5. *L'indissolubile come l'assoluto della discutibilità*

A partire dal 1963, Calogero assume – coadiuvato da Gennaro Sasso – la direzione della rivista «La Cultura», alla quale egli aveva già collaborato in gioventù. Sotto la loro direzione la rivista torna a nuova vita con articoli di prestigiosi intellettuali italiani e stranieri. In un articolo, apparso nel novembre di quello stesso anno, dal titolo *Il futuro e l'eterno*, Calogero pone un problema cruciale: se ci sia qualcosa a cui possiamo credere, al di là della critica di ogni fede, se nel continuo e rapido mutare di ogni cosa mutino anche i nostri valori di fondo. A tali fondamentali interrogativi egli risponde in modo estremamente analitico (e vale la pena riportare il tutto nella sua interezza, già solo per la bellezza delle parole, veramente limpidissime): negli anni Trenta

quando il problema fondamentale era quello di vincere il falso storicismo e di svegliare gli animi alla lotta per la libertà, il discorso che si faceva era apparentemente l'opposto, ma in realtà lo stesso, di quello che ancora oggi mi sembra necessario fare qui. Anche allora il problema era quello del rapporto tra il futuro e l'eterno, tra ciò che può cambiare domani e ciò che non può cambiare mai. In una famosa pagina dell'epilogo della sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Croce, a chi si domandava se alla libertà fosse riservato l'avvenire, aveva risposto che essa aveva qualcosa di meglio che l'avvenire, perché aveva l'eterno. Era una formula potente ed era, in fondo, anche una verità. Ma noi allora contestavamo in essa quanto in essa era certamente da combattere: cioè, il convincimento, conforme al vecchio storicismo vichiano e hegeliano, che certi valori fossero assicurati provvidenzialmente dalla storia, la quale si serbava razionale al di là di ogni personale tragedia degli individui. Ci premeva la sorte del futuro, non l'immobile volto dell'eterno. E distingevamo, giustamente, tra la libertà che non viene meno mai, quella che ciascuno di noi ha per se stesso e che nessuna prigione gli può togliere (la libertà di consentire o di non consentire, di approvare o disapprovare nell'intimo, per quanto ostacolato possa essere il proprio potere di esprimersi) e la libertà di questo stesso esprimersi, in ogni manifestazione e forma e attività della vita: quella libertà che può essere sempre ampliata o decurtata, garantita o messa in pericolo, ed al cui paritetico sviluppo è dedicata ogni struttura della civiltà<sup>56</sup>.

Quest'ultima libertà era, allora, 'a rischio mortale', perché – sotto il fascismo – essa era vilipesa, calpestata, combattuta. Ma nel 1963, come amaramente evidenziava Calogero, la malattia è 'inversa', dal momento che siamo in una situazione in cui sembra che «ogni norma decade in arbitrio»<sup>57</sup> e che «ogni stabilità si dissolve nel contingente»<sup>58</sup>. Di conseguenza, egli scrive, «se allora difendevamo il rischio e l'impegno del futuro contro la contemplazione dell'eterno, oggi, al fine di non lasciarci travolgere dalle sole incertezze del presente, non dobbiamo dimenticare

<sup>56</sup> G. CALOGERO, *Il futuro e l'eterno*, in «La Cultura», a. I (1963), pp. 631-653; pp. 637-638.

<sup>57</sup> Ivi, p. 640.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

che c'è anche l'eterno»<sup>59</sup>. Quale è lo strumento adatto, allora, per conoscere l'eterno? La risposta non è difficile: è proprio la filosofia del dialogo.

Nella scienza ogni teoria rimane indiscutibile, ma l'indiscutibile è l'assoluto della discutibilità: se si elimina dalla ricerca scientifica il principio della discutibilità, la scienza non esiste più. E quello che vale nella scienza, deve pure valere nei rapporti tra gli uomini: «La perenne regola del dialogo scientifico non è altro che l'universale norma del mutuo intendersi, la quale è poi il fondamento di ogni etica, di ogni sistema di diritti e quindi di ogni organizzazione civile»<sup>60</sup>.

Comprendere gli altri e voler essere compresi dagli altri: questa è la 'legge del dialogo', la cui osservanza è, appunto, a fondamento del rispetto degli altri. In conclusione,

non possiamo mai sfuggire a questa alternativa: o essere soli o essere con gli altri. O voglio intendere gli altri oppure voglio restare solo con me stesso, cioè, considerare l'universo come migliore strumento del mio volere. E la vera Morale è sempre la stessa per l'eccellente ragione che è la legge di convivenza di tutti con gli altri, nella loro volontà di capirsi, di rispettarsi a vicenda. Tutti sono uguali di fronte a questa legge, quale che ne sia la stirpe o la chiesa: il prossimo non è colui che è figlio dello stesso padre, ma colui che è fatto prossimo dalla volontà di capirlo<sup>61</sup>.

Pertanto, è stando assieme agli altri, cercando di comprendersi a vicenda, che gli ideali dell'individuo trovano piena e concreta realizzazione nella società: altri percorsi, per Guido Calogero – uomo singolare ed affascinante e pensatore precoce, capace di gioia ma anche di profondi tormenti e che nella giovinezza ha realizzato la grandezza e la bellezza del suo ingegno –, non esistono.

<sup>59</sup> Ivi, p. 642.

<sup>60</sup> Ivi, p. 648.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 652-653.