

FILOSOFIE DEL DIALOGO

a cura di
Gianmaria Zamagni



FaraEditore

© Fara Editore 1998
via Emilia 1609
47822 - Santarcangelo di Romagna
e-mail: fara@jfe.it
<http://www.jfe.it/fara/fara.html>
Progetto grafico: Kalcidox, Rimini

Presentazione	
<i>Perché una nuova collana di filosofia?</i>	7
Eстетica	
Luca Verri, <i>Interrogazioni del ricordo</i>	9
Epistemologia e psicologia	
Giovanna Tagliavini, <i>Comprensione e ricordo</i>	16
Lisa Bortolotti, <i>Keynes e Ramsey</i>	23
Filosofia pratica	
Thomas Casadei, <i>Guido Calogero</i>	30
Storia della filosofia	
Kaia Bernuzzi, <i>L'amour de soi</i>	41
Altre culture	
Presentazione	52
Francesca Boschi, <i>La traduzione</i>	53
Gianmaria Zamagni, <i>Krishna nella Bhagavad-Gitā</i>	57
Storia delle religioni	
Gianfranco Bertagni, <i>Il metodo storico-comparativo</i>	72
Presentazioni di tesi	
Aldo Capitini, <i>tra filosofia e religione</i>	84
Schemi concettuali e dinamica delle credenze	86
Recensioni	
<i>Symbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni</i>	87
<i>Che cos'è la tradizione</i>	88

GUIDO CALOGERO

LA FILOSOFIA
DEL DIALOGO

di Thomas Casadei

filosofo, concentrandomi sulla loro salienza normativa.

Nella seconda, in forma problematica e "aperta", esporrò un paio di rilievi critici appuntabili alla riflessione di

Calogero, tenendo come quadro di riferimento il dibattito contemporaneo circa la questione della comunicazione nel contesto delle realtà democratiche. Sullo sfondo di questi ragionamenti sarà il problema, di cospicua rilevanza e difficoltà, del passaggio dalla filosofia del dialogo ad una concreta prassi del dialogo. Una tale impostazione va naturalmente motivata. Questa risente necessariamente di una personale prospettiva, condizionata dalla discussione filosofico-politica odierna. Il punto di vista che orienta l'indagine è pragmatico: a partire da una riflessione sul testo di Calogero si cerca di misurarne la portata dei principi teorici nelle loro implicazioni pratiche e si avanza una visione del dialogo che sia realmente riconoscimentò e possibilità di inclusione di differenze escluse, marginali o oppresse entro i confini della sfera pubblica democratica, all'interno di un orizzonte aperto e volto al cambiamento della realtà esistente.

L'architave dell'intera costruzione teorica calogeriana è il *dialogo*. Il dialogo è la volontà di intendere, qualcosa di originario, un vero *absolutum*,³ il fondamento. Il dialogo, il colloquio permettono l'interpretazione dei punti di vista altrui, "solo

30 *Perché un'idea sia davvero altrui, debbo sentirla nella pelle dell'altro: e allora mi accorgo, anche, come non ci sia alcun motivo per cui io debba interessarmi soltanto alle sue idee, e non anche alle sofferenze, alle angosce, alle insoddisfazioni, ai desideri che partimenti vivono dentro lo scrigno della sua pelle.*
(G. Calogero)

Che significato e che valore può avere oggi una filosofia del dialogo? La possibilità di una riflessione ed interessanti spunti di ricerca in questo senso sono forniti da un testo che, per quanto datato, meriterebbe di essere riscoperto: *Filosofia del dialogo* di Guido Calogero¹. I temi affrontati in quest'opera, che così come il suo autore pare non godere di troppa fortuna,² sono numerosi: spirito critico e libertà di coscienza, impegno religioso e libertà del dubbio, laicismo e certezza, educazione democratica e formazione di una fede civica, libertà dello Stato e libertà della Chiesa, coesistenza e competizione, concezione dei diritti, rapporto eguaglianza-libertà.

In questa sede non si possono esaminare tutte queste problematiche, si intende altresì tratteggiare alcuni aspetti fondamentali del quadro di pensiero complessivo in cui opera il le tesi dell'autore. L'attenzione sarà rivolta al cuore teorico dell'opera calogeriana, alle categorie concettuali più rilevanti. Nella prima parte del lavoro cercherò di delineare i tratti peculiari dell'elaborazione del

in quanto convivio e discorso, so che cosa altri pensano e preferiscono e vogliono". Il dialogo, come principio, precede il *logo*. Qui sta l'originalità e la forza dell'argomentazione di Calogero, il punto nevralgico in cui possono essere individuate nel modo più chiaro le tensioni intellettuali che la permeano e che le conferiscono un'indubbia rilevanza. La questione è cruciale e come tale merita di essere affrontata. Se il *cogito ergo sum* è la situazione del *logo*, il *tecum loquor ergo es* è la situazione del dialogo⁴. Il filosofo dimostra analiticamente come il principio del dialogo, l'"imperativo dialogico", sia più cogente, ed originario, del principio del *logo*, dell'"imperativo logico". Il passaggio successivo è che la priorità del principio del dialogo implica "che qualunque cosa noi intendiamo da altri, essa sarà sempre a posteriori rispetto alla nostra volontà di inendimento, e non potrà, quindi, mai negarne la legittimità"⁵.

Volontà d'intendimento: questa espressione permette un ulteriore passo nella catena concettuale che si sta ricostruendo, svelandone anche il presupposto fondamentale. Il dialogo scaturisce sempre e costantemente dalla *volontà di dialogo*, dalla volontà di intendere l'altro, è pertanto una decisione del volere. In tal modo viene ad esplicitarsi il volontarismo da cui prende le mosse la filosofia del dialogo⁶. Capire gli altri significa volere che essi possano esprimersi, aldilà di ogni *logo*. Nessun mio *logo* può essere tale da escludere la mia volontà di dialogo, allo stesso modo che nessun *logo* altrui può essere mai tale da escludere la mia vo-

31

lontà di ascoltare ancora. La volontà di dialogo è indipendente da ogni *logo*, lo trascende e continuamente l'oltrepassa:

E allora si comprende perché la mia volontà di intendere debba sempre andare da Me verso Te, e faccia di Me qualcosa di essenzialmente diverso da Te, qualunque sia la voce che dica Me parlando a Te. Sono io che voglio intenderti, e tu non puoi comandarmi 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 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 tu, giacché solo in tal modo io potrò intenderti, e soddisfare realmente il mio desiderio di colloquio.⁷

Va precisato comunque che tale volontà non è per Calogero un aspetto inevitabile della realtà, ma un'indicazione di valore, un ideale regolativo, un dover essere, un imperativo etico (egli utilizza la significativa espressione di "volontà doverosa")⁸. In più occasioni il filosofo connota il dialogo come un dovere fondamentale, caratterizzato da una "indiscutibilità incondizionata"⁹. Il principio del dialogo assurge così a "regola aurea", a norma di discriminazione etica. Tale supremo dovere etico, che si configura come dovere

32 di intendere le prospettive altrui, è detto eterno dovere laico e viene a coincidere con la regola aurea del Vangelo:¹⁰ "Nel suo significato profondo, la *regola aurea* del Vangelo si riduce con ciò alla *regola del dialogo*: 'Intendi i punti di vista altrui, ed opera in conseguenza, così come desideri che gli altri facciano con te'¹¹. La fondamentale legge etica che guida la riflessione calogeriana svela così quella che è l'assunzione in chiave laica del personalismo cristiano, del messaggio di solidarietà della morale cristiana¹². Il dovere morale, essenzialmente fondato sulla comprensione degli altri, richiama oltre al principio fondamentale del Vangelo, anche l'imperativo categorico kantiano, "che presuppone l'autonomia della legge morale e ci ordina di considerare la persona umana degli altri sempre come fine e mai come mezzo"¹³.

Dato che il dialogo è il principio fondamentale dell'eticità, essendo una decisione del volere, e il *logo* la conoscenza pura, la metafisica, si ha una inversione del tradizionale rapporto tra quest'ultima e l'etica, ciò che Calogero definisce come *l'inversione del rapporto etica-metafisica*¹⁴. Il dovere di intendere gli altri, di investire in concreto delle loro esigenze, è incondizionato, qualunque sia il rapporto fra il proprio *logo* (la propria verità, la propria prospettiva del mondo) e il loro *logo* (la loro verità, la loro prospettiva del mondo). La legge del dialogo, come già accennato, trascende ogni contenuto possibile di ogni determinato *logo*¹⁵. Il referente principale di tale impostazione è indubbiamente Socrate,

"passato alla storia - afferma Calogero - come il padre dello spirito critico, l'iniziatore dell'età della ragione". Il suo metodo dialogico vale da solo più di tutti i sistemi di logica che siano stati o saranno inventati sulla terra. "Ogni sistema di logica è sempre il simbolieggiamento della coerenza di un *logo*, o anche di tutti i *loghi* che sono apparsi come possibili", ma "da essi non è mai compresa l'eterna ulteriorità del dialogo, da cui può sempre sgorgare la critica della logica precedente"¹⁶.

In tale contesto di coniugazione del Vangelo con Kant e il principio dialogico socratico Calogero elabora la sua *etica dell'altruismo*. L'esperienza morale non può essere scervia del fondamentale rapporto con l'alterità. Dall'apertura agli altri, ed intenderti, dal lasciare gli altri liberi d'intendere, e dallo sviluppare senza fine tale comprensione e tale libertà, sgorga la moralità, "cioè, appunto quel 'dialogo', sotto la cui indiscussa legge può d'ora in poi discutersi ogni *logo*"¹⁷. Da qui discende, per inciso, l'interessante visione del progresso di Calogero, inteso come l'accrescimento delle possibilità che gli individui hanno di intendersi fra loro.

L'operazione teorica calogeriana, sostanziata dai riferimenti citati, rappresenta, in primo luogo, un tentativo di modificare dall'interno i risvolti autoritari della filosofia attualistica gentiliana: in secondo luogo, un prendere le distanze dalla concezione crociana della storia, intesa come realizzazione ineludibile di libertà. Lo sforzo del filosofo va nella direzione di riportare la religione della libertà come *filosofia della giustizia so-*

cale, all'interno della concezione dell'etica come altitismo¹⁸. Non esiste libertà se non c'è giustizia. L'etica dell'altitismo è, dunque, chiamata a cementare l'identità ideale di libertà e giustizia.

A questo punto mi preme accennare a due considerazioni di carattere politico. In Calogero l'ideale di liberazione liberale, liberare gli uomini dall'autoritarismo dello Stato, si commette a quello socialista, liberare gli uomini dall'economia come competizione, generando la cosiddetta *terza via* liberalsocialista. In questa sintesi teorica al socialismo scientifico subentra quello etico, e al liberalismo "possessivo" quello della responsabilità.

L'individualismo metodologico del pensiero liberale classico è criticato come fondamento teorico. Tale tipo di individualismo, rappresentato teoreticamente dal *cogito ergo sum* cartesiano, è contestato proprio a partire dalla teorizzazione del concetto di dialogo.

Se la metafisica del *cogito* deve essere preceduta, in termini logici, dall'etica del *tecum loquor ergo es* mi sembra si possa intuire che l'individuo è essenzialmente essere in relazione agli altri, essere con gli altri. Se di individualismo si vuol parlare allora quello di Calogero è un *individualismo sociale, relazionale*, un individualismo che si costruisce in rapporto agli altri, non "monologico"¹⁹.

L'elaborazione teorica della filosofia del dialogo "apre" quindi, come si vedrà tra breve, uno spazio nell'ambito della prassi con la concretizzazione della giustizia sociale e una cospicua visione della demo-

crasia. Quest'ultima si connette con la presa di posizione in campo gnoseologico sopra illustrata.

In proposito si potrebbe parlare di *demosocrazia*, ossia di una convivenza democratica che trae origine da un atteggiamento socratico nei confronti del sapere. Sapere di non sapere, una profonda consapevolezza dei limiti oggettivi che si pongono alla conoscenza umana, questa è l'importante lezione di umiltà contenuta nella filosofia di Socrate a cui Calogero attinge.

Riconoscendo questa limitatezza, la limitatezza di ogni logo, bisogna ammettere il diritto di critica, il diritto al dissenso, bisogna ammettere l'esistenza di valori e idee differenti da quelle che si hanno, bisogna rinunciare alla pretesa di attingere a valori assoluti in virtù dei quali sia possibile imporre ad altri le proprie credenze.²⁰

Riassumendo le fila dell'ordine teorico fin qui tracciato, nell'articolo lato universo calogeriano vengono ad intersecarsi la pedagogia socratica dello spirito critico, emblema della disponibilità dialogica, i principi evangelici della carità e dell'altitismo, la morale kantiana, gli ideali di emancipazione socialista:²¹ una costruzione interessante e suggestiva, anche se in alcuni punti problematica.

Scopo della seconda parte sarà quello di illustrare, attraverso la messa a fuoco di alcuni nodi problematici, come tale complessa articolazione sia certamente feconda a livello normativo, ma anche come essa richieda una più pregnante tematizzazione di alcuni concetti per un suo possibile impiego 'pratico'.

Delimitate per sommi capi le caratteristiche del *cogito* teoretico calogeriano (definito con una sola espressione: *filosofia del dialogo*), intendo ora svolgere alcune riflessioni critiche evidenziando una certa carenza delle sue derivazioni pratiche.²²

Come accennato in precedenza la filosofia del dialogo si salda ad una filosofia della giustizia sociale. Nel principio etico del dialogo è compresa l'idea del possibile (e auspicabile) costituirsi di una comunità di uomini liberi e nello stesso tempo reciprocamente legati dalla disponibilità al discorso, da un'"etica della disposizione ricettiva"²³. In questo senso il principio del dialogo sembra presupporre non un generico diritto all'eguaglianza formale, ovvero il riconoscimento di tutti gli individui in quanto cittadini, ma il valore etico del costituirsi di una comunità di individui dialoganti e aperti alla reciproca comprensione. Problema fondamentale diventa quello di creare le condizioni per una simile comunità in cui dominino un'idea dell'agire politico come volontà di comprendere l'altro:

La volontà di capire gli altri e di tenere conto dei loro punti di vista, non può mai limitarsi al solo aspetto intellettuale della loro consapevolezza. Comprendere gli altri significa capire non solo le loro idee, le loro religioni, le loro filosofie, ma anche le loro aspirazioni, i loro desideri, i loro bisogni. Non esiste alcuna giustificabile differenza di fondo fra società intellettuale e società civile e politica. Il principio del dialogo di conseguenza, in quanto volontà costante di capire ogni interlocutore, senza mai escludere di dover capire anche ogni altro interlocutore

*possibile e, di per sé, il fondamento non solo di ogni regola di partecipazione dall'umano comunicare e discutere, ma anche di ogni eguaglianza di diritti.*²⁴

In un altro scritto Calogero proseguendo questa direzione argomentativa giunge ad affermare: "Quel grado di uguaglianza che è indispensabile alla democrazia, non deve essere soltanto uguaglianza di diritti, dev'essere uguaglianza di reale potere di disposizione"²⁵.

Non ci si può tuttavia esimere dal rilevare che nella impostazione della filosofia del dialogo vi sia una chiusura dei rapporti intersoggettivi nella dimensione esclusiva del comunicare. Inoltre va rilevato come tale filosofia sembri restare su di un terreno formalistico relativo ai modi di interagire tra soggetti che hanno già acquisito una parità di opportunità politiche e non sono caratterizzati da rapporti di dipendenza e subordinazione. Ciò che, a mio avviso, non è adeguatamente tematizzato è il problema dell'accesso al discorso e del conflitto fra i soggetti comunicanti. La vita del dialogo presentata da Calogero, così piena di significati, pare troppo difficile per essere vissuta da semplici mortali, gli angeli, più affini per natura, potrebbero riuscire. Non pare fuori luogo considerare il dialogo calogeriano come una prima versione di quello che i teorici della critica contemporanea (Habermas e Apel per esempio) chiamano *comunicazione ideale*: nel caso di Calogero una comunicazione, per così dire, anima ad anima, un "puro" scambio da cui è stata rimossa ogni traccia di egoismo e violenza.²⁶ La

polarietà Io-Tu, Noi-Altri esaurisce l'universo discorsivo in scenari sociali evangelicamente composti dallo spirito dell'altruismo e dell'abnegazione²⁷. Ciò che di fatto non viene preso in considerazione è l'eventualità che tra i dialoganti esista una diversa gerarchia di forze e, ai limiti, una diversa capacità espressiva. In questo senso Calogero opera in primo luogo, una idealizzazione delle forme di comunicazione e di dialogo presenti nelle società contemporanee. In secondo luogo la situazione comunicativa da lui illustrata presuppone un rapporto tra soggetti sociali di pari dignità e cultura. L'elaborazione filosofica calogeriana, lascia in un cono d'ombra i cospicui temi del conflitto e del potere,²⁸ la concreta esistenza dei movimenti sociali e il loro rapportarsi²⁹. Sotto questo rispetto si può dunque plausibilmente registrare una carenza delle derivazioni pratiche dall'elaborazione teorica calogeriana, dalla filosofia del dialogo³⁰. Tuttavia, quest'ultima, anche in quanto rappresentazione ideale della realtà esistente, costituisce un elemento di notevole stimolo e di critica nei confronti della realtà.

Un altro fondamentale nodo problematico, che qui abbozzo solamente, suggerito dalla lettura di *Filosofia del dialogo* è quello, di stringente attualità, della pluralità delle culture³¹. Una breve indagine della prospettiva calogeriana su tale tema dovrebbe costituire una ulteriore conferma di quanto scritto sopra.

Con la consueta lucidità il filosofo presenta il problema in pagine che sembrano scritte oggi. Si prenda a ti-

tole esemplificativo il seguente passaggio: "Ci troviamo, di conseguenza, di fronte a un dilemma. O un Illuminismo che distrugge la storia, svalutando tutte le differenze fra le culture nel suo sforzo di arrivare a un'unità (e unità significa quasi sempre dogmatismo, fanatismo, intolleranza, totalitarismo, ecc.); oppure uno storicismo spinto all'estremo, una sorta di compiacimento per la diversità". È questo il dilemma su cui hanno dibattuto e continuano a dibattere, se pure in termini e misurati diversi, "universalisti" e "contenutisti",³² neokantiani e sostenitori dell'ermeneutica. In termini logici, empiricamente la situazione è ben più complessa, la tensione è fra differenza irrelata e universalismo monolitico.

Anche se gradualmente il dibattito filosofico ha visto un'articolarsi delle concezioni in campo, con l'elaborazione di un'ampia gamma di posizioni intermedie, si può plausibilmente sostenere che i termini concettuali del "dilemma" di Calogero sono quelli a cui fanno riferimento i filosofi contemporanei. Il problema, enorme, è come uscire da tale dilemma, con quali soluzioni teoriche, e conseguentemente pratiche. In questa sede la nostra attenzione si appuntava esclusivamente sulla riflessione di Calogero e, per così dire, cerca di contestualizzarne i contenuti nella situazione odierna.

Se la filosofia del dialogo di Calogero tematizza l'esistenza di una molteplicità di linguaggi e di culture, tuttavia stenta ad inquadrare in maniera pregnante il rapporto problematico (e spesso conflittuale) fra

queste. La situazione comunicativa che Calogero teorizzava e che si ritrova, *mutatis mutandis*, nella recente filosofia dell'"agire comunicativo" di Apel e, in misura minore, di Habermas, presuppone una parità nell'accesso al dialogo. Questa impostazione, da un lato, impone all'altro, di fatto, la razionalità linguistica e i modelli concettuali del mondo occidentale cosiddetto avanzato, operando inevitabilmente una selezione preventiva delle forme e dei contenuti della comunicazione,³³ dall'altro porta a non considerare criticamente i reali partecipanti al "dialogo". Il problema è di ammissibili dimensioni, mi limito qui ad alcune considerazioni.

Nelle nostre società, o ai margini di esse, esistono persone o gruppi di persone che non hanno voce, che non possono materialmente accedere all'arena del discorso³⁴. Ciò avviene per diversi motivi e, in termini e misura diversi, a seconda dei contesti. Uno di questi motivi è la differenza di cultura e di linguaggio. *L'isegoria* (l'eguale possibilità di accesso al dialogo) non può, dunque, essere data come acquisita, come necessario presupposto del dialogo. Essa va prima realizzata e per costruita occorrono anche interventi di natura eminentemente politica ed economica.

Occorre dunque una approfondita analisi delle strutture e dei processi sociali che caratterizzano le nostre vite e dei processi di formazione dell'arena del discorso.

Procedendo in tal modo si può ragionare della paritetica possibilità di accesso alla sfera pubblica, in cui

dovrebbe realizzarsi il dialogo. La democrazia è ancora molto spesso chiusa, sorda alle richieste di "apertura" rivolte da più parti, sovente da potenziali nuovi cittadini, e la filosofia del dialogo pare ancora dover percorrere tanta strada per tradursi in prassi concreta. In questo orizzonte la ricerca calogeriana, al di là dei suoi limiti espresse, a tutt'oggi, un significativo punto di partenza, soprattutto con riferimento alla sua fondamentale proposta teorica: l'inversione del tradizionale rapporto etica-metafisica, il prevalere del dialogo su ogni possibile varietà di visioni del mondo.

L'idea di Calogero del dialogo come principio prioritario della vita umana, l'idea dell'apertura agli altri, non rappresentano solamente un'indicazione morale per i singoli individui, ma anche un'indicazione politica per le comunità statuali e per i loro cittadini. Su questo sfondo ciò che si rende necessario è allora la creazione di istituzioni e pratiche grazie alle quali la voce e la prospettiva degli altri, spesso a noi sconosciuti o da noi volutamente non considerati, possano essere espresse in maniera autentica.

La creazione e lo sviluppo di una *cultura pubblica della cittadinanza democratica*, che garantisca a ciascuno il diritto all'opinione e all'azione, rappresenta l'imprevedibile scenario per il fiorire della capacità di articolare e riconoscere, realmente, le prospettive e i mondi altrui.³⁵

Note

¹ G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, 1969³ (d'ora in poi indicata con la sigla FD). L'opera, che offre il quadro più compiuto dell'ultima e più matura fase dell'evoluzione del pensiero di Calogero, è suddivisa in due parti. La prima costituisce una nuova edizione riveduta di *Logo e dialogo*, pubblicato dalle Edizioni di Comunità nel 1950. La seconda sezione, *Dialogo laicista, coesistenza*, è nella maggior parte nuova giacché solo i primi quattro dei suoi diciassette capitoli seguivano allora, come Appendice, a quel saggio.

² L'articolo è polidrico pensiero di Calogero, se si eccettuano alcuni scritti sull'elaborazione filosofico-politica (è considerato il teorizzatore, insieme ad Aldo Capriani, del liberalsocialismo), pareva essere caduto in oblio. Mentre scriviamo però qualcosa sembra muoversi in direzione contraria. La casa editrice Il Mulino sta per far uscire la pubblicazione degli Atti del Convegno, tenutosi a Pisa il 15-16 novembre 1995, su Guido Calogero («Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale», a cura di C. Cesa e G. Sasso). Un primo risultato di questa pubblicazione potrebbe essere quello di riportare l'attenzione su un pensatore che, nell'arco della sua riflessione, ha affrontato temi e problemi che oggi sono al centro della discussione filosofica e filosofico-politica (dall'etica del dialogo alla questione della società giusta).

³ FD, p. 41, così continua: "nel senso di essere 'assoluto' da ogni necessità di conferma altrui, nello spazio e nel tempo; ed è quindi la sola piattaforma stabile nell'immenso mare storico dell'indifinitività, la sola sicura indicazione che permetta di sfuggire sia alle angosce dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante di azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di poter considerare come bene per gli altri

solamente ciò che egli pensa sia bene per lui stesso".

⁴ FD, p. 169. Calogero, schematicamente considera il logo in una duplice accezione: Verità (sul piano metafisico), *coesistenza pura* (sul piano logico-gnoseologico). Egli nega la logica *in sé e per sé*, il formalismo astratto, l'intellettualismo dogmatico dei principi a priori che fatalmente conducono alle presunzioni del "filosofo puro", alla mentalità logizzante del "tecnico dei pensieri" o "macchinista della verità". È sotto questo profilo che Calogero rimanda ad alcune problematiche discusse dal pensiero contemporaneo e soprattutto da quei settori che, muovendo dal rifiuto della filosofia come ricerca dei fondamenti (sia metafisici che logico-gnoseologici), approdano ad una prospettiva "ermeneutica" (si pensi ad autori come Gadamer, Apel, Habermas).

⁵ FD, p. 48.

⁶ A proposito della presenza di un'istanza volontaristica, prevalentemente di derivazione gentiliana, nel pensiero di Calogero, si veda F. Sbarberi, "La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero", in M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 105-35. Accenni al legame di Calogero con l'attualismo gentiliano sono presenti in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 139. Il passo a cui si fa riferimento è situato in Appendice alla parte prima. Intervento alla discussione, comunicato e presentato al «XXII Congresso Nazionale di Filosofia a Padova, 1969». Cfr. inoltre G. Giannantoni, "In ricordo di Guido Calogero", in «Elenchos», n. 1, 1987, in particolare pp. 11 e 15.

⁷ FD, p. 88. Mi pare si possa plausibilmente rilevare una notevole affinità fra queste parole e la filosofia del dialogo di Levinas.

⁸ FD, p. 405.

⁹ FD, p. 161.

38

¹⁰ Vedi FD, cap. 4, sez. II, "La regola aurea". Calogero sottolinea più volte la coincidenza fra dovere laico e "dovere evangelico", vedi p. 304.

¹¹ FD, p. 304. Calogero continua sottolineando il valore del laicismo: "Quindi la libertà delle visioni del mondo e 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".

¹² Cfr. F. Sbarberi, "La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero", cit., p. 115; F. Restaino, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, cit., p. 227.

¹³ FD, p. 174.

¹⁴ Si vedano il cap. 7 della sez. I, "Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica", in particolare pp. 78-9, e il cap. 15 della sez. II, "Verità e coesistenza: l'inversione del rapporto etico-metafisico", pp. 404-417.

¹⁵ Severino nello scritto citato in precedenza rileva criticamente come il principio calogeroiano del dialogo, non storico, ma "eterno" e "trascendentale", sia un principio metafisico: "se, come riconosce Calogero, l'esistenza altrui rimane per me un problema, si che l'affermazione dell'altro come altro può essere una 'scelta', il principio del dialogo non potrà avere quel carattere 'trascendentale', 'eterno', 'coerente' che Calogero intende attribuirgli, ma sarà tutt'al più una conseguenza inevitabile di quella scelta: se scelgo l'esistenza dell'altro allora debbo dialogare. Ma che scelga così è, appunto, una possibilità. Si può scegliere l'inesistenza dell'altro, ossia l'altro come mezzo. Calogero ribatte che, in questo secondo caso, 'non avrebbe luogo alcun sistema di valori, e nessuna moralità e civiltà potrebbe manifestarsi nel mondo'. Ma perché bisogna realizzare il 'valore', la 'moralità', la 'civiltà' (soprattutto quando il significato di queste parole resta indeterminato)? In effetti, la civiltà in cui viviamo ha costruito i propri valori e la propria moralità proprio attraverso la do-

minazione e la sopraffazione dell'altro". Severino pone problemi di grande rilevanza teorica la cui trattazione in questa sede non è possibile.

¹⁶ FD, p. 115. Riferimenti a Socrate, "il maestro perenne", sono disseminati in tutto il testo in esame, significativi i rimandi a p. 415 e pp. 423-4, in cui è esposta la "fede" di Socrate nel dialogo. Sull'atteggiamento socratico, con diretto riferimento anche allo scritto di Calogero, notevoli le pagine di N. Urbinati, *Individualismo democratico*. Emerson, Dewey e la cultura politica americana, Roma, Donzelli, 1997, pp. 124-8. Un altro grande fautore del principio dialogico socratico è certamente John Stuart Mill, cfr. ib., pp. 197-9.

¹⁷ FD, p. 203

¹⁸ Cfr. F. Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, cit., p. 115.

¹⁹ In questa direzione è orientata la ricerca di altri autori che possono definirsi liberalsocialisti, come ad esempio l'ultimo John Stuart Mill, John Dewey e, con riferimento alla contemporaneità, Amartya K. Sen e Michael Walzer. Sulle diverse accezioni teoriche di individualismo si veda S. Maffettone, "Fondamenti filosofici del liberalismo", in R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 143-5.

²⁰ Per quest'ultimo passo, da me adattato al pensiero di Calogero, si veda l'intervento di Paolo Casadio al convegno organizzato dal Movimento Gaetano Salvemini dal titolo: «Socialismo liberale: Carlo e Nello Rosselli, Ernesto Rossi, Gaetano Salvemini», svoltosi a Roma all'Università La Sapienza il 28 aprile 1988. Gli atti del convegno sono stati pubblicati dalla rivista «Il Ponte», n. 5, 1989, pp. 156-206; il passo ripreso è a p. 185.

²¹ Gli stessi riferimenti si ritrovano nel *socialismo liberale* di Carlo Rosselli. Alla base di esso vi è una forte impronta etica, della sola etica che esiste, ad avviso di Rosselli, e che risale, appunto, a Socrate, Cristo e Kant.

22 Per quanto segue ho tratto utili spunti dal saggio di A. Bisignani, "Per un'etica della politica. Considerazioni sulla teoria della non violenza in Aldo Capitini", in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", XXXV-XXXVI, 1992-1993, Cacucci Editore, pp. 613-33. L'autrice attua un lucido confronto tra la filosofia del dialogo di Calogero e il pensiero della non violenza di Capitini ritracciando affinità e differenze.

23 L'espressione è di N. Urbinati, *L'individualismo democratico*, cit., p. 130.

24 *FD*, p. 386.

25 G. Calogero, "La difesa della democrazia" (nov. 1944), in *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Milano, Marzorati, 1972, p. 199. Criato da F. Sbarberi, "La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero", cit., p. 132. Nella medesima direzione argomentativa è orientato il saggio, "Principio del dialogo e diritti dell'individuo", in *FD*, pp. 385-401.

26 Ho tratto queste espressioni, adeguate al mio discorso, da M. Walzer, "Martin Buber alla ricerca di Stoa", in *L'attuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1991 (ed. or. 1988), p. 89. Stabilire le debite distinzioni, mi pare si possa rinvenire una notevole affinità di impostazione fra le filosofie del dialogo calogeriana e huberiana.

27 A questo proposito Sbarberi, nel saggio più volte citato, ha evidenziato la forte preclusione del filosofo italiano nei confronti della conflittualità in vista di un'armonica unità sociale.

28 La nozione di potere ha conosciuto diverse interpretazioni. Molto schematicamente, si possono distinguere due macro-categorie: alcune posizioni teoriche guardano al potere politico come ad un fenomeno relazionale e comunicativo (è il caso, per esempio, di Caplini e soprattutto di Hannah Arendt); a queste si oppongono quelle prospettive che

insistono invece sul momento del conflitto, e quindi del comando e dell'obbedienza (la teorizzazione fondamentale è in questo caso quella weberiana).

29 In questo senso è la teoria di Caplini, incentrata sul concetto di omnicrazia, ad incontrarsi con i movimenti sociali, cfr. A. Bisignani, "Per un'etica della politica", cit., in particolare pp. 624-33.

30 La critica di astrattismo è una costante negli interpreti di Calogero. Anche Norberto Bobbio ha evidenziato questo punto. Nell'introduzione a C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Torino, Einaudi, 1997, p. X, il filosofo torinese riporta una "tipica espressione astrattamente filosofica di Calogero: 'Non è dato essere pienamente liberali senza essere insieme anche socialisti; non è dato essere adeguatamente socialisti senza essere insieme anche liberali!'".

31 A questo tema è dedicato il penultimo capitolo di *FD*, "Pluralità delle culture e coesistenza umana", pp. 419-28. Per una recente trattazione di tale problematica si veda A.E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli, Liguori, 1994.

32 Con riferimento all'ambito politico si suole distinguere tra *liberals* e *communitarians*. Su queste tematiche si può vedere, per un primo approccio, R. Bodei, *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 171-88. Per un recente, e ben impostato, inquadramento della disputa tra *liberals* e *communitarians*, si può consultare il volume di A. Bessusi, *Città e comunità*, Napoli, Liguori, 1997.

33 Secondo Bisignani, Caplini si colloca oltre la situazione comunicativa e presuppone un'apertura verso l'altro che si instaura anche tra culture differenti; cfr. A. Bisignani, "Per un'etica della politica", cit., p. 628.

34 A partire da questa impostazione si struttura il bel libro di I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996 (ed. originale 1990).

40 Riferimenti bibliografici

G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, 1969?

A. Bisignani, "Per un'etica della politica. Riflessioni sulla teoria della non violenza di Aldo Caplini", in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", Cacucci Editore, pp. 613-33.

G. Giannantonio, "In ricordo di Guido Calogero", in «Elenchos», 1, 1987, pp. 5-24 (un estratto del saggio è in «Bollettino della società filosofica italiana», 1, 1987, pp. 36-44).
M. Passerin d'Entrèves, "La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt", in «Teoria politica», XI, n. 2, 1995, pp. 83-107.

F. Restaino, "Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)", in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. X «La filosofia contemporanea» 4, a cura di G. Fornero e F. Restaino, Roma, Tea, 1996, pp. 225-7.

F. Sbarberi, "La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero", in M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 105-35.

E. Severino, *Essenza del nichilismo. Appendice alla parte prima*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 135-41.

N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, in particolare pp. 124-34.

Principali opere di Guido Calogero (1904-1986):
Per la bibliografia di Guido Calogero si veda *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, a cura di Cristina Farnetti con un saggio di Gennaro Sasso, Enchiridion (Istituto Universitario Orientale), Napoli, 1994.

I fondamenti della logica aristotelica, Firenze, La Nuova Italia, 1968 (ed. or. 1927).
Studi sull'elementismo, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (ed. or. 1932).

La conclusione della filosofia del conoscere, Firenze, Sansoni, 1960 (ed. or. 1938).

La scuola dell'uomo, Torino, Einaudi, 1956, (ed. or. 1939).

Lezioni di filosofia (3 voll.), Torino, Einaudi, 1960 (ed. or. 1946-48):

I Logica, gnosologia, ontologia
II Estetica, Semantica, storica
III Etica, Giuridica, Politica
Lezioni di storia della filosofia. Ritorno al materialismo storico, Pisa, GUF, 1941.
Il metodo dell'economia e il marxismo, Firenze, 1944.

Saggi di etica e teoria del diritto, Bari, Laterza, 1947.

Logo e dialogo, Milano, Edizioni di Comunità, 1950 (poi ricompreso in *Filosofia del dialogo*)

Filosofia del dialogo, cit.
Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968.

Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Milano, Marzorati, 1972.

Letteratura critica

Oltre ai testi citati nei *Riferimenti bibliografici* segnalato qui alcuni studi critici:

P. Bagnoli, "L'idea liberalsocialista", in Id., *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica. Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.

G. Bedeschi, "Calogero: il liberalsocialismo", in Id., *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 292-300.

D. Cofrancesco, *Europismo e cultura da Carcano a Calogero*, Genova, 1981 (in particolare pp. 183-209).

Id., *Nota storiografica a "Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi"*, cit.

E. Pera Genzone, *Guido Calogero*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1961.