



## Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: Alcune considerazioni

di

FRANCESCA ALESSE

*ABSTRACT: Philosophy of Dialogue and Historiography in Guido Calogero: Some Considerations.* The paper focusses on some aspects, which have been less examined by critics, of the relationship between Guido Calogero's philosophy of dialogue and his historiographical work on ancient thought. In particular, attention is drawn to some Platonic passages that may have guided philological as well as theoretical reflection of Calogero; the vision about dialogue as a hermeneutic model; finally, Calogero's reaction against Jaeger's idealization of Greek *ethos*.

**KEYWORDS:** Philosophy of Dialogue, Socrates, Idealistic Historiography, Third Humanism

**ABSTRACT:** Nel contributo si mettono a fuoco alcuni motivi, meno esaminati in letteratura, dell'intreccio tra filosofia del dialogo e impegno storiografico sul pensiero antico nell'opera di Guido Calogero. In particolare, si richiama l'attenzione su taluni passi platonici che possono aver orientato la riflessione di Calogero non solo sul piano filologico ma anche teorico; sulla visione del dialogo come modello ermeneutico; infine sulla presa di posizione di Calogero contro l'idealizzazione jaegeriana dell'*ethos* greco.

**KEYWORDS:** filosofia del dialogo, Socrate, storiografia idealistica, Terzo umanesimo

### 1. Orizzonte e obiettivi della presente analisi

Sull'opera storiografica di Guido Calogero, anche in relazione alla sua riflessione teoretica, è stato scritto molto, sia da chi ha conosciuto il filosofo seguendone l'insegnamento e studiandone da vicino il

ARTICOLI

Syzthesis VII (2020) 141-164

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

141

percorso intellettuale, sia da chi, anche in epoche più recenti, ne ha valutato il posto nella storia dell'idealismo italiano e della cultura del '900. La letteratura su Calogero è quindi copiosa e annovera contributi di grande importanza<sup>1</sup>.

Le pagine che seguono non pretendono che di proporre una breve analisi di alcuni motivi che hanno meno attratto l'attenzione dei critici: alcuni testi platonici che hanno plausibilmente orientato Calogero nella sua riflessione sulla volontà di intendimento e sullo stato liberale; lo stretto rapporto tra filosofia del dialogo e storiografia e l'estensione di senso del tema dialogico dall'ambito pedagogico-politico, cioè relazionale, a quello storico-filologico, cioè ermeneutico; infine, la critica dell'idea jaegeriana di *ethos*.

Un rapido richiamo ai punti salienti della filosofia del dialogo di Calogero, nonché alle sue note tesi interpretative del pensiero antico, permetteranno di introdurre con maggiore chiarezza le considerazioni che seguono.

Com'è molto noto, la filosofia del dialogo<sup>2</sup> discende dall'idea che il più importante principio morale, l'unico che abbia valore assoluto, è l'assunzione di una responsabilità individuale verso la possibile soddisfazione delle esigenze altrui, per quanto estranee e lontane possano

<sup>1</sup> Limitandomi, per il momento, a lavori di rassegna, rimando naturalmente alla bibliografia di principale riferimento di Guido Calogero, e cioè C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986. Bibliografia*, Enchiridion. Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1994. Il più ampio profilo, tanto biografico che filosofico, di Guido Calogero si trova in G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, III: *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-413. Contributi bibliografici più recenti, anche sulla letteratura critica su Calogero, si trovano in M. Mustè, *Ritratti critici di contemporanei. Guido Calogero*, «Belfagor» 55 (2000), pp. 163-185, spec. pp. 184-185; S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, spec. pp. 362-366; M. Pagano, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze 2012, spec. pp. 242-244; tra le raccolte di studi sul pensiero filosofico e storiografico di Calogero, vanno senza meno ricordate le seguenti: C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1997; M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche. 1904-2004*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007. A studi specifici e congruenti con i temi affrontati in questo contesto, farò riferimento nelle note seguenti.

<sup>2</sup> L'edizione dell'opera calogерiana cui faccio riferimento è *Filosofia del dialogo*, Introd. di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2015. Com'è assai noto, l'opera si compone dello scritto *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Edizioni di Comunità, Milano 1950, e dalla serie di saggi raccolta sotto il titolo *Dialogo, laicismo, coesistenza*. La prima edizione di *Filosofia del dialogo* è per Edizioni di Comunità, Milano 1962. Ne è stata curata un'edizione anche da Antonia Cancrini (G. Baryes, Roma 1977).

esse presentarsi rispetto alle nostre proprie<sup>3</sup>. La professione del dialogo, che è la messa in pratica di questa assunzione di responsabilità verso l'altrui modo di intendere e pensare e le altrui propensioni, si basa su quella che Calogero chiama "volontà di intendimento"<sup>4</sup>. Non c'è etica senza la comprensione degli altri e senza la convinzione che gli altri abbiano le stesse nostre prerogative all'espressione e alla soddisfazione, ove sia possibile, delle proprie aspirazioni. Il tener conto di una inclinazione e di una visione del mondo non importa quanto lontana dalla nostra è, inoltre, un atto del volere, non deducibile da alcuna premessa logica né metafisica.

La filosofia del dialogo consegue anche ad un ripensamento della filosofia del conoscere<sup>5</sup>, che a sua volta è stato reputato l'esito della revisione dell'attualismo<sup>6</sup>. Con quest'ultimo deve infatti raffrontarsi la

---

<sup>3</sup> G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 39: «C'è qualcosa d'indiscutibile alla base di ogni nostra discussione, ed è, per ciascuno di noi, la sua stessa volontà di discutere [...] ciascuno di noi, per animato che si senta dallo spirito della discussione, cioè dalla volontà d'intendere altri e di comprendere le loro ragioni, sottoponendo perciò alla loro critica ogni suo più solido argomento [...] una cosa ha tuttavia il diritto di considerare indiscutibile, cioè sottratta ad ogni eventualità di svalutazione dipendente da dissenso o da censura altrui. Tale cosa è, appunto, questa sua costante volontà d'intendere [...] questo *principio del colloquio*, questo nessuno può revocarlo in dubbio nel suo spirito, se egli non vi rinuncia da sé [...] Questo principio è quindi il vero *absolutum* nel senso di essere assolto da ogni necessità di conferma altrui [...] è [...] la sola sicura indicazione che permetta di sfuggire sia all'angoscia dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante d'azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di dover considerare come bene per gli altri solamente ciò che egli pensa sia bene per lui stesso».

<sup>4</sup> Cfr., per esempio, G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 39-45; 50, 58, 64, 82, ecc.

<sup>5</sup> Dell'opera calogeriana *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938 (nuova edizione accresciuta: Sansoni, Firenze 1960), si avvertono gli effetti in *Filosofia del dialogo* quanto al convincimento che, come il dialogo non discende dal principio di non contraddizione (p. 41), così l'etica non deriva da, né presuppone, la conoscenza di «come stanno le cose» (p. 70); ovvero: l'etica non riconosce presupposti metafisici. Delle reazioni critiche a tale posizione, già chiara sul finire degli anni '30 e ribadita appunto nel 1960, specie quanto all'accettazione della stessa filosofia del dialogo, si ha testimonianza nel lungo saggio di M. Peretti, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 59 (1967), pp. 195-219; ivi, 60 (1968), pp. 70-95 e 580-615.

<sup>6</sup> Si vedano specialmente G. Sasso, *Filosofia e Idealismo*, cit., spec. pp. 350-352, 373-377, 397-410; M. Visentin, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 275-358; dello stesso Visentin si veda anche *Guido Calogero fra noesi, diainoa e dialogo*, in M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 31-45; L. Fossati,

contrapposizione calogeriana tra dialogo e logo, contrapposizione che tuttavia riflette una parziale ricezione della visione storiografica gentiliana. La nozione di logo, che Calogero oppone a quella di dialogo, è desunta infatti da Gentile. Per Gentile il logo sostituisce la natura come oggetto immediato del primo pensare filosofico<sup>7</sup> e, cosa più interessante, emerge con Socrate, o meglio: dopo che la Sofistica ha dedotto la particolarità determinata e la contraddittorietà delle tesi naturalistiche di fine VI e V secolo, Socrate propone una nuova frontiera del pensiero, che consiste nella ricerca della definizione e del concetto universale. La storia della logica comincia con Socrate perché questi è il primo che non pone ad oggetto della riflessione la natura ma il concetto, il modo di pensare qualsiasi cosa si possa pensare in termini generali (il bello, il giusto, ecc.). Il logo tuttavia è anch'esso dato per presupposto e pertanto è quasi una «seconda natura»<sup>8</sup>. La filosofia greca è naturalistica fino a Socrate e idealistica da Socrate ad Aristotele, ma è tutta naturalistica, perché anche con la filosofia del logo la verità è pensata come presupposta dal pensiero.

Molto è stato detto riguardo tanto al debito che al distacco della riflessione storiografica di Calogero rispetto all'idealismo e all'attualismo<sup>9</sup>, nonché riguardo alla sua riflessione sul magistero socratico,

---

*L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103 (2011), pp. 43-81, spec. pp. 63-81.

<sup>7</sup> Mi riferisco ovviamente soprattutto a G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari 1922<sup>2</sup>, vol. I, spec. pp. 22-27, 58-64, 137-153, 178-179. Su Socrate scopritore del concetto e sul fondamentale naturalismo della filosofia antica, si veda G. Gentile, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, ed. a cura di V. A. Bellezza, in G. Gentile, *Opere complete*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. X, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 117-140. Sul giudizio della storiografia idealistica italiana sul pensiero antico, cfr. G. Giannantoni, *La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico*, «Elenchos» 1 (1980), pp. 7-44; sull'evoluzione del giudizio gentiliano intorno al ruolo storico di Socrate, cfr. M. Mustè, *Gentile e Socrate*, in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 39-58.

<sup>8</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., p. 23.

<sup>9</sup> Cfr., per esempio, G. Giannantoni, *La storiografia idealistica*, cit., spec. pp. 7-8; M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 135-166 (rist. in M. Isnardi Parente, *I miei maestri*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 31-58); S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., spec. pp. 221-270; 295-305; A. Brancacci, *Il Socrate di Guido Calogero*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 13 (2017), pp. 205-226 (saggio che riprende il contributo in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate*, cit., pp. 75-100; si veda ora G. Calogero, *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 13-38).

caratterizzata sempre più da istanze etico-politiche<sup>10</sup>. Si deve però osservare che la sostituzione del logo con il dialogo, e quindi anche del Socrate scopritore del concetto con il Socrate dialogico, non coincide *tout court* con la eliminazione della visione idealistica del ruolo storico di Socrate. Permane in Calogero una componente importante dell'analisi gentiliana. Il concetto di cui Socrate, secondo Gentile, è lo scopritore, è il giudizio, cioè una relazione tra due termini; il logo socratico è quindi l'unità non indifferenziata ma mediata, risultante dalla scoperta dell'identità o equivalenza di due cose diverse tramite l'uso predicativo del verbo essere. Socrate scopre il logo come risposta alla domanda *che cos'è* (τί ἐστίν)?<sup>11</sup>. Gentile mette in luce l'importanza centrale della forma interrogativa, interlocutoria, quindi relazionale, del metodo socratico, perché la domanda è una componente costitutiva del dialogo, e senza la domanda *che cos'è ...?* (cioè: senza un ideale dialogo tra chi pone un termine e chi ne pone un altro, in relazione al primo) non si perviene alla struttura del giudizio. Altrimenti detto, Gentile mette in luce che, sul piano teoretico quanto storico, il chiedere: *che cos'è la tal cosa?* è la condizione necessaria per fare un'unità di elementi semantici distinti; quindi, per fare un uso predicativo del verbo essere; infine, per la sostituzione platonica del non-essere con l'esser-altro. Il filosofo tuttavia sottolinea, della domanda socratica, unicamente il carattere strumentale, volto al rinvenimento di risposte che definiscano l'essere come esso deve essere pensato nei suoi termini generali. Il dialogo socratico, per Gentile, è evidentemente una procedura logica che non presuppone la presenza *reale*, costante, di due coscienze, ciascuna delle quali capace di fare resistenza all'altra, di conservare qualcosa di non rivelato o non comprensibile all'altra. Il dialogo di cui parlerà Calogero è invece esattamente questo, e non può

---

<sup>10</sup> Cfr., per esempio, E. Spinelli, *Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero, Giannantoni*, in L. Punzo (ed.), *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della nascita*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino 2006, pp. 755-793, spec. 763-774; Zappoli, *op. cit.*, pp. 295-305; Brancacci, *art. cit.*, p. 210, il quale sottolinea la presenza della figura di Socrate a partire dalla nota intitolata *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 7 (1926), rist. in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 160-163.

<sup>11</sup> Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 153: «[...] la logica comincia propriamente con Socrate quando l'essere spezza la dura crosta primitiva dell'immediatezza naturale onde s'era fissato [...] e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenza. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἐστίν»; cfr. anche p. 179.

essere sostituito né da un dialogo dell'anima con sé stessa, cui si volge Platone<sup>12</sup>, né da un prontuario di regole della confutazione, secondo l'intento che Aristotele realizza con i *Topici*. Con ciò Calogero non smentisce l'esegesi storiografica di Gentile, semplicemente la supera, rinvenendo che l'obiettivo finale della strategia socratica non sia il giudizio ma la possibilità di riformulare sempre una nuova domanda su qualunque contenuto concettuale la logica abbia conseguito<sup>13</sup>; altrimenti detto, la possibilità costante di interrogare. Tale possibilità, che Calogero chiama "eterna ulteriorità" dell'esame critico, è infine la matrice storica dello spirito democratico, la più importante garanzia di libertà intellettuale e politica.

Anche le due più celebri e originali tesi storiografiche calogeriane sul pensiero antico, e cioè: la tesi dell'esistenza, nel pensiero di Aristotele, di una logica noetica e appercettiva, capace di cogliere intuitivamente il principio di determinazione (formulazione che sostituisce quella di principio di identità), superiore alla logica dianoetica e sillogistica<sup>14</sup>; e la tesi dell'arcaica coalescenza di realtà, pensiero e linguaggio, che permetterà un'interpretazione innovativa dei frammenti di Parmenide ed Eraclito, nonché del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia di Leontini, e la cui dissoluzione è la premessa del pluralismo metafisico<sup>15</sup>, sono certamente rapportabili all'influenza dell'attualismo e alla ricezione critica di esso, come è stato avanzato dai citati studi<sup>16</sup>. Anche in questo caso, però, pare opportuno aggiungere qualche osservazione sul rapporto tra la formazione filosofica di Calogero e i suoi precoci risultati storiografici: il rinvenimento tanto di un pensiero appercettivo in Aristotele,

<sup>12</sup> *Soph.* 263d-264b.

<sup>13</sup> Cfr. G. Calogero, *Spirito di tolleranza e spirito critico*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 107: «... 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 incentrati o che mai vengano inventati su questa terra. Di fatto, ogni sistema di logica è sempre simboleggiamento della coerenza di un logo, o anche di tutti i loghi 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».

<sup>14</sup> G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927; seconda edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

<sup>15</sup> *Studi sull'Eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1932; seconda edizione accresciuta di due appendici, La Nuova Italia, Firenze 1977.

<sup>16</sup> M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, cit.; M. Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, cit.; S. Zappoli, *Guido Calogero*, cit., spec. pp. 218-221.

quanto di un'arcaica coalescenza di essere, pensiero e linguaggio del pensiero greco (alla quale avrebbe fatto seguito la prospettiva pluralista con Empedocle e la prima separazione dei piani teorici di essere, conoscenza ed espressione con Gorgia), segna la crisi di un pregiudizio della storiografia idealistica, quello del carattere astratto, del naturalismo e della sostanziale ingenuità del pensiero greco<sup>17</sup>. Questa crisi è, in certo senso, l'esito della formazione filosofica di Calogero il quale, sulla base dei presupposti dell'attualismo gentiliano, è indotto a cercare la più antica intuizione dell'atto del pensare, cogliendola nel tema noetico e, soprattutto, nella graduale scoperta della distanza tra la realtà e il modo di rappresentare la realtà; sulla base dello storicismo (nonché di una magistrale conoscenza della lingua greca), Calogero è al contempo indotto a restituire al documento filosofico antico il suo vero senso, contestualizzato nelle più corrette coordinate storiche. Il risultato è il nuovo e positivo apprezzamento dell'originalità della filosofia greca<sup>18</sup>. A lato di ciò, si assiste all'indicazione del "socratismo", cioè del metodo dialogico, come modello del liberalismo e del laicismo moderni.

## 2. Il dialogo socratico e la filosofia del dialogo

Il possesso di sicuri strumenti filologici permettono a Calogero di imbastire un affascinante raccordo tra il suo progetto pedagogico-politico e l'insegnamento morale di Socrate, senza cadere in forzature

---

<sup>17</sup> Sul carattere astratto e naturalistico della logica e della metafisica antiche, cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1909<sup>2</sup>; Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 112-116, 352-356, 396-398; G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954<sup>3</sup>, pp. 112-113, 123-125, 202-206; Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, pp. 21-32; *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, cit. Sul carattere ingenuo e asistemático dell'etica antica, cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, Laterza, Bari 1945<sup>5</sup>, Edizione Nazionale, cit., 1996, pp. 112-114, 224-225, 367-368; Id., *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1927<sup>3</sup>, Edizione Nazionale, cit., 2007, pp. 164-165. Su questi caratteri della storiografia crociana e gentiliana, cfr. G. Giannantoni, *La storiografia idealistica*, cit., il quale, tra le altre cose, fa notare che Calogero stesso, in *Gli studi italiani sulla filosofia antica*, in C. Antoni-R. Mattioli (eds.), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950, vol. I, pp. 43-59, non annovera Croce e Gentile tra gli "storici", e nemmeno tra gli interpreti, della filosofia antica.

<sup>18</sup> Cfr. G. Calogero, *Introduzione alla storia della logica antica*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 159-178, spec. p. 174.

ermeneutiche. Qualche esempio, da aggiungere a quelli già messi in luce dalla letteratura recente, può offrire ulteriore motivo di interesse.

Scriva Calogero in *Il consenso e la democrazia*:

Dunque attraverso il dialogo noi ricostruiamo il nostro mondo comune, che è poi, per ciò stesso, il mondo dei nostri conflitti d'interessi: e come solo il dialogo ci evita di considerare *chi* ci ostacola unicamente come *una cosa che* ci ostacola, e di spingerlo da parte come una qualsiasi cosa, così il dialogo ci conduce a comprendere gli interessi altrui ed a fare in modo che non solo nell'accertamento di questi interessi ma anche nell'escogitazione dei modi meno iniqui per risolverne i conflitti, le preferenze altrui siano tenute nel massimo conto possibile<sup>19</sup>.

Non è inutile sottolineare che i corsivi sono di Calogero: emerge, da questo passo, un richiamo all'importanza della persona, prima che a quella dell'argomento in sé. La persona, infatti, non l'argomento logico, è l'oggetto primario della volontà di intendimento. Istruttivo al riguardo è un passo del *Protagora* (331c) in cui il sofista manifesta a Socrate il suo dissenso in merito all'unità delle virtù, ma non riuscendo ad avere la meglio, accorda la ragione a Socrate per compiacerlo, suscitandone la seguente reazione:

Eh no! Non ho bisogno di mettere in discussione questo "se vuoi", "se ti sembra", ma "me" e "te" e dico "me" e "te" essendo convinto che solo allora il ragionamento potrà essere ottimamente discusso, quando sia levato via il "se" (trad. F. Adorno).

Sul brano platonico ha richiamato l'attenzione Gabriele Giannantoni<sup>20</sup> per ricavarne un'importante chiave di lettura dell'*elenchos* socratico, che diventa chiarificante anche per la filosofia del dialogo: l'*elenchos* si esercita non sul *logos* ma sul λέγων, sul dialogante stesso, e non perché la verità della definizione (che secondo la tradizione idealistica era la vera scoperta socratica) e la coerenza formale del ragionamento definitorio non siano rilevanti, ma perché verità e coerenza debbono scaturire dalla convinzione di chi risponde alla domanda τί ἐστίν, fornendo una definizione conforme al suo personale modo di intendere:

---

<sup>19</sup> G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 88.

<sup>20</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica platonica*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 163.

Così inteso l'*elenchos* mostra tutta la sua efficacia nella misura in cui riesce a stabilire se il *logos* corrisponda o meno a quel che l'interlocutore pensa, in modo da impegnarne in pieno la responsabilità [...] in questa prospettiva il significato etico di questo mutuo esame dialogico mediante l'*elenchos* lascia nettamente sullo sfondo le eventualmente implicite preoccupazioni gnoseologiche o meglio le subordina a sé<sup>21</sup>.

Queste parole sono illuminanti, per varie ragioni. Da esse traspaiono, desunti da Socrate, i temi centrali della filosofia calogeriana del dialogo: l'interesse della persona e della sua responsabilità, nonché il tema del *logos*, espressione di verità definitoria (il *logo* gentiliano) che cede il posto al *dialegesthai*, cioè allo scambio dei *logoi*. Anche la *subordinazione* delle preoccupazioni gnoseologiche alla verifica operata tramite il dialogo rimanda a momenti fondamentali della riflessione di Calogero riguardo alla filosofia della conoscenza. Il rapporto di discepolato tra Calogero e Giannantoni autorizza a vedere nelle considerazioni filologiche e storiografiche del secondo l'influenza della riflessione teoretica del primo. L'uso di temi della filosofia del dialogo come schema interpretativo del citato brano del *Protagora* parrebbe, peraltro, un'operazione autonoma di Giannantoni, perché Calogero, per quanto ho potuto constatare, non procede all'analisi del brano in questione, soffermandosi su altri importanti motivi come la *brachilogia* e il tema eudemonistico<sup>22</sup>. Ciò non toglie che vi sia una chiara consonanza tra il brano citato e le parole tratte da *Il consenso e la democrazia*, consonanza rafforzata, a mio avviso, da una particolarità presente nelle parole pronunciate da Socrate. Ciò da cui sembra doversi sgombrare il campo è la parola "se" («quando sia levato via il 'se'»): usata da Protagora senza impegno, essa si carica di significato in bocca a Socrate, il quale sembra prevederne e temerne il ruolo nella successiva storia della logica deduttiva. Se ammettiamo questo, allora se ne deve ricavare quest'altro, la verità della conclusione dipendendo dalla verità asserita e convenuta nella premessa. Alla ricerca della coerenza del *logos*, Socrate avrebbe pertanto sovraordinato la responsabilità della discussione. Il dialogo mette alla prova la disponibilità all'esame, cioè la volontà di intendere e quella di farsi intendere<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico*, cit., p. 163.

<sup>22</sup> G. Calogero, *Il Protagora e l'etica socratica come εὐδαιμονία*, in Platone, *Protagora*, con introduzione e commento di G. Calogero, Sansoni, Firenze 1937, rist. in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, cit., pp. 262-283.

<sup>23</sup> Si veda al riguardo il passo di Plat. *Charm.* 161c, in cui Socrate, apparentemente,

Il dialogo socratico, quale emerge soprattutto dai testi platonici, presenta inoltre alcuni caratteri formali che riemergono in vari modi nella filosofia del dialogo. Ad esempio, la pretesa di Socrate di svolgere prevalentemente il ruolo dell'interrogante, per via della sua professione di ignoranza<sup>24</sup>. In questo aspetto così tipico della situazione dialogica risiede però anche un carattere asimmetrico, tale cioè da non mettere i dialoganti sullo stesso piano. Non è raro infatti che Socrate paia svolgere un'azione più inquisitiva che interlocutoria, riducendo la sua controparte ad una situazione di difficoltà dialettica e psicologica, vera e propria *aporia*. Infatti, l'interrogare socratico è un *exetazein*, simile ad un chiedere conto del giudice, un passare in rassegna del comandante, insomma un atto proprio di chi è investito di un'autorità<sup>25</sup>. A lato di questa asimmetria, su cui avrò modo di tornare per cercare di rintracciare il segno lasciato dalla lettura del *Critone*, si attesta un altro carattere strutturale del dialogo, un carattere in cui la filologia ha individuato il connotato del dialogo platonico giovanile (e quindi più vicino al magistero del Socrate storico) e che Calogero ha probabilmente apprezzato per altre ragioni: la mancanza della conclusione positiva, la sua natura aporetica<sup>26</sup>. In effetti, la mancanza di una conclusione che derivi dallo svolgimento del dialogo non è un fallimento del *dialogesthai* perché quest'ultimo è una prassi sempre riproponibile, il cui scopo principale è il riconoscimento dell'errore pregiudizievole e la critica della presunzione del sapere. Non c'è opinione, né conclusione precedentemente dedotta da un ragionamento, che non possa essere

---

ammette con il giovane Carmide, il quale ha fatto sua la definizione di saggezza formulata da Crizia, che la ricerca non è su chi abbia dato una definizione ma se questa sia vera; e tuttavia, subito dopo, mette il giovane in difficoltà, attirando in tal modo Crizia stesso nel dialogo perché renda ragione della sua personale opinione di saggezza (162c).

<sup>24</sup> Sulla professione di ignoranza, cfr. Plat. *Apol.* 20c-21b; *Charm.* 166c-d; *Lach.* 186a; *Protag.* 348c-349a; *Men.* 70a; e soprattutto *Theaet.* 148e-151d, dove è delineata la celebre arte maieutica.

<sup>25</sup> Cfr. ad es. Plat. *Lach.* 188a-b e il discorso di Nicia sul modo di interrogare di Socrate, il cui vero scopo è quello di indurre l'interlocutore a "render conto di sé"; a volte questa asimmetria si manifesta nel cambio di interlocutore: in *Charm.* 162b-c, Crizia prende il posto dell'inesperto Carmide, mentre in *Theaet.* 168c, Teodoro prende il posto dell'inesperto Teeteto; in *Gorg.* 461b, il sofista Polo, inasprito dalle difficoltà in cui si è trovato Gorgia nel dialogare con Socrate fino a quel momento, sottolinea che Socrate ama in realtà il paradosso e perciò mette in difficoltà l'interlocutore con le sue domande capziose.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio *Charm.* 175a-176a; *Lach.* 199c; *Lys.* 222b; *Euthyd.* 306d; *Protag.* 361a-e; *Euthyphr.* 15b-c.

sottoposta ad analisi e a confutazione. Non è difficile comprendere la rilevanza pedagogica e politica che Calogero ha scorto nella natura aporetica del dialogo socratico: la prassi del dialogo, intesa come apertura a sempre nuovi e ulteriori sviluppi problematici, a soluzioni alternative e anche ai più diversi interlocutori, garantisce i valori della partecipazione e del dissenso<sup>27</sup>.

Sul dialogo e sulla sua natura imprescindibile, però, parrebbe incombere una minaccia di tenuta logica, per così dire: è possibile infatti che qualcuno si sottragga al dialogo, ricusando la volontà di intendimento e comprensione reciproca, e sollevando in tal modo un problema di coerenza: se al dialogo non si deve rinunciare nemmeno con coloro che lo respingono, ci si troverà nella condizione di dover comprendere un atteggiamento altrui che è in aperta contraddizione proprio con la volontà di intendimento:

È però ora possibile domandarsi quanto segue. L'argomento fondamentale, su cui è basato questo ragionamento, sembra essere quello che, se io accettassi l'altrui richiesta di non essere inteso, assumerei un atteggiamento contraddittorio, in quanto per ciò stesso dovrei intenderlo. Con ciò io cadrei, insomma, in una contraddizione<sup>28</sup>.

Calogero presenta questa difficoltà anche in una veste storiografica, evocando il contrasto tra Protagora e Platone:

Il principio del dialogo è indipendente da ogni dialogo: la sua verità è la sola che io possa presupporre in modo assoluto, prima di ogni discussione con altri. Ed è questa anche la più vera soluzione dell'antitesi fra la verità di Platone e la verità di Protagora. Secondo l'argomento classico contro lo scetticismo, che è sviluppato da Platone, la verità di Protagora si contraddice da se stessa, perché affermare la relatività soggettiva di tutte le verità è affermare una verità non relativa ma assoluta. Ma questo ha luogo soltanto se il piano di tale affermazione dell'universale relatività è semplicemente identificato con il piano delle esperienze così riconosciute nella loro relatività soggettiva. Se invece i due piani

---

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio, G. Calogero, *Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 73: «Ogni [...] verità è un logo, che va sottoposta al dialogo. Ogni [...] verità è soggetta alla discussione, e nessuno può mai pretendere che si finisca a un certo punto di discutere». Cfr. le parole di Socrate in *Phaed.* 89c, dove la *μισολογία* è equiparata alla *μισανθρωπία*.

<sup>28</sup> G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo*, in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 39-40.

sono esattamente configurati nella loro differenza, ‘la verità’ e ‘le verità’ non sono più contraddittorie fra di loro, ma piuttosto complementari e reciprocamente necessarie [...] l’affermazione della relatività soggettiva di tutte le prospettive non è più la manifestazione di uno scetticismo contraddittorio, ma la constatazione stessa del dovere assoluto [...] di comprendere gli altri<sup>29</sup>.

Calogero appare preoccupato di salvaguardare il relativismo, più precisamente lo “spirito critico”, contro il dogmatismo, ed evoca un celebre argomento svolto dal Platone maturo contro Protagora<sup>30</sup>: sostenere che *tutte* le opinioni sono vere in quanto tali paiono a chi se le rappresenta, è un’asserzione che sembra auto-contraddirsi perché mette chi la formula nella necessità di considerare vera anche la tesi contraria. Difficilmente poteva sfuggire a Calogero che la difficoltà in cui incorre la filosofia del dialogo è analoga a quella sollevata dagli antichi contro Protagora<sup>31</sup>, e consiste nel constatare che il sostenitore del principio della volontà di intendimento si troverebbe a dover conferire legittimità e comprensione anche alla tesi che negasse la bontà della volontà di intendimento.

La soluzione della difficoltà non risiede solo nel convincimento che il dialogo non deve temere contraddizione, per così dire, perché il principio di contraddizione non è il fondamento del dialogo ma ne è semmai un annesso<sup>32</sup>; la soluzione sta, soprattutto, nella distinzione di piano tra *la* verità e *le* verità, tra l’imprescindibilità di un principio regolativo posto a garanzia del rispetto di tutte le prospettive particolari e di merito avanzate dai singoli individui, e queste medesime prospettive particolari e di merito. Il carattere assoluto del solo principio del dialogo, a difesa della libera espressione delle opinioni di tutti, implica un altro importante tema, quello che Calogero chiama, nella *Scuola dell’uomo*, la “necessità dell’intervento”, ovvero il rapporto tra autorità e libertà. Il tema va visto in un’ottica di riconoscimento della libertà di tutti e quindi della obbligatorietà del limite della libertà individuale:

Questo volontario processo di limitazione, in quanto non concerne soltanto la mia libertà ma si estende anche alla libertà di chiunque io voglia indurre a riconoscere di fronte a sé la libertà

<sup>29</sup> G. Calogero, *Dialogo, Laicismo, Coesistenza*, cap. I: *Verità e libertà*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 165.

<sup>30</sup> Plat. *Theaet.* 171b-c.

<sup>31</sup> Oltre al testo platonico citato nella nota precedente, si veda Aristot. *Metaph.* IV 1012b 15-22.

<sup>32</sup> G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo*, cit., pp. 40-46.

di altri ancora importa quella necessità di intervento nell'ambito della libertà altrui [...] quando [...] voglio anche riconoscere la tua libertà solo in quell'ambito che lasci accanto ad essa lo spazio per le libertà degli altri, io posso ben dire che intervengo nella tua libertà, in quanto sottraggo ad essa tutto ciò che invece attribuisco alle libertà altrui. E meglio ancora posso dire che intervengo quando non solo cesso di considerare la tua personalità quale termine unico della mia abnegazione morale, e accolgo quindi in me, accanto alla tua, anche la personalità di altri, ma addirittura pretendo da te che faccia lo stesso, e influisco comunque sul tuo volere perché si comporti in tal modo<sup>33</sup>.

Le parole chiave del passo mi paiono queste: «*pretendo da te che faccia lo stesso*», alle quali conseguirà che “ti debbo *obbligare* a limitare la tua libertà in proporzione di quella degli altri”. La pretesa, benché non sia qui detto esplicitamente, non può che essere avanzata da un principio oggettivo ed equidistante, quale è appunto una regola normativa che pesi, o misuri, la libertà concessa ad ognuno con il rispettivo limite. In termini politici, o di teoria dello stato, una disciplina costituzionale che precluda l'uso soggettivo di una libertà assoluta e senza limiti<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Sansoni, Firenze 1956, pp. 57-58.

<sup>34</sup> Un richiamo anche molto rapido a questo aspetto del pensiero di Calogero mi porterebbe del tutto fuori contesto. Mi limito a rimandare al saggio *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1968, pp. 129-173 (nuova edizione a cura di T. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia 2001), dove è appunto trattato sia il tema, congruente con quello della “necessità dell'intervento”, della coazione o coercizione, compiti che attengono all'esercizio dell'autorità politica, esulando dalla normatività etico-giuridica, sia il tema della disciplina costituzionale che, da un lato, garantisce l'osservanza di dati diritti a beneficio di tutti gli individui, difendendo quindi taluni, più deboli e subordinati, dalla prevaricazione di altri, socialmente più forti, e dagli stessi detentori del potere politico; dall'altro lato limita l'uso del potere coattivo, inibendolo entro certi precisi limiti. La coazione, in modo diverso dalla persuasione, garantisce la necessaria limitazione della libertà astratta individuale. Malgrado in questo scritto non ci siano riferimenti espliciti alla filosofia del dialogo e alle sue radici classiche, Calogero non manca di evocare il tema antico della *pleonexia*. La prevaricazione discende appunto dalla negazione del riconoscimento a ognuno delle stesse personali prerogative. Chiarificatrici al riguardo le parole di T. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite»*. *Note sulla filosofia etico-politica di Guido Calogero*, «Teoria Politica» 21 (2005), pp. 89-106, p. 91: «... il pensiero politico di Calogero e la sua visione della libertà ... si inserisce entro una *grammatica del limite* che richiama ... la riflessione di Montesquieu, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis; riflessioni che rimandano, tutte, alla concezione greca della legge come limite». Si vedano anche i

Non è tanto necessario soffermarsi su questi ben noti aspetti del pensiero etico-politico di Calogero, quanto, semmai, sui riferimenti storiografici al socratismo, da cui il filosofo trae nuovi sostegni per la teoria del dialogo. Ancora nella *Scuola dell'uomo*, egli scrive che Socrate e Platone

combattevano [...] la sofistica, contrapponendo al suo metodo psicagogico, al suo sistema di seduzione oratoria, il superiore ideale della generazione dialettica, cioè dialogica, della verità, in cui l'ascoltante collaborava col parlante e non era semplice oggetto passivo della sua offensiva verbale. Ma d'altro lato essi erano anche convinti che nessun uomo amante del buono e del giusto può tollerare che s'infranga la legge di giustizia e si calpesti il diritto di altri senza accorrere in difesa di quest'ultimo, anche se questo importi un intervento più che verbale nella libertà del trasgressore. Per questo sentivano come sacra e inviolabile la coercizione della legge, e vedevano la legge non come altra dal bene, ma come la stessa forma e garanzia del bene<sup>35</sup>.

In mancanza di riferimenti, proporrei che, sia per quel che riguarda la distinzione di piani tra *la* verità e *le* verità, cui fa cenno nel testo tratto da *Dialogo, Laicismo, Coesistenza*, sia per il richiamo all'apprezzamento socratico di una forma di coercizione della legge, nel brano della *Scuola dell'uomo* appena citato, Calogero stia pensando anche e in particolare al *Critone*, testo a cui egli dedicò un saggio del 1931<sup>36</sup>, e poi un importante articolo nel 1963<sup>37</sup>.

Com'è molto noto, questo è il dialogo in cui Platone fa spiegare a Socrate le ragioni che lo inducono ad accettare la condanna a morte, piuttosto che rinunciare al dialogo con i propri concittadini o ripiegare sull'esilio e quindi sull'abbandono definitivo di Atene. La fase cruciale risiede nel dialogo tra Socrate e le leggi di Atene, che diventano in tal modo un carattere drammatico. Calogero propone una originale inter-

---

contributi di T. Greco, *Guido Calogero e i diritti dell'uomo*, «La Cultura» 43 (2005), pp. 159-168, che richiama la «necessità della limitazione» (p. 163); e di G. Cavallari, *Stato di diritto e giustizia sociale nel «liberalsocialismo» di Guido Calogero*, in M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 135-157.

<sup>35</sup> G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 65.

<sup>36</sup> Id., *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in Platone, *Critone*, con introduzione, traduzione e commento di Guido Calogero, Sansoni, Firenze 1931, 1961<sup>2</sup>, pp. VII-XXVI, rist. in G. Calogero, *Scritti minori*, cit., pp. 247-261, e *Le ragioni di Socrate*, cit., pp. 99-114.

<sup>37</sup> Id., *La regola di Socrate*, «La Cultura» 1 (1963), pp. 82-196, rist. in *Le ragioni di Socrate*, cit., pp. 125-141.

pretazione contrattualistica del *Critone*: la legge non risulta dall'accordo degli uomini, ma è essa stessa parte contraente, il che, nell'ottica dialogica, significa che la legge è un interlocutore dell'individuo, un soggetto dialogante. Anche più significativo è un altro elemento (su cui Calogero non si sofferma), e cioè che le leggi personificate svolgono quel ruolo di interrogante che altrove Socrate riserva a se stesso. Le leggi, incalzando Socrate e chiedendogli se avrebbe potuto condurre la vita che ha condotto senza di esse, senza il contesto politico, il tessuto urbano e l'educazione che esse gli hanno garantito, lo richiamano al doveroso riconoscimento della *politeia* che gli ha consentito, entro certi limiti, di dialogare con i concittadini. Abbiamo accennato al fatto che il dialogo socratico determina una asimmetria tra le parti a colloquio, in certa misura a favore dell'interrogante. L'interrogare è un *exetazein* svolto, in definitiva, da una posizione di superiorità morale e, in certo senso, di inappellabilità, appunto perché inappellabile e inoppugnabile è solo il dovere della comprensione e del dialogo. Anche nel *Critone* l'asimmetria riflette il rapporto vigente tra i due dialoganti: questo rapporto non è paritario perché la legge impone «un obbligo di reverenza e di obbedienza»<sup>38</sup>. Non c'è pari autorità tra i dialoganti, restando inalterati il valore e la funzione del dialogo come procedura volta alla comprensione reciproca sia tra individui, sia – cosa più rilevante – tra autorità politica e individui. La legge (non questa o quella legge, e men che meno le leggi ateniesi che porteranno a morte Socrate, ma l'ordinamento normativo che garantisce la tenuta di un corpo sociale) deve essere disponibile a rendersi chiara nel suo significato, indulgendo a “discutere” e a “spiegarsi”<sup>39</sup>; ma non ad essere confutata o addirittura negata<sup>40</sup>. Qui risiede la legittimità della limi-

---

<sup>38</sup> Cfr. Id., *Scritti minori*, cit., p. 247.

<sup>39</sup> Vale la pena ricordare che il vecchio Platone recupera l'idea che la legge, prima di essere applicata, debba essere preliminarmente spiegata almeno ad alcuni di coloro cui essa deve essere impartita: è il noto argomento platonico del “proemio” della legge, in *Leg.* 719e-724b, esemplificato dalla metafora del medico libero (cioè non schiavo terapeuta di schiavi): costui, prima di impartire la terapia, spiega in che cosa essa consista e quale ne sia il fine. Altrettanto fa il preambolo della legge, la quale, in certo senso, spiega se stessa.

<sup>40</sup> Significativa al riguardo è l'osservazione di Calogero nell'articolo del 1963 con la quale si ricorda l'importanza della persuasione che è tema «... intrinsecamente connesso con la comunicazione verbale, con cui si richiede di “lasciarsi persuadere”, e per ciò stesso di “obbedire” a ciò di cui si è lasciati persuadere» (*La regola di Socrate*, cit, p. 134). Malgrado Calogero non si soffermi, nell'articolo del 1963, sul ruolo che la personificazione della legge svolge nel *Critone*, possiamo dire che consegue alla

tazione individuale e, quindi, della cosiddetta necessità di intervento.

La mia ipotesi è dunque che il *Critone* possa aver segnato, agli occhi di Calogero, un punto fermo nell'aporeticità connaturata alla nozione socratica di dialogo, fornendogli non solo l'ulteriore conferma di quale fosse il *megiston agathon* agli occhi di Socrate, e del quale si aveva testimonianza certa già nell'*Apologia*<sup>41</sup>, ma anche un importante modello culturale per includere nella filosofia del dialogo un principio non controvertibile e non suscettibile di *elenchos*, perché non di merito particolare ma universale e regolativo. Esiste una *ὑπόθεσις* che non può essere sottoposta a confutazione, perché è quella che asserisce la doverosità morale del confronto delle opinioni e della reciproca comprensione. Se la legge del dialogo è l'unica realtà imprescindibile nella vita intellettuale e morale dell'uomo, a livello giuridico e politico è lecito pensare ad un organismo o un istituto che, garantendo l'esercizio della volontà di intendimento reciproco, abbia lo stesso carattere imprescindibile, pur mantenendo il ruolo di dialogante tra dialoganti; si renda cioè disponibile, per così dire, all'interrogazione e alla chiarificazione, ma non alla negazione.

### 3. Breve intermezzo. Il dialogo come metodo di ricerca

Il rapporto tra filosofia del dialogo e storiografia filosofica in Calogero è essenziale per via del fatto che il principio sotteso alla prima, la volontà di intendimento, è proposto come un criterio guida della comprensione storica. Vale dunque la pena fornire una pur rapida considerazione della volontà di intendimento come canone ermeneutico, allo scopo di meglio intendere una polemica di Calogero verso una particolare linea della storiografia tedesca. Negli anni '50 Calogero scrive due testi su questo tema: *La comprensione del pensiero*

---

sua analisi complessiva l'idea che la persuasione è funzionale alla legittimazione dell'autorità; la legge, come dialogante, persuade all'obbedienza senza imporla, ma costituisce anche un limite della confutazione, quando, come nel caso della legge dello stato liberale, la sua prescrizione sia proprio quella di garantire la libera espressione delle opinioni e delle contro-argomentazioni.

<sup>41</sup> Ha messo ben in luce la lettura calogeriana dell'*Apologia* S. Mecci, *Pluralità delle culture e coesistenza umana: la filosofia di Guido Calogero*, in M. Pagano-L. Ghisleri (eds.), *I fondamenti dell'etica in prospettiva interculturale*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 131-139.

altrui<sup>42</sup> e *La storia e il dialogo*<sup>43</sup>. In entrambi è delineata in modo esplicito la relazione essenziale tra volontà di intendimento e comprensione storica, relazione di cui, specie nel secondo scritto, vengono chiariti i complessi presupposti teorici:

[...] sia che modifichi sperimentando la costituzione del succo gastrico di un mio paziente, sia che modifichi, riordinandolo, la disposizione del suo archivio privato per capire storicamente lo sviluppo della sua attività politica, una cosa sola c'è, che non posso mai modificare col mio intento di comprensione, stando essa ferma al di là di ogni possibile sperimentazione diretta al fine della sua comprensibilità; e questa è, appunto, la sua individualità, nel suo assoluto diritto ad esser capita secondo le ragioni proprie e non secondo le ragioni di nessun altro. Ma allora, com'è facile vedere, il dovere del comprendere storico non è diverso, nella sostanza, da quell'universale dovere d'intendere che è il dovere morale, risultante appunto da quella libera volontà d'intendere gli altri e di operare in conseguenza, che crea la civiltà dovunque la civiltà esista<sup>44</sup>.

[...] non solo ogni contrapposizione della soggettività all'oggettività è illusoria, e non può fornire la base per alcuna adeguata rappresentazione della nostra esperienza e dei problemi che vi si riconnettono, ma altresì che il nostro stesso paradosso iniziale, secondo cui solo nella conoscenza storica si ha un oggetto da conoscere, non può essere interpretato secondo il senso che "oggettività" ha per noi avuto fino a qui. Se infatti è indifferente vedere le cose come soggettive o vederle come oggettive, perché non può mai porsi un problema né dell'antitesi né della distinzione di tali loro presunte caratteristiche, è anche chiaro che non si può intendere nel vecchio senso che "il conoscere abbia un oggetto". Quelle parole debbono, evidentemente, significare qualche altra cosa, dal momento che, nel senso tradizionale, s'è visto che ogni conoscere ha sempre il suo oggetto ... Vorranno dire, allora, che questo oggetto deve avere una sua dignità, che lo contraddistingua tra gli altri; che deve poter avanzare una sua pretesa, a cui gli altri non hanno diritto; che deve essere in grado di esigere di essere capito, mentre per nessun altro ha senso una simile esigenza. Ora, chi può, appunto, esigere di

---

<sup>42</sup> Conferenza tenuta presso la Società Filosofica Romana nel 1953 e inserita nella seconda edizione di *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 293-302

<sup>43</sup> «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 9 (1954), pp. 598-603.

<sup>44</sup> *La scuola dell'uomo*, cit., p. 298.

essere capito, se non la coscienza altrui? Ecco dunque la genesi della conoscenza storica, che è poi la genesi stessa del dialogo e della moralità<sup>45</sup>.

Mi è parso opportuno riportare queste due lunghe citazioni perché esse contengono, oltre le generali ragioni teoretiche per una visione critica della storiografia idealistica e dello storicismo, anche più specifiche e concrete ragioni metodologiche: il paradosso (apparente) secondo cui la storia è l'unica forma di sapere che abbia un oggetto, mi pare voglia significare che la materia della conoscenza storica opponga una "resistenza" non facilmente superabile, quali che siano i documenti storici a disposizione e la perizia con cui essi vengono analizzati. La formula calogeriana secondo la quale l'oggetto della conoscenza storica deve poter pretendere, esigere, di essere capito, implica inevitabilmente l'idea che l'oggetto da capire, o almeno l'oggetto più importante da capire perché vi sia intelligenza storica, sia una volontà, una coscienza. La storia in generale forse, ma certamente la storia della cultura e della filosofia, non è una lettura diplomatica, puramente restitutiva, ma un atto di partecipazione e addirittura una modificazione di un disordinato stato di cose («...sia che modifichi, riordinandolo, la disposizione del suo archivio privato...») a cui restituire dignità. Credo che questa "dignità", nel ragionamento di Calogero, non pertenga ai materiali di studio come tali, ma ai loro contenuti ideali, ai loro autori, ai problemi emergenti dai documenti del passato. Comprendere storicamente significa infatti uscire dalla sfera della egoità ed entrare in quella dell'altruità, cioè nel mondo di tutti. Perciò il dialogo fornisce un modello ermeneutico rispetto al quale gli strumenti della filologia sono certo necessari ma sussidiari.

Il fondamento della filosofia del dialogo è inoltre anche il medesimo dello storicismo<sup>46</sup>. E se il senso dello storicismo consiste nel fatto che nessuna verità, per come emerge storicamente, è definitiva, perché ogni istanza nasce in confronto dialettico con, e in reazione a istanze precedenti, la cui critica determina, appunto, la tesi nuova, allora si profila una contraddizione: o la tesi storicistica è, essa sola, assoluta e non contestualizzabile, oppure è, al pari di ogni altra tesi, una prospettiva destinata al superamento. A questa difficoltà Calogero

---

<sup>45</sup> *Dialogo e storia*, cit., p. 601.

<sup>46</sup> Cfr. G. Calogero, *Lo storicismo, l'indefinitività e il progresso*, in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 61-66. Cfr. anche *Comprensione storica e volontà d'intendere*, ivi, pp. 169-184.

mi pare offra una risposta analoga a quella fornita alle possibili obiezioni sollevate contro la doverosità del dialogo. Esiste, nell'approccio storicistico, un nucleo costante, un criterio assoluto e soprastorico che però non è dato da alcuna particolare tesi di merito e contenuto, ma da un *proposito* di comprensione. Non, dunque, una certa declinazione dell'intelletto, è alla base dello storicismo, ma un atteggiamento della volontà. Lo storicismo è un approccio ermeneutico superiore agli altri, allora, perché rivela una funzione "regolativa", paragonabile ad un principio costituzionale che permetta a ragioni differenti, anche in contrasto, di sussistere legittimamente. La legittimazione, per così dire, concessa dalla storiografia è quella della comprensibilità di un'istanza all'interno di uno sviluppo storico.

Credo che le premesse per questa definizione dei compiti della storiografia siano precedenti rispetto ai saggi da cui ho tratto i brani citati e possano farsi risalire alla presa di posizione di Calogero nei rispetti di una storia dell'*ethos* antico e, più in generale, nei rispetti di un particolare tipo di neoumanesimo.

#### 4. La polemica con Werner Jaeger

Vorrei concludere queste mie considerazioni con un raffronto tra Guido Calogero e una figura non meno eminente di storico del mondo antico, e cioè Werner Jaeger. Il raffronto, che spero possa gettare luce sul rapporto tra dialogo e storiografia, è reso possibile da uno scritto dello stesso Calogero, cioè la recensione, ma sarebbe meglio dire discussione, del primo volume della celebre opera di Werner Jaeger, Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*<sup>47</sup>. Da questa discussione emergono due punti critici principali, uno più esplicito, l'altro più nascosto. Il punto critico più esplicito è di natura metodologica e consiste, in breve, nella critica formulata da Calogero alla possibilità di scrivere una storia dell'*ethos*, cioè del tipo umano e morale greco, che non solo sarebbe all'origine della cultura occidentale quale modello di riferimento *permanente*, ma anche, per ciò stesso, un valore non storicizzabile, benché contestualizzabile in varie epoche ed ambienti. Jaeger si prefiggeva di

---

<sup>47</sup> De Gruyter, Berlin u. Leizig. 1934; 1936<sup>2</sup>; 1954<sup>3</sup>; la recensione di Calogero appare in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 15 (1934), ristampata con il titolo *Storia dell'ethos e storia dell'etica nel mondo antico*, in G. Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 74-105.

delineare il costituirsi del tipo umano greco e dello sviluppo delle sue sfaccettature, dall'etica eroica iliaca alla precettistica di Esiodo, dalla gnomica di Teognide alla politica del buon governo di Solone, fino al punto più alto dell'*ethos* greco, ovvero la concezione platonica dello Stato. Calogero avanza una questione metodologica piuttosto complessa e che può essere riassunta come segue: una volta che ci si sia prefissi di ricavare da un documento molto antico, di natura prevalentemente letteraria, un'indicazione sul carattere morale dell'individuo o del gruppo sociale rappresentati da quel medesimo documento, bisognerà sollevare una serie di questioni inerenti, in primo luogo, alla presunta priorità della rappresentazione contenuta dal documento in esame (se troviamo la prima attestazione della esaltazione del lavoro dei campi in Esiodo, possiamo esser certi che nulla di analogo sia stato scritto o detto o narrato prima di Esiodo?); in secondo luogo, all'eshaustività della rappresentazione fornita dai documenti collocabili in una data epoca (a questo riguardo Calogero rimprovera a Jaeger la tendenza a non condurre analisi comparate e a trascurare molto la storiografia antica e del tutto l'archeologia); infine, alla posteriorità della redazione del documento rispetto alla rappresentazione che il documento ci fornisce, rappresentazione che può testimoniare una sensibilità individuale o sociale contemporanea al testimone piuttosto che al protagonista. A questo punto Calogero respinge piuttosto nettamente la pretesa di ricostruire una *storia dell'ethos* a partire dalla letteratura perché questa esprime sempre la sensibilità individuale di un autore, il quale, specie nell'*epos*, ricostruisce artisticamente, cioè artificialmente, un *ethos* proiettato nel passato e al contempo riflette, ma solo entro certi limiti, l'*ethos* della sua epoca. In altre parole, non abbiamo, nella poesia antica, né l'*ethos* del mondo rappresentato, ad esempio la società "eroica", né quello della società e dell'età del narratore, ma la visione prospettica del cantore che è una sorta di *quid medium*, dice Calogero, tra il mondo narrato e l'età narrante.

Questa complessa osservazione di metodo permette di ricavare dalla recensione di Calogero un secondo punto critico contro Jaeger, e che consiste nel mettere in discussione non la sua opera storiografica, quanto il suo programma culturale relativo al recupero della grecità a beneficio del mondo contemporaneo, il cosiddetto "terzo umanesimo". Di tale programma Calogero fa menzione nella parte iniziale della discussione, più per motivi di attualità politica (Calogero non nasconde il fastidio per l'uso ripetuto del termine *Führer* per delineare l'ideale politico platonico, e rileva tracce di razzismo), nonché di criti-

ca della visione della Germania come unica degna destinataria della classicità. Ma per comprendere meglio le ragioni di Calogero, bisogna soffermarsi brevemente sulla nozione di *ethos* nell'ambito del "terzo umanesimo". Su quest'ultimo si è scritto molto, sia in relazione alle precedenti forme di rievocazione dei valori estetici classici, ovvero al "neo-umanesimo" della cosiddetta *Goethezeit*; sia in relazione ad altre, più moderne, tendenze culturali, quali ad esempio il *Georgkreis*; sia, infine, in relazione alla contemporaneità politica e, quindi, ad una certa promiscuità con il Nazionalsocialismo<sup>48</sup>. È inoltre riconosciuta dalla critica l'influenza che su Jaeger esercitò Eduard Spranger, quanto all'uso della parola *ethos* per caratterizzare l'educazione<sup>49</sup>. Spranger, oltre a delineare il profilo storico di un primo classicismo moderno, le cui premesse sono poste da Friederich August Wolf e il cui sviluppo più maturo è rappresentato in special modo da Winkelmann e von Humboldt, perviene ad una critica della *Geisteswissenschaft* del suo

---

<sup>48</sup> Recenti contributi sul terzo umanesimo e le sue relazioni con forme precedenti di classicismo, in M. Landfester, "Dritter Humanismus", in H. Cancik-H. Schneider-M. Landfester (eds.), *Der Neue Pauly*, Brill, Leiden 2006, [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1309390](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1309390) [14.09.2020]; A. Andurand, *Le Troisième humanisme est-il un classicisme? Werner Jaeger et la question des «valeurs» (Werte) de l'Antiquité grecque*, «Revue germanique internationale» 14 (2011), pp. 209-224; B. Stiewe, *Der 'dritte Humanismus'. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nazionalsocialismus*, De Gruyter, Berlin 2011; G. Ugolini, *Werner Jaeger e il Terzo umanesimo*, in D. Lanza-G. Ugolini (eds.), *Storia della filologia classica*, Carocci, Roma 2016, pp. 249-275; cfr. anche E. A. Schmidt, *Werner Jaegers "Dritter Humanismus". Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen*, in G. Figal (ed.), *Humanismus*, «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik» 2 (2003), pp. 193-224; di quest'ultimo si veda anche, riguardo alle reazioni suscitate da *Paideia*, *Humanistische und antihumanistische Kritik an Werner Jaegers neuen Humanismus*, in M. Löwe-G. Streim (eds.), *Humanismus in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 79-96. Si vedano inoltre Ch. Horn, *Werner Jaeger's Paideia and Its Third Humanism*, «Educational Philosophy and Theory» 50 (2018), pp. 682-691; e B. Näf, *Werner Jaeger, der Dritte Humanismus und Italien*, in A. Albrecht-L. Danneberg-S. De Angelis (eds.), *Die akademische "Achse Berlin-Rom"? Der wissenschaftlich-kulturelle Austausch zwischen Italien und Deutschland 1920 bis 1945*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 203-228, il quale ricorda le critiche di Calogero (pp. 208-210 e 222), ipotizzandone una ricezione positiva da parte di Jaeger, che avrebbe, di conseguenza, abbandonato la formula "terzo umanesimo". In realtà Jaeger non pare cogliere la complessità delle obiezioni sollevate da Calogero, v. *infra*.

<sup>49</sup> Sull'influenza di Spranger, cfr. specialmente B. Stiewe, *op. cit.*, p. 5. Sulla centralità della nozione di *ethos* nella filologia jaegeriana, cfr. M. Landfester, *Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung*, in C. G. King-R. Lo Presti (eds.), *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*, De Gruyter, Berlin 2017, pp. 5-50, spec. p. 21.

tempo, la quale sarebbe divenuta pura raccolta di dati e applicazione di regole tecniche (con il che Spranger alludeva probabilmente alla filologia storicistica e alla psicologia positivista)<sup>50</sup>. Nei suoi scritti, Spranger adotta il termine *ethos* per indicare soprattutto il tipo “teoretico”, l’attitudine alla ricerca della verità, che è anche la costante ricerca e conoscenza di sé<sup>51</sup>. L’*ethos* è l’insieme delle produzioni spirituali più alte dell’uomo, pensiero, lingua, arte, senso estetico e senso del bene comune, tutto raccolto in un sistema organico di valori. Questo è anche l’ordine di idee che caratterizza l’uso della parola *ethos* da parte di Werner Jaeger, malgrado, in verità, non sia facile trovare una definizione metodologica di questa nozione nei suoi scritti. L’*ethos* è un carattere morale, suscettibile di educazione, o meglio, risultato auspicabile di un processo educativo, tanto individuale che collettivo. Esiste un *ethos* del *genos*, l’*ethos* aristocratico, un *ethos* eroico, quello omerico o che Omero presta ad Achille; un *ethos* dell’uomo spartano; infine, esiste anche un “christliches soziales Ethos”<sup>52</sup>.

Nella sua prima pubblicazione americana<sup>53</sup>, Jaeger ripercorre con

<sup>50</sup> Cfr. E. Spranger, *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, Teubner, Leipzig 1922, spec. p. 43 su *ethos*; Spranger perviene ad una ricostruzione storica del neo-umanesimo già in *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther-Reichard, Berlin 1909.

<sup>51</sup> Cfr. anche E. Spranger, *Types of Men. The Psychology and Ethics of Personality*, authorized transl. of the fifth German edition (1928), by P. J. W. Pigors, Hafner, New York 1966, spec. p. 123.

<sup>52</sup> Si vedano, per alcune significative occorrenze, W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, De Gruyter, Berlin 1960<sup>2</sup>, p. 11 (da *Philologie und Historie*, del 1914), riguardo all’importanza della lingua come componente costitutiva dell’*ethos* di una civiltà; p. 100 (da *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, del 1924), sull’*ethos* dello stato ideale platonico; pp. 233 e 260 (da *Die Griechen und das philosophische Lebensideal*, del 1947), dove appunto occorre la menzione di un “*ethos* cristiano”. Impossibile e inutile rilevare la presenza di *ethos* in *Paideia*, e più interessante è ricordare le parole con le quali Jaeger, nella *Prefazione* all’edizione italiana (La Nuova Italia, Firenze 1936, p. XIV), semplifica le obiezioni metodologiche rivoltegli da Calogero, che si ridurrebbero alla questione «se possa darsi in massima parte una storia dello spirito greco e in che grado le opere delle personalità creatrici siano da considerare rappresentative delle tendenze spirituali della età loro». Va comunque notato che anche nella *Prefazione* alla seconda edizione tedesca Jaeger fa riferimento, senza fare nomi, alle reazioni suscitate dalla sua opera quanto alla nozione di storia dell’*ethos* che da essa poteva ricavarsi. Ricordiamo, allora, almeno l’importante recensione di B. Snell, in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 197 (1935), pp. 329-353, secondo cui la grecità di Jaeger è astratta e forzosamente normativa.

<sup>53</sup> *Classical Philology and Humanism*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 67 (1936), pp. 363-374.

linguaggio discorsivo ma in modo molto chiaro gli eventi accademici e culturali che avrebbero portato ad un vero conflitto tra il neo-umanesimo e la filologia classica di pieno '800, basata su molte scoperte archeologiche e varie innovazioni metodologiche ma soprattutto influenzata dal positivismo e dallo storicismo. Quello che più interessa di questo breve ma istruttivo articolo del '36, è l'occorrenza di *ethos* in un'accezione che aiuta a capire l'ottica critica avanzata poco prima da Calogero nella discussione di *Paideia*. L'*ethos* è qualcosa che compete all'*artista*, il quale cerca un valore cui dare espressione secondo una forma esemplare e, perciò, educativa. L'*ethos* è un carattere o un sistema di valori portati all'eccellenza, ad una forma perfetta, che esce dalla contingenza storica per diventare una permanente produzione dello spirito umano.

Calogero sa che *Paideia* è il più importante manifesto di un classicismo educativo, che egli giudica antistorico. Dell'*ethos* infatti non può farsi vera storia per i seguenti motivi:

Si può bensì scrivere la storia delle concezioni etiche formulate dalla filosofia greca [...] ma quando una data dottrina risulti isolata nelle testimonianze e non si leghi alle dottrine che combatte od approfondisce o a quelle che la combattono o approfondiscono, essa rimane oscillante nella storia [...] questa incertezza, che nella storia delle concezioni filosofiche [...] può considerarsi come un'eccezione [...] diventa invece normale [...] nella storia dell'*ethos* concepito come immediato e spontaneo atteggiamento morale di un ambiente<sup>54</sup>.

In queste parole, scritte nel 1934, è già presente l'idea sviluppata negli scritti posteriori in merito al compito della storiografia, pur non comparando la nozione di volontà di intendimento né quindi la relazione tra dialogo e storia, tematizzata negli anni '50. Nella critica a Jaeger operano sia il presupposto metodico dello storicismo, sia l'idea che, nella storia della cultura, in particolare della cultura filosofica, ogni idea o tesi debba essere intesa in relazione ad un'altra, di cui è la reazione, il contrappeso, lo sviluppo. Quando ciò non sia possibile, un'istanza, per quanto originale e suggestiva, rimane "fuori" della storia, oscillante, cioè non incastonata nel processo dialettico delle idee. *Paideia* vuole essere una storia dell'*ethos* antico e nel momento in cui Calogero discute l'impianto e lo scopo storiografico e programmatico

---

<sup>54</sup> G. Calogero, *Storia dell'ethos e storia dell'etica*, cit., p. 81.

di quest'opera, tale storia dell'*ethos* gli appare la descrizione di un modello di comportamento nella sua immediatezza e spontaneità, come fosse immune dal confronto e dalla critica; quindi un'astrattezza, di cui non si può fare un modello della modernità. Più tardi, una descrizione simile non sarebbe parsa a Calogero vera storiografia. Più tardi, l'*elenchos* sarebbe divenuto anche una prassi ermeneutica necessaria alla comprensione di idee, valori e coscienze.

*ILIESI-CNR (Roma)*

[francesca.alesse@libero.it](mailto:francesca.alesse@libero.it)