

## **Guido Calogero: dall'epistemologia alla pratica ermeneutica del dialogo**

(relazione al Congresso SFI, Palermo, Aprile 1987; in *Itinerari dell'idealismo italiano*, a cura di G. Cotroneo, Giannini, Napoli 1989, pp. 107-128; modificato come *La pratica ermeneutica del dialogos* in *Ermeneutica e Filosofia Pratica*, a cura di N. De Domenico, A. Escher Di Stefano e G. Puglisi, Marsilio, Venezia 1990, 99-112).

di *Enrico Giannetto*

*a zio Guido*

Ancora è grandemente vivo il dibattito, dalle origini antichissime, dei rapporti tra filosofia, etica e politica. Solitamente, il problema di questi rapporti viene posto nei termini di un presunto nodo epistemologico fondamentale, che forse potrebbe essere racchiuso in questi tipi di quesiti: è necessaria una fondazione filosofica (o "scientifica") dell'etica e della politica? Ma è realmente possibile una tale fondazione? E se non lo fosse, si cadrebbe in una sorta di "relativismo" assoluto per il quale "tutto va bene"?

Varie risposte a tali quesiti sono state date e si sono storicamente succedute: la maggior parte, compreso il marxiano "rovesciamento della dialettica" con il tentativo di fondare un socialismo "scientifico", ricade in quello che si potrebbe chiamare "paradigma fondazionale". In un tale paradigma, la filosofia, se non più come metafisica dichiarata, soprattutto come teoria della conoscenza o epistemologia, svolge un ruolo gerarchicamente dominante, riduttivo, fondativo e normativo rispetto alle altre varie pratiche umane.

La prospettiva che qui seguirà si allontana radicalmente da un tale paradigma fondazionale. Oggi come oggi, il rifiuto di un pensiero fondazionalista si sta diffondendo a livello mondiale in una discreta, larga fascia di pensatori di avanzata ricerca filosofica nelle teorizzazioni della corrente continentale dell'ermeneutica, come filosofia dell'interpretazione. Va di fatto, però, che l'ermeneutica si avvia a divenire una filosofia puramente accademica, pacificata, ideologicamente neutrale, un semplice "indebolimento" teorico di vecchie e definitivamente compromesse posizioni, una nuova retorica del *logos* filosofico che non riesce mai ad oltrepassarsi, che non vuole rinunciare

al suo dominio sulla natura come sulle altre pratiche umane. Insomma, una filosofia formale e vuota, sia che a-storicamente tenda a porsi come "teoria descrittiva della costituzione ermeneutica dell'esistenza", come bene ha spesso stigmatizzato Gianni Vattimo, sia pure, tuttavia, come propone lo stesso Vattimo, che tenda a storicizzarsi e a riconoscersi come "evento del destino", come filosofia dell'epoca delle immagini del mondo e del loro conflitto, di quest'Europa secolarizzata, della società della comunicazione di massa, della razionalizzazione scientifica e tecnologica del mondo, del passaggio ad una tecnologia informatica in cui soggetti e oggetti si vanno dileguando. In entrambe queste tendenze, l'ermeneutica si avvia a perdere quell'eredità, che pure ha ricevuto reinterpretandola, di tutte le riflessioni critiche sui rapporti sapere-potere che da Marx a Freud, da Nietzsche a Foucault, a Baudrillard si sono sviluppate, ricadendo appunto in un neutrale, ideologico, nichilismo, e lasciando elusi tutti i residui di antropocentrismo, di biocentrismo, di violenza contenuti in ogni "logos" umano (pure quello ermeneutico) che comunque si auto-affermi. D'altra parte, il rifiuto di un pensiero fondazionalista ha delle radici ben salde, non ha più come semplice retroterra le istanze speculative della corrente ermeneutica: esso si può basare su delle dimostrazioni di teoremi di impossibilità logiche che investono qualsiasi forma di sapere, quali sistemi di proposizioni comunque giustificati o fondati; dimostrazioni che ancora prima che dai più recenti sviluppi della corrente "analitica" derivano dallo stesso pensiero logico-scientifico, dalle indagini di questo sui propri fondamenti. E' solo una mistificazione filosofica quel tentativo di aggirare gli ostacoli logico-matematici per fondare trascendentalmente il sapere, sia a livello semiotico che "pragmatico".

Una riconsiderazione dei rapporti fra filosofia, etica e politica, da un punto di vista antifondazionalista, implicherà allora un'analisi critica dei presupposti di tutto il pensiero filosofico-scientifico, e solo dopo si potrà impostare un discorso relativo ad etica e politica.

Un tale percorso, in effetti, è stato compiutamente realizzato nel pensiero di Guido Calogero (1904-1986). E' questa, infatti, la via che seguirò: partendo da una genealogia critica della logica, si giunge a riconoscere l'impossibilità della filosofia come teoria. Allo stesso modo, per l'etica e la

politica come discipline filosofiche: una loro fondazione logico-teorica è impossibile. Si tratta semplicemente di pratiche discorsive non gerarchicamente ordinate. Ma, ancora, l'attestata impossibilità di fondazione del "logos" filosofico indica il suo necessario oltrepassamento in una pratica "ermeneutica" del dialogo (rimosso e cristallizzato nel "logos"), in una pratica etica e politica, irriducibili alla filosofia o alla scienza e assolutamente indipendenti e irrinunciabili. E' la prospettiva dell'irriducibilità e dell'irrinunciabilità del dialogo che ci indica, nell'attuale non realizzazione di una anarchia pura, il liberalsocialismo, come la più alta forma di democrazia politica. Cercherò di mostrare, quindi, seguendo Calogero, che non solo una fondazione filosofica della prassi etico-politica non è possibile, ma non è neanche necessaria: possiamo giungere ugualmente a delle conclusioni per nulla ideologicamente neutrali.

## **1. La critica della logica, della gnoseologia e della teoria**

Prospettive filosofiche, che muovono verso l'ermeneutica, nel rifiuto di un pensiero fondazionalista di tipo strettamente metafisico o gnoseologico-epistemologico, si fanno oggi presenti nella confluenza di istanze (non commensurabili) che derivano, da un lato, dalla corrente "esistenziale" o continentale che segue da Nietzsche ed Heidegger, e, dall'altro, dagli sviluppi dello stesso pensiero logico-scientifico e dalla corrente "analitica"<sup>1</sup>.

Seppure un'"archeologia" genealogica di tali recenti prospettive si perde, senza alcuna presupposizione di un comune spazio di commensurabilità, nelle origini stesse del pensiero e occidentale e orientale, uno "scavo" nell'ambito critico del neoidealismo italiano mostra, a mio parere, come esse costituiscano anche l'originale, consapevole e pienamente articolato, esito del pensiero di Guido Calogero. Aspetti del suo pensiero possono confrontarsi costruttivamente soprattutto con successive e indipendenti tematizzazioni affini, seppure a volte con sviluppi

---

<sup>1</sup> Si veda per esempio: K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, I-II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; tr. it. parziale di G. CARCHIA, introduzione di G. VATTIMO, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg e Sellier, Torino 1977.

contrapposti, di Hans Gadamer, Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Bruce Ackerman e Richard Rorty.

E l'ermeneutica come pratica del dialogo, cui giunge Calogero, non si pone come moderna "nuova retorica" del *logos*. Guido Calogero muove da un'archeologia della logica che conduce alle radici greche: la sua "ricostruzione ermeneutica" evidenzia l'effettiva valenza dei vari principi logici. Il principio d'identità, come il principio di non contraddizione e del terzo escluso, e lo stesso ideale di coerenza non sono altro, da una parte, che cristallizzazioni di mere regole del colloquio, di semplici schemi verbali da seguire come "norme di onestà" nell'argomentazione; e, dall'altra parte, non sono altro che l'espressione di particolari determinazioni delle nostre concrete esperienze<sup>2</sup>. Come regole dell'agire comunicativo, essi nascono da una reazione, che ha inizio con Socrate e culmina nella costruzione della sillogistica aristotelica, alle fascinazioni dell'eloquenza oratoria propria dei sofisti<sup>3</sup>. Il tipo di coerenza formale implicita nei sillogismi, in cui è presupposta la stabilità dei significati dei termini come quella dei termini stessi, è relativa a una specie di situazione-limite, che cessa appena il discorso tende a farsi più complesso. Nella logica non vi è che la grammatica, quale schematizzazione arbitraria, in funzione pratica, del linguaggio "vivente". Già Aristotele, secondo Calogero, aveva svuotato il giudizio platonico e della sua giustificazione metafisica e della sua imprescindibilità gnoseologica (ripresa poi da Kant), quale struttura e fondazione, strumento e veicolo di verità, riconducendolo alla sfera propria della comunicazione linguistica e dell'onesto argomentare. I principi logici non sono che indicazioni linguistiche per una corretta ermeneutica, come attività interpretativa dei parlanti, e non come teoria (platonica) delle "forme" dell'espressione razionale. La razionalità stessa non è che la cristallizzazione di una esprimibilità linguistica. Allo stesso modo, l'essere stesso, se considerato metafisicamente

---

<sup>2</sup> G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927; G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, La Nuova Italia, Firenze 1977; G. CALOGERO, *Parmenide e la genesi della logica classica*, in *Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie II, v. 5 (1936), pp. 143-185; G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1938; G. CALOGERO, (1942-1943), *Lezioni di filosofia I-III: I. Logica. II. Etica. III. Estetica*, Einaudi, Torino 1947-1960; G. CALOGERO, *Difesa del Liberal-socialismo*, Atlantica, Roma 1945; G. CALOGERO, *Logo e dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1950; G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962; G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Laterza, Roma-Bari 1967.

<sup>3</sup> Si confrontino le teorizzazioni molto differenti contenute in: J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; tr. it. di E. AGAZZI, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

immutabile ed eterno, non è che l'ipostatizzazione ontologica della predicazione verbale, quale espressione di una semplice pertinenza linguistica di una particolare determinazione temporale transitoria.

Una tale decostruzione della logica si configura, così, come una decostruzione dell'ontologia, in un percorso molto simile a quello compiuto già dal primo Wittgenstein nel tentativo di liberare la filosofia dalle "malattie del linguaggio": essa permette di disarticolare il linguaggio dalle entificazioni arcaiche della sua esperienza sintattico-semantica e dalle sue connotazioni di violenza, di tipo logico-ontologico, dalla retorica ontologica che Derrida, dopo Heidegger, riscontra nel linguaggio stesso<sup>4</sup>.

D'altra parte, quella che si prospetta, in Calogero, è una radicale "pragmaticità" ed "empiricità" della logica e dei suoi principi<sup>5</sup>. L'ideale della coerenza ed il non contraddirsi non sono affatto imperativi del pensare: si deve, anzi, essere pronti a contraddirsi per correggersi, a rompere la coerenza per aprirsi in umiltà al nuovo. Così, non esiste per il pensiero, per la sua volontà di capire, un criterio o un canone che possano mai, effettivamente, dargli valore razionale: esistono solo delle situazioni necessarie della sua concreta prassi; le regole della logica non sono che regole della prassi della vita.

Il pensiero non è mai legato da "forme a priori" o "condizioni trascendentali", da leggi: è il suo "contenuto" che presenta le "forme a posteriori" della prassi.

E', cioè, il pensiero pensato, esplicitato, formalmente espresso in un linguaggio, che obbedisce a regole logiche. Vi è una fatale antinomia in ogni logica come teoria del pensiero pensante: è questo, in Calogero, il nucleo della critica teorica della logica. Tutte le volte che il pensiero pensante voglia formulare leggi su sé stesso, voglia cogliere sé stesso come pensante, in quell'atto stesso di pensarlo lo trasformerà in pensato; così qualsiasi asserzione di una sua legge è infirmata dal suo stesso asserirla: l'autoriferimento è impossibile, è autocontraddittorio.

---

<sup>4</sup> J. DERRIDA (1964), *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. POZZI, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.

<sup>5</sup> Esiti in questo senso derivano in fisica dalla problematica della logica quantistica: D. FINKELSTEIN, *Matter Space and Logic*, in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, v. 5 (1969), p. 199.

Questo dell'autoriferimento è effettivamente il nodo determinante di ogni antinomia, ripresentatasi nella moderna logica formale-matematica, su cui si sono potuti stabilire dei risultati di impossibilità: i teoremi di Gödel di incompletezza sintattica e semantica, di indecidibilità e impossibilità di dimostrazioni di coerenza, validità e non contraddittorietà di teorie formali; i teoremi di Löwenheim e Skolem sulla non adeguatezza espressiva, sulla non caratterizzabilità, e non unicità e non isomorfismo, di modelli per teorie formali con (fino ad) un insieme numerabile di assiomi<sup>6</sup>.

Risultati che evidenziano un'assenza di fondamenti, l'assenza di un criterio di legittimazione per le "istituzioni" della conoscenza; e da cui si delinea la transizione delle teorie scientifiche da un carattere linguistico denotativo ad uno performativo, la loro caratterizzazione pragmatica. Le conclusioni di Calogero sull'inesistenza di regole logiche del pensiero pensante, e sulla sua assoluta "metaformalità", si potrebbero presentare come delle controparti, rispettivamente, dei teoremi di Gödel e di Löwenheim-Skolem per i sistemi formali: vi è un'indecidibilità di principi o di modelli per il pensiero pensante descritto all'interno di qualsiasi sistema formale (pensiero esplicitato, pensato).

Per Calogero, le norme logiche e le norme scientifiche non sono che regole pratiche: le "verità" non sono della ragione, ma della prassi; non vi è contrapposizione tra filosofia e scienza. Quanto detto per la logica come teoria del pensare vale per la gnoseologia o l'epistemologia come teoria del conoscere: ogni universalità gnoseologica è inficiata dalla sua stessa asserzione. Vi è l'impossibilità logica di una "filosofia" del conoscere, ovvero di una formalizzazione non contraddittoria del processo conoscitivo del pensiero.

---

<sup>6</sup> K. GÖDEL, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931), pp. 173-198, english translation in *Gödel's Theorem in focus*, a cura di S. G. Shanker, Croom, London 1988; tr. it. a cura di P. PAGLI, *Il teorema di Gödel: una messa a fuoco*, Muzzio, Padova 1991; L. LÖWENHEIM, *Über Möglichkeiten im Relativkalkül*, in *Math. Annalen*, v. 76 (1915), p. 447; TH. SKOLEM, *Logisch-Kombinatorische Untersuchungen über die Erfüllbarkeit oder Beweisbarkeit mathematischer Sätze nebst einem Theoreme über dichte Mengen*, Videnskapsselskapets Skrifter I, 4 (1920), pp. 1-13, english translation in *From Frege to Gödel. Source book in the history of mathematical logic*, a cura di J. van Heijenoort, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1967, pp. 252-263; TH. SKOLEM, *Über die Nichtcharakterisierbarkeit der Zahlenreihe mittels endlich oder abzählbar unendlich vieler Aussagen mit ausschliesslich Zahlenvariablen*, in *Fundamenta Mathematicae* 23 (1934), pp. 150-161.

Ogni "verità" filosofica non è che la manifestazione di una impossibilità, di una incapacità di pensare altrimenti. La critica della funzione gnoseologica del giudizio è anche critica del concetto come strumento di razionalità, dell'universale come funzione gnoseologica, e relativa rivalutazione dell'individuale concretezza dell'esperienza.

Il giudizio, comunque, non è che una delle forme della consapevole attività della vita: vi è anche conoscenza non linguistica, senza giudizio. Analisi e sintesi, induzione e deduzione non svolgono funzioni gnoseologiche, non costituiscono strutture mentali che conferiscono intrinseca razionalità ad un loro dato: sono volontarie e consapevoli modificazioni di concrete esperienze. Anche lo spazio ed il tempo non costituiscono ipostatizzanti categorie gnoseologiche, ma puri ambiti, particolari del nostro consapevole esperire.

Non è corretto parlare, a rigore, né di "a priori" né di "a posteriori" nell'unità della conoscenza. Non vi è infatti distinzione tra attività teoretica come conoscere, e pratica, come non conoscere: "tutto è un fare" . Vi sono solo pratiche teoretico-discorsive e non: la distinzione è solo una questione di grado nella relazione che lega l'azione, rispettivamente, meno o più ad una sua consapevole precedente predittiva programmazione.

Caso particolare di antinomia gnoseologica è l'antinomia metodologica: è impossibile una metodologia del conoscere. Ogni determinazione metodologica ha quella stessa contingenza empirica che è propria di ogni regola strumentale della prassi. La ricerca (scientifica) è un'attività della vita che non è pura, presente consapevolezza, ma implica anche una sua concreta determinazione. Ogni consapevolezza metodologica non è che un'indicazione di comportamento, un ricollegarsi ad una tradizione per usufruire delle esperienze dei precedenti ricercatori, ma questa tradizione è poi concretamente modificata dalla novità di scoperte e di metodi. Tale critica della metodologia (della scienza), derivante da un'analisi dei limiti di ogni teorizzare, si incontra adesso

con l'anarchismo metodologico che emerge dall'effettiva analisi storica della scienza, effettuata da Paul Feyerabend<sup>7</sup>.

## 2. La critica di ogni filosofia come teoria

La più generale critica di ogni filosofia, come epistemologia o gnoseologia, da parte di Calogero, ha invece molti tratti in comune, perlomeno nella tecnica decostruttiva, se non nella critica teorica o nell'analisi storica effettiva della problematica, con quella condotta, più recentemente, da Richard Rorty<sup>8</sup>. Come in quest'ultimo, il problema epistemologico è legato al problema del soggetto, all'"invenzione della mente". "La storia del soggetto e dell'oggetto è la storia di un errore", afferma Calogero, che ha conclusione soltanto con l'eliminazione dell'errore stesso, cioè di questo stesso schema dualistico. Questo schema nasce da un'indebita ipostatizzazione oggettiva, di carattere arcaico, dei due termini del soggetto e dell'oggetto, che, caratterizzata da concezioni metaforiche del pensiero che lo legano al modello della visione, si trova all'origine di ogni riflessione gnoseologica. E' in Cartesio, per Calogero come per Rorty, che si ritrova la concezione di un soggetto come sostanza, contrapposto alla corporeità, e da cui nasce, in termini moderni, il problema epistemologico della fondazione della conoscenza del mondo esterno, della giustificazione del "dubitabile dall'indubitabile del mentale"<sup>9</sup>.

Anche l'attualismo, che pure ha messo l'accento sul concreto atto del pensare, ha ipostatizzato, secondo Calogero, l'attività cosciente di un soggetto, anziché trarre le estreme conseguenze dell'impossibilità di una teoria dell'atto di pensiero e cioè di una logica e di una

---

<sup>7</sup> P. K. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL 1975; tr. it. di L. SOSIO, a cura di G. GIORELLO, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979.

<sup>8</sup> R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; tr. it. di G. MILONE & R. SALIZZONI, introduzione di D. MARCONI & G. VATTIMO, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

<sup>9</sup> G. CALOGERO, (1942-1943), *Logica*, in *Lezioni di filosofia I-III:I.Logica. II.Etica. III.Estetica*, Einaudi, Torino 1948.



gnoseologia. L'io o la coscienza, di cui parla Calogero, non è altro che un nesso di volontà e consapevolezza, privo di qualsiasi elemento contenutistico metafisico, come di ogni caratteristica categoriale-formale gnoseologica di derivazione kantiana, privo dell'ipostasi metafisico-gnoseologica di un'autocoscienza: l'io si risolve in una concreta presenza esperienziale, non molto dissimile da quel nesso di desideri e credenze che costituisce l'io di Rorty<sup>10</sup>.

La critica teorica di Rorty è per lo più interna alla filosofia analitica, della quale mantiene la convinzione che la conoscenza sia puramente proposizionale-linguistica: così il suo discorso non esclude la possibilità di una filosofia del linguaggio "pura", che identifica in quella elaborata da Davidson.

Dal punto di vista di Calogero, questa filosofia del linguaggio, proprio perché per Rorty la conoscenza è linguistica, non può che presentarsi ancora se non con inevitabili caratterizzazioni gnoseologiche: è ancora "epistemologia travestita". La "misologia" dichiarata di Calogero è più radicale.

La critica della metafisica (e della gnoseologia) non è effettuata da Calogero in base ad una critica logica e linguistica del "senso" del discorso metafisico (come da parte dei neo-positivisti, della tradizione analitica, e in parte dello stesso Rorty), in quanto, per Calogero, proprio nella logica e nella linguistica sono da ritrovarsi le origini della metafisica come dell'ontognoseologia. L'eliminazione del problema della gnoseologia, in particolare come problema del rapporto fra il conoscere e l'essere, produce l'eliminazione dell'ontologia, i cui problemi si risolvono in problemi del fare: l'essere non è che una possibile "base" dell'azione, come contrapporsi del passato al futuro nella presenza consapevole. L'abbandono dell'impresa epistemologica<sup>11</sup> comporta non solo la rinuncia all'idea di filosofia, della tradizione post-kantiana, come teoria della conoscenza e come

---

<sup>10</sup> R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, tr. it. di F. SALZA, in *Filosofia '86* (a cura di G. VATTIMO), Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>11</sup> Per la possibilità di considerare un'epistemologia naturale e la sua dissoluzione, si veda: E. GIANNETTO, *L'epistemologia quantistica come metafora antifondazionistica*, in *Immagini Linguaggi Concetti* (a cura di S. PETRUCCIOLI), Theoria, Roma 1991, pp. 301-322.

disciplina di fondazione della scienza, come per Rorty, ma più in generale della filosofia come "teoria".

### **3. La pratica etico-politica del dialogo come oltrepassamento della filosofia.**

Per Calogero, un oltrepassamento del pensiero fondazionalista della metafisica e della gnoseologia è possibile solo in termini pratici, caratterizzati “etico-politicamente”, derivabili da una “ermeneutica” del dialogo<sup>12</sup>. E’ evidente l’affinità al percorso, seppure ad esso incommensurabile, di Rorty, se si pensa alla sua tematizzazione della transizione dall’epistemologia all’ermeneutica come “conversazione dell’umanità” e del “primato della democrazia sulla filosofia”. Tuttavia, innanzitutto, Calogero evita “le conseguenze del pragmatismo”, evidenziandone il carattere auto-contraddittorio che emerge quando questo si voglia porre come dottrina che produca inevitabilmente un suo criteterio logico-gnoseologico: teorizzare le verità in funzione della prassi negherebbe la “verità” incondizionata dello stesso pragmatismo, quale appare nel puro esperire consapevole ma non teorizzabile. Bisogna considerare il pragmatismo come una semplice “pratica discorsiva”, che non può mai essere chiusa in una “teoria”. Nel pensiero non c’è alcunché che valga una volta per sempre, la cui “verità” non sia sottoposta a critiche: la sua caratteristica è la non definitività, la sua storicità; ma, ancora, non si deve fare di ciò stesso teoria (logico-gnoseologica), una dottrina che dia una determinazione assoluta della natura del pensiero. Questa semplice consapevolezza non può dire nulla in “positivo” in sede di logica o gnoseologia: non è una conquista filosofica, ma soltanto l’enunciazione del nostro spirito di ricerca, la proclamazione della nostra modestia. Non bisogna, quindi, concepire né la perenne novità storica, né l’illimitato superamento evolutivo o dialettico, né la problematicità del pensiero (che non può ridursi ad accettazione dogmatica, adeguazionistica, oggettivistica della verità della conoscenza), né lo stesso scetticismo quali “categorie gnoseologiche”. Non c’è mai certezza su cui il pensiero possa fondarsi,

---

<sup>12</sup> G. CALOGERO, (1942-1943), *Lezioni di filosofia I-III:I.Logica. II.Etica. III.Estetica*, Einaudi, Torino 1947-1960; G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962

ma neanche dell'incertezza si può cartesianamente fare certezza, teoria, criterio gnoseologico (ci sono, infatti, certezze in “negativo” contro ogni criterio gnoseologico). Questa presenza consapevole del pensiero pensante, quando voglia effettivamente oltrepassare le sue specifiche determinazioni e non ridursi a dottrina, a puro *logos*, è volontà ermeneutica di dialogo. Mentre Platone, osserva Calogero, escogitò l'anima che dialoga con sé stessa, per Socrate non c'è “ragionevolezza” senza effettivo dialogo con altri. Le regole pratiche del *logos* sono “a posteriori” rispetto al *logos* altrui, e quindi rispetto all'effettivo dialogo: ognuno deve migliorare i suoi argomenti in funzione dell'esperienza degli argomenti altrui, della comunicazione. Se il “cogito ergo sum” è la situazione del *logos* (cartesiano), il “tecum loquor ergo es” è la situazione del dialogo, afferma Calogero. Tale volontà ermeneutica di dialogo non è fondata su verità, né da alcuna logica, gnoseologia, metafisica, che imporrebbero uno spirito di intolleranza rispetto a ogni critica delle loro verità assolute. Il rifiuto di accettare la posizione dogmatico-fanatica del *logos* non è una particolare affermazione di teoria gnoseologica, ma la dichiarazione di una volontà di dialogo. E' chiaro, quindi, come, per Calogero, l'ermeneutica non sia una “teoria”, ma una pratica; come sia esclusa una qualsiasi ontologia ermeneutica positiva, o di tipo puramente linguistico come l'ermeneutica del dialogo successivamente elaborata da Hans Gadamer<sup>13</sup>: la conoscenza o la consapevolezza non si riducono a linguaggio, e la volontà di dialogo è una volontà di comprensione al di là dei linguaggi e del *logos*. Come resta esclusa qualsiasi tipo di logica ermeneutica<sup>14</sup>. Seguendo in parte Dewey<sup>15</sup>, Calogero caratterizza la volontà ermeneutica di dialogo come un'esperienza “morale”, di una allargata “religiosità” che non ha da costituirsi come dottrina (come in Dewey), ma come atteggiamento da applicare a qualsiasi dottrina: è una “fede nell'intelligenza”, nella ricerca e non in una “verità”, che riesamina continuamente l'acquisito, e non può fondarsi non

---

<sup>13</sup> H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, 1965; tr. it. a cura di G. VATTIMO, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990; H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Mohr, Tübingen 1999; tr. it. a cura di R. DOTTORI, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Mohr, Tübingen 1967; tr. it. di G. BONAZZI, *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970; P. RICOEUR, *Logica ermeneutica?*, in *Aut-Aut* nn. 217-218 (1987).

<sup>15</sup> J. DEWEY, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven 1934; tr. it. a cura di G. CALOGERO, *Una fede comune*, La Nuova Italia, Firenze 1959.

solo su alcun dogma o punto di dottrina, ma neanche su un criterio di probabilità di un maggiore “rendimento conoscitivo”, il quale sarebbe sempre un criterio di confronto gnoseologico. Questa volontà ermeneutica di dialogo si staglia su un’alternativa categorica: “o hai altri di fronte a te o non li hai, o vivi un’esperienza ermeneutica di «ricostruzione» degli altri in te o non la vivi”, afferma Calogero. Questo è un dilemma “etico” dell’“agire comunicativo” cui non ci si può sottrarre, anche se la scelta del polo ermeneutico, l’effettiva instaurazione del dialogo è sempre dipendente dalla volontà. Sottrarsi implicherebbe non più un contraddirsi, ma un impossibile “contraffare”, ovvero una “contraddizione performativa”: è questo lo stesso tipo di argomento, presentato da Karl Apel e Jurgen Habermas per una fondazione razionale ma non deduttiva di un principio etico del dialogo, in un contesto tematico del tutto affine se non fosse inteso, riduttivamente, in un senso puramente linguistico, logico e gnoseologico<sup>16</sup>. Ogni *logos*, per Calogero invece, è da sottoporsi al dialogo: non bisogna, quindi, concepire questa enunciazione di volontà di dialogo né come una verità nella quale si attinga l’impossibilità di pensare altrimenti o di agire altrimenti, quanto piuttosto un’assoluta volontà di non pensare altrimenti. Semplicemente non si dà teoria di questa volontà ermeneutica di dialogo, come non si dà logica, che, diversamente, la sua validità sarebbe subordinata alla validità logica della sua prova, di una sua qualsiasi dimostrazione: questa sarebbe, comunque, autocontraddittoria, perché ridurrebbe il *dialogos* a *logos* come il pensiero pensante a pensiero pensato. Al di là, quindi, dell’impossibilità teorica di ridurre il pensiero pensante a pensiero pensato, chiuso in una logica, l’impossibilità pratica di farlo è legata alla volontà effettiva di vivere come *dialogos*. Il dialogo non sottostà nemmeno al dialogo, che lo possa affermare-fondare o negare: è indiscutibile, indubitabile a prescindere dal consenso del *logos* altrui; diversamente, se ne farebbe ancora teoria, principio logico, certezza gnoseologica. Il dialogo non “è”, accade come volontà ermeneutica: dirlo “principio” o “legge etica”, per Calogero, significa in definitiva negarlo propriamente come principio o legge (che è sempre e solo logica) . E’ la libertà indeterminabile della presenza consapevole come volere altruistico, senza alcuna eteronomia ad un *logos* che la

---

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit.

qualifichi teoreticamente come valore o supremo dover essere. Non è quindi la teoresi che oggettivizza, non è un atto gnoseologico a costituire l'altro come presenza concreta di fronte a noi, accanto a noi. Il solipsismo è superabile solo dal dialogo come volontà, che è anche l'unica consapevolezza che permette di superare lo scetticismo ed il dogmatismo. D'altra parte, ogni sua “giustificazione” razionale, logica non sarebbe sufficiente per la determinazione della scelta ermeneutica del dialogo. I dubbi non si presentano più né come deficienze di certezze gnoseologiche né come certezze gnoseologiche essi stessi: costituiscono una consapevolezza “morale” quali atti di “fede” nell'intelligenza non individuale, ma di tutti. E' la “comunità della comunicazione”, per Calogero, ad essere la sorgente di “valori morali”: la volontà di dialogo, come in Dewey, è una “fede comune”; il pronome “filosofico” è il noi. Ogni conoscenza è il prodotto dell'attiva cooperazione e comunicazione di uomini che vivono insieme: questo punto di vista corrisponde allo spostamento di sistema di riferimento dalla coscienza morale isolata (kantiana) alla comunità di discorso dei parlanti, successivamente effettuato da Apel e Habermas<sup>17</sup>. Tuttavia, il dialogo calogeriano non si costituisce come una classe di volizioni, ma come volontà (comune) di una classe di volizioni, e, per quanto abbia tali caratteristiche antindividualistiche, non è possibile entificarlo come un dato della comunità, oggettivisticamente e idealisticamente intesa come “a priori trascendentale-pragmatico” alla maniera di Apel (che modifica la versione “scientista” della “comunità dei ricercatori” tematizzata da Peirce, e riecheggia la “fusione di orizzonti” di Gadamer) ed Habermas<sup>18</sup>: ciò perché è da questo dialogo come volontà di comprensione dei parlanti che concretamente deriva la comunità. Né si può considerare il dialogo stesso, come appunto in Apel ed Habermas, come condizione trascendentale-pragmatica: il dialogo è volontà ermeneutica. Il principio etico-dialogico di universalizzazione di Habermas, che pure ne esclude un'applicazione nomologica, è un principio logico, di tipo induttivo, con specifiche funzioni gnoseologiche, e di

---

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit.; K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, I-II, op. cit. ; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I-II: 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di P. RINAUDO a cura di E. RUSCONI, *Teoria dell'agire comunicativo*, I-II, Il mulino, Bologna 1988.

<sup>18</sup> G. VATTIMO, *Introduzione* a K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg e Sellier, Torino 1977; C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, I-VIII, a cura di A. W. BURKS, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958.

carattere puramente linguistico. Calogero è, invece, consapevole dell'impossibilità di un'etica come sistema di proposizioni logicamente giustificate, come si presenta, in definitiva, l'etica del discorso e di Apel e di Habermas. In questi è ancora presente l'idea che per individuare ideali etici occorra e sia sufficiente la logica: in essi sopravvive ancora una prospettiva logico-gnoseologica. Non si tratta di uno smascheramento nietzschiano delle ragioni della morale: Calogero riscontra l'impossibilità di un'etica o morale come dottrina o teoria, come *logos* ipostatizzato e staccato dal vivente *dialogos*. Non si può neanche entificare gli altri, oggettivare la loro presenza, ipostatizzandola in una concezione ontologica, come quella correttamente rimproverata da Derrida a Levinas: l'incontro con l'altro non è di tipo empirico-oggettivistico, e Calogero non riduce l'ermeneutica e la comprensione a puro linguaggio, come Gadamer o Apel o Habermas; ha, poi, comunque, sfrondata il linguaggio dalle connotazioni di violenza di tipo logico-ontologico. La "certezza" del dialogo non è quella di una legge che si imponga ad alcuno, negandone la libertà, perché semplicemente si constata in me e negli altri ad avvenuta comunicazione: non si può presupporre al dialogo alcuna necessità come condizione intrinseca dell'esistenza degli altri o della sua riconoscibilità. Il prossimo non è chi, essendo prossimo, deve essere capito; il prossimo è chiunque, afferma Calogero, capito nel dialogo, diviene prossimo<sup>19</sup>. Così, il dialogo non può essere condizionato da una presupposta natura dell'altro (in quanto "persona", "anima", "figlio di Dio", "prossimo"), fosse anche la necessità di un principio etico a definirla. La volontà ermeneutica di dialogo non pone alcuna "domanda" ontologica o gnoseologica all'altro, che implicherebbe o il solipsismo o la risoluzione stessa dell'alterità in una gnoseologia dell'adeguazione. L'instaurazione dell'altruità accade in accordo alla plausibilità ermeneutica, che è relativa non ad una semplice intelligenza "analogica" (come propria di una analogia reinterpreta dalla sua iniziale connotazione negativa, "contrologica", a *logos*, invece, alla seconda potenza, così da poter costituire la base comune di commensurabilità fra due differenti *logoi*), ma propria di un'intelligenza dialogica. La

---

<sup>19</sup> Qui, Calogero ha fatto suo il senso della parabola evangelica del buon samaritano di *Luca* 10, in cui l'amore del prossimo della *Toràh* è riconsiderato come un genitivo soggettivo e rivoluzionato nel suo significato: prossimo è il "soggetto" dell'amore, non l'oggetto; prossimo si fa chi ama e l'amore è illimitato, cioè non limitato a un prossimo già dato staticamente e appartenente a un qualunque contesto finito, come quello etnico ebraico.

comprensione storica, per Calogero, non è che una particolare ermeneutica del dialogo, in cui la comunità “morale” della comunicazione si estende al passato. La “comunità della comunicazione”, per Calogero, è idealmente illimitata: essa si estenderebbe, oltre i confini della specie “homo sapiens”, a tutti gli altri viventi (anche se, ovviamente, perlopiù nel presente stato dell’organizzazione civile il campo dei doveri giuridici sia limitato a quei confini). Si ammazzano i virus, responsabili di malattie, affinché non ci ammazzino, solo perché non si è riusciti a stabilire con essi alcun rapporto di comunicazione e di mutua volontà di capirsi: perché ogni comunicazione è, al momento, “interdetta”, “interrotta”. Imprescindibile praticamente è, infatti, solo una comune volontà di dialogo, indipendentemente da ogni fisica o metafisica differenza di natura. Ma, come non si può definire coloro che si vogliono intendere in alcuna classe ontologica di enti (ci mostreranno loro la propria irriducibile presenza dialogante), allo stesso modo, non si può diffonderli ovunque, considerando il dialogo come una relazione onnipresente data nell’universo: non bisogna entificare, oggettivare i termini della relazione o gli interlocutori del dialogo. L’altro è tale solo in quanto si mostra tale nella illimitata volontà di dialogo: la sola molteplicità, immune dalla convenzionalità aritmetica, è, per Calogero, quella dei partecipanti al dialogo, accettabile solo in base al suo esercizio e alla sua volontà. Calogero si dimostra consapevole, così, dell’impossibilità, già riscontrata da Schopenhauer<sup>20</sup>, di un’etica della non violenza assoluta, in relazione all’interdizione del dialogo nella natura nei conflitti fra i viventi, quando la volontà di vivere individualistica domina la volontà di dialogo.

In ogni caso, nelle *Lezioni di Filosofia* di Guido Calogero<sup>21</sup> è chiarito pienamente come, anche oggi che prevale una forma di pensiero logico-verbale, linguistico, legato appunto a linguaggi o scritte fonetiche, è possibile comprendere che pensare è prima di tutto una sorta di percezione interna, di visione interna: pensare è pensare per immagini, è immaginare, ideare. E solo in questa prospettiva si può comprendere come il pensiero non nasca con l’uomo e superare il fondamento stesso

---

<sup>20</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig vol.I 1818/1819, vol. II 1844; tr. it. di P. SAVJ-LOPEZ & G. DI LORENZO, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I-II, Laterza, Roma-Bari 1972:

<sup>21</sup> G. CALOGERO, *Lezioni di Filosofia I-II-III: Logica-Etica-Eстетica* (1942-1943), Einaudi, Torino 1947, 1960, vol. III *Estetica*, pp. 164-178, 196-213.

dell'antropocentrismo e dello specismo: tipiche dell'uomo sono le pratiche simboliche in cui il pensiero umano si estrinseca, ma vi è un pensiero animale quale associazione interna di immagini, ideazione-visione interna; la differenza è solo di grado d'elaborazione e di contenuti, non sostanziale o formale<sup>22</sup>.

La sua "etica" non è mai dottrina, etica come disciplina filosofica; è semplice consapevole volontà pratica ermeneutica del dialogo. Così, il consenso fra dialoganti non è, per Calogero, né un mero indizio di una preesistente comune razionalità, né un possibile strumento di fondazione di verità: al consenso si aspira soltanto, eventualmente, e si ignora se ci sarà. Infatti, effettiva esplicitazione della volontà di dialogo è un'incondizionata difesa della libertà del dissenso, come la sola posizione che possa tenersi senza riguardo a dissensi: è su questa, non su un fondamento logico di eticità, che si costituisce ogni sviluppo di civiltà giuridico-politica di libertà e di eguaglianza civica e sociale.

#### **4. Il liberal-socialismo come la più alta forma di democrazia.**

Da queste argomentazioni, segue l'impossibilità di ogni deduzione contrattualistica, come quella di John Rawls<sup>23</sup>, difesa da Rorty, della democrazia o del liberalismo, la quale tende a prospettare una genesi consensuale del principio del consenso. La calogeriana volontà ermeneutica del dialogo è al di là del dissenso, e vive, più che nella semplice solidarietà consensuale usata in un primo tempo da Rorty per una definizione non oggettivistica della verità (e poi da lui stesso abbandonata)<sup>24</sup>, nel concreto "dissidio" dei *logoi* e dei linguaggi, di cui parla Lyotard<sup>25</sup>. La "decisione politica" non è relegata in un mitologico inizio della storia, come anche in Rawls, ma si

---

<sup>22</sup> G. CALOGERO, *Lezioni di Filosofia I-II-III: Logica-Etica-Eстетica*, op. cit., vol. I, *Logica*, pp. 12-24.

<sup>23</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge (Mass.) 1971; tr.it. di U.SANTINI a cura di S. MAFFETTONE, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984. La prospettiva di Calogero s'incontra con la problematicizzazione e il riconoscimento d'improbabilità dell'ordine sociale, relativi alla indeterminatezza della complessità sociale, riscontrati da N. Luhmann; tuttavia, Luhmann, come Apel per la contraddizione performativa, usa questa stessa indeterminatezza quale figura retorica per la chiusura di un sistema teorico in una (impossibile) fondazione logica autoreferenziale: N. LUHMANN, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, I-IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, vol. II; tr.it. di A.MAGGIORE, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari 1985.

<sup>24</sup> R. RORTY, *Consequences of pragmatism: essays 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982; tr. it. di F. ELEFANTE, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

<sup>25</sup> J.-F. LYOTARD, *Le differend*, Minuit, Paris 1983; tr. it. di A. SERRA, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.



rinnova ogni volta nella convivenza, nel dialogo sociale. Non è il contratto, per Calogero, che può generare la legge, in quanto è il primo che acquista natura giuridica nella seconda, quando la volontà di dialogo si “deforma” in coercizione. E’ mia opinione che dal puro dialogo non possa che derivare coerentemente altro se non un’anarchia etico-giuridico-politica, come l’anarchia logico-gnoseologica strenuamente prospettata dal Calogero, e che, sola, può rispettare pienamente la libertà. Che la specificazione “dottrinale” storica del dialogo, che Calogero unicamente si concede in campo giuridico-politico (coercizione, “giustificazione” dello stato), sia da oltrepassare nella sua stessa pratica ermeneutica del dialogo è implicito nel suo stesso pensiero, che pure nel liberalsocialismo ha saputo cogliere la più alta forma di democrazia. Bruce Ackerman, recentemente, ha proposto, in polemica con Rawls, una teoria del dialogo come fondamento di una teoria della giustizia e della democrazia liberale<sup>26</sup>: nonostante le affinità con il pensiero di Calogero, il suo concetto di dialogo resta vincolato a condizioni di razionalità, coerenza e neutralità, e, concepito come fondamento, resta espressione teorica, logico-dottrinale. L’affinità delle concezioni dialogica della giustizia di Ackerman e contrattualista di Rawls, realizzabile nell’interdipendenza dei presupposti, da una parte, di neutralità, e, dall’altra, di ignoranza dei contraenti sui loro fini e sulle loro differenze, trova effettivo riscontro nella caratterizzazione anti-teorica della volontà di una pratica ermeneutica del dialogo di Calogero. Questi non deriva una teoria della giustizia socio-politica dall’etica, che come teoria rifiuta; come rifiuta la “filosofia” come teoria della natura umana o del bene, della ragione o quale ancora teologia o metafisica, epistemologia o dottrina: vi è, in questo, piena convergenza con Rawls e Rorty. Al contrario però della loro tesi contrattualistica della giustizia, che presenta residui dottrinali nei suoi presupposti “intuitivi”, non sottoposti al dialogo, per Calogero è la stessa volontà ermeneutica del dialogo, che si specifica, come pratica giuridico-politica, nella sua irriducibilità (e non priorità logica) alla “filosofia”. Nessuna “critica dell’ideologia” presente in Apel ed Habermas, (che non sia effettivamente tale, critica, cioè, di ogni

---

<sup>26</sup> B. A. ACKERMAN, *Social justice in the liberal state*, Yale University Press, New Haven 1980; tr. it. di S. SABATTINI, introduzione di F. ROMANI, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984. Si veda anche: S. VECA, *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986.

teoria, come pratica del dialogo), concepita sul modello di scienze logico-oggettivistiche, è ammessa da Calogero ad integrare la pratica ermeneutica; anche se riconosce il darsi di “opacità” nel concreto dialogo, che presenta effettivi conflitti d’azione. La contingenza storica di ogni concretamento nell’azione della volontà ermeneutica del dialogo, infatti, è caratteristica, secondo Calogero, di ogni esperienza etico-giuridico-politica, e non è meccanicamente deducibile da quella volontà, come un particolare dell’universale: è un risultato del dialogo, delle esigenze derivanti dai risultati dell’effettiva comprensione e dell’avvenuta comunicazione; il dialogo (come in parte in Apel) non è inteso in maniera puramente formale e linguistica come in Gadamer, e non si concretizza in un perfetto intendersi. In quanto la “comunità della comunicazione”, per Calogero, non può darsi né come soggetto trascendentale di scienza né come oggetto di scienza, la “trasformazione semiotica del kantismo” teorizzata da Apel, seppure storicizzazione delle istanze kantiane e delle metafisiche, ricade all’interno del paradigma fondazionale. Per Calogero, è necessario riconoscere l’insussistenza della maggior parte dei problemi della ricerca e della conquista della verità, dei problemi che, tradizionalmente, vengono designati come pertinenti alla logica, alla gnoseologia, alla metodologia, all’ontologia o alla metafisica, e riconoscere la pertinenza di quelli che possiedono carattere effettivo alle varie pratiche, linguistiche e non, del dialogo della comunità. Dal confronto di teorie o logiche, si passa al riconoscimento della libertà nel dialogo. La “superstite filosofia dei nostri tempi”, abbandonate le realtà metafisiche e le certezze logiche, serve, per Calogero, ad indicare il dialogo come modalità di convivenza civile al di là delle divergenze nelle soluzioni dei problemi: l’ermeneutica si caratterizza, come in Rorty, quale “educazione”-“edificazione”. La volontà ermeneutica del dialogo si presenta in Calogero, come la “fede comune” e la “religiosità” di Dewey, quale laicismo: l’oltrepassamento della metafisica e dell’epistemologia non è altro che la secolarizzazione della violenza sacrificale umana, in senso dissolutivo ed emancipativo. La pratica ermeneutica del *dialogos* si dà quale che sia la diversità di

universi in colloquio: “le nostre prospettive saranno diverse e si integreranno e correggeranno all’infinito: questa non è che la storia...”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, op. cit., p. 385.