

PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

– 14 –

COLLANA PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Commissione giudicatrice, anno 2011

Giampiero Nigro (Coordinatore)

Maria Teresa Bartoli

Maria Boddi

Franco Cambi

Roberto Casalbuoni

Cristiano Ciappei

Riccardo Del Punta

Anna Dolfi

Valeria Fargion

Siro Ferrone

Marcello Garzaniti

Patrizia Guarnieri

Giovanni Mari

Mauro Marini

Marcello Verga

Andrea Zorzi

Maurizio Pagano

**La filosofia del dialogo di
Guido Calogero**

Firenze University Press
2012

La filosofia del dialogo di Guido Calogero / Maurizio Pagano. – Firenze : Firenze University Press, 2012.
(Premio Ricerca «Città di Firenze» ; 14)

<http://digital.casalini.it/9788866552864>

ISBN 978-88-6655-286-4 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

© 2012 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

Ai miei genitori

Ringrazio Sergio Caruso, che ha seguito la stesura della mia tesi, guidando la mia formazione filosofica con una continua disponibilità al confronto. Ringrazio gli studiosi con cui in questi anni ho avuto scambi di vedute sui temi della mia ricerca, come pure sui tanti argomenti che inevitabilmente intersecano una questione fondamentale come quella del 'dialogo'; tra loro un ringraziamento particolare va a Salvatore Cingari. Devo inoltre ringraziare i miei familiari e tutti gli amici per la vicinanza e l'incoraggiamento che mi hanno dato nei momenti di difficoltà che la mia vita ha incontrato negli anni che ho dedicato a questo lavoro.

Sommario

Capitolo I: Continuità e discontinuità nel percorso intellettuale di Calogero	1
1. La questione del dialogo fra teoria e prassi	1
2. La lettura di Fausto Antonini: il dialogo come rivolta antiautoritaria	7
3. La tensione tra ricerca filosofica e impegno civile nella rievocazione di Gennaro Sasso	11
Capitolo II: Il problema del dialogo nella ricerca storica di Calogero	27
1. Interessi storici e speculativi nella ricerca di Calogero: continuità e rotture	27
2. Il problema del linguaggio nella logica arcaica	46
3. Διάνοια e διαλέγεσθαι: l'incontro con Socrate	65
Capitolo III: L'indiscutibilità del dovere di discutere	77
1. Dogmatismo e scetticismo	77
2. Onnipresenza della verità filosofica e obbligatorietà dell'etica	88
3. L'altruismo come «condizione» della scelta morale e il problema dell'autonomia: un primo confronto con Kant	95
Capitolo IV: La libertà trascendentale oltre i paradigmi idealistici	103
1. La teoria delle due libertà e il confronto con Croce	103
2. Problema logico e problema etico nel confronto con Gentile	107
3. La libertà trascendentale come libertà di valutazione	143
Capitolo V: Tra Kant e Socrate: la questione dell'autonomia nelle lezioni su Kant del 1963-64	153
1. Causalità e libertà: il superamento delle interpretazioni rigoristiche dell'etica kantiana	153
2. La forma della legge come principio di equità	158
3. Categoricità e autonomia	162

4. Autonomia e orientamento altruistico	165
5. La marginalità dei motivi rigoristici nella <i>Critica della ragion pratica</i>	172
6. Volontarismo e intellettualismo: il confronto con l'etica socratica	184
Capitolo VI: Dall'altruismo al dialogo	189
1. Evoluzioni della dottrina etica di Calogero	189
2. Altruismo e dialogo nelle strategie argomentative	199
Conclusioni: La normatività del principio del dialogo e le possibilità implicite del nesso pratico	203
Appendice: Il criterio etico e la storia	217
Bibliografia	237

Capitolo 1

Continuità e discontinuità nel percorso intellettuale di Calogero

1. La questione del dialogo fra teoria e prassi

La centralità del problema del dialogo nel pensiero più maturo di Guido Calogero si riscontra in tutti i differenti campi d'interesse cui si è rivolta la sua produzione intellettuale negli anni successivi alla conclusione del secondo conflitto mondiale e allo stabilirsi del nuovo assetto costituzionale italiano. In seno alla sua ricerca propriamente filosofica, il principio del dialogo è chiamato a rispondere a uno spettro di problemi che non è possibile restringere al solo ambito dell'etica, ma che, al contrario, emerge da ciascuno dei settori interessati dalla sua riflessione. Il fatto che la filosofia del dialogo sia presentata dal suo autore soprattutto in veste di dottrina morale dipende dal primato che, nel corso della sua precedente maturazione filosofica, egli era giunto ad assegnare alla tematica etica e che, nella nuova fase del suo percorso intellettuale, trova diverse occasioni per essere riformulato.

Questa osservazione, il cui senso profondo apparirà più chiaro quando si saranno esaminati i rapporti tra la filosofia del dialogo e la riflessione di Calogero degli anni precedenti, è assai utile ai fini di un attento esame e di una corretta valutazione di tutta quell'ampia parte della sua produzione non strettamente riconducibile alla sua attività di filosofo e di storico della filosofia, ma che, assieme a queste ultime, concorre a definire il suo profilo intellettuale complessivo. Fin dagli anni che lo videro attivo nella cospirazione antifascista, Calogero cercò infatti di fare della propria filosofia lo strumento per orientarsi nel vasto insieme dei problemi sociali e politici del proprio tempo¹. A partire dalla guerra di Liberazione, questa tensione verso un impegno pub-

¹ Benché i contenuti della filosofia etica di Calogero vengano delineati fin dai primi scritti, in cui la centralità del problema pratico si afferma come intrinseca al suo ripensamento dell'attualismo (vedi *infra*, capitolo VI), si deve indicare nel volume *La filosofia e la vita* lo scritto che, per il significato che riveste nella biografia intellettuale di Calogero e nella vicenda storica del liberalsocialismo (vedi *infra*, pp. 191 sgg.), rappresenta la prima importante affermazione filosofica della doverosità dell'impegno morale e civile e della necessità che ad esso la filosofia stessa si indirizzi. Si tratta del *Prologo* e dell'*Epilogo* scritti da Calogero per rendere conforme ai programmi scolastici del ministero De Vecchi (R. D. 7 Maggio 1936, n. 762 «Orari e programmi per le scuole medie d'istruzione classica, scientifica, magistrale e tecnica» Supplemento alla *Gazzetta Ufficiale* n. 108, 9 maggio 1936 in *Orari e programmi d'insegnamento del Ginnasio-Liceo (Classico e Scientifico)*, Torino-Milano-Padova-Firenze-Roma-Napoli-Palermo, Paravia, 1936) il suo *Compendio di storia della filosofia*, pubblicato prima in tre volumi (Firenze, La Nuova Italia, 1933) per la «Collezione scolastica La Nuova Italia», poi in un unico volume (Firenze, La Nuova Italia, 1934). Il *Prolo-*

blico diretto trovò espressione nella partecipazione all'attività di movimenti e partiti, nell'intervento a dibattiti e conferenze, e nella collaborazione, a volte episodica, a volte stabile e duratura, presso quotidiani e riviste. Ne risulta un complesso di articoli, relazioni, corrispondenze, il cui fulcro tematico spazia dalla costituzionalità dello stato alle relazioni internazionali, dai rapporti tra stato e chiesa a quelli tra filosofia e scienza, il tutto trovando un fondamentale elemento di coagulo e stimolo alla discussione nel dibattito sui problemi dell'educazione e sulla riforma della scuola.

Per valutare come la filosofia del dialogo s'innervi nell'attività politica e pubblici-

go e l'*Epilogo* saranno aggiunti alla nuova edizione del *Compendio* (Firenze, La Nuova Italia, 1936), ma anche raccolti e pubblicati nel volume *La filosofia e la vita*, pagine integrative del *Compendio* di storia della filosofia in conformità dei nuovi programmi, Firenze, La Nuova Italia, 1936. Al termine di un giro argomentativo che, muovendo dall'interrogativo intorno all'essenza e all'utilità della filosofia, e attraversando virtualmente l'esposizione compendiosa della storia della filosofia, giunge ad affermare il carattere altruistico dell'imperativo morale e a finalizzare ad esso educazione, diritto e politica, Calogero può così riassumere la risposta all'interrogativo iniziale: «Dopo di che non posso più dire che la filosofia non mi sia servita a qualche cosa, se mi ha condotto a conclusioni così impegnative per tutto quanto il mio futuro. Potevo credere che fosse una pura elucubrazione teorica, una sorta di solitaria astronomia del pensiero; mi sono accorto che è un consiglio e un comando, che parla ed esorta con la voce stessa della vita. Qualunque cosa io faccia, essa mi ricorda che nel mondo l'ultimo scopo è sempre quello: far del bene alla gente, aiutare gli uomini nella lotta contro il dolore» (ivi, p. 85). Le tematiche discusse ne *La filosofia e la vita* sono riprese e più ampiamente sviluppate nel corso di Pedagogia tenuto all'Università di Pisa nell'anno 1938-1939 e pubblicato come *La scuola dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1939; nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica: Firenze, Sansoni, 1956; III ed., a cura di Paolo Bagnoli, con una testimonianza di Aldo Visalberghi, Reggio Emilia, Diabasis, 2003. I primi tre capitoli del volume (III ed., pp. 5-36) furono anticipatamente pubblicati, in forma pressoché definitiva, nell'articolo *La morale e l'educazione*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere, Storia e Filosofia, serie II, vol. VIII, n. 3, 1939, pp. 226-251. L'articolo *La libertà e il diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», serie II, anno XIX, n. 1-2, gennaio-aprile 1939, pp. 45-67, racchiude invece i capitoli IV e V (Id., *La scuola dell'uomo*, cit., III ed., pp. 37-62), con l'esclusione dell'ultimo importante capoverso (ivi, pp. 62-63), in cui il carattere costituzionale dello stato, quale risulta dalla riflessione, condotta in tutta la trattazione precedente, sui fondamenti morali dell'esperienza giuridica, è sviluppato nel senso di una chiarificazione del «fondamentale problema della cosiddetta teoria generale dello stato» (ivi, p. 62), con un'implicita presa di distanza dalla formulazione datane da Gentile: respinta come metafisica ogni particolare teorizzazione del concetto dello stato quale «entità indipendente» (ivi, p. 63) dal più generale insieme dei «problemi dell'educazione, del diritto e della politica» (ivi, p. 62), e quindi quale concetto «teorizzabile con la trascendentale assolutezza della filosofia» (ivi, p. 63), e ridotto perciò a «un particolare aspetto del comportamento umano, e precisamente quel che essi mettono in atto quando le loro azioni sono conformi a un certo complesso di norme giuridiche, di diritto pubblico in genere e di diritto costituzionale in particolare» (ivi, p. 62), l'interesse deve concentrarsi, secondo Calogero, sul «problema [...] della più opportuna fissazione di tali norme giuridiche, cioè della più conveniente delimitazione delle libertà tanto di coloro che sono investiti delle pubbliche funzioni, quanto di coloro che sono deputati ad investirli di esse» (ivi, pp. 62-63). Nell'*Introduzione* alla III edizione (ivi, pp. IX-XXXVI), Bagnoli osserva che l'edizione del 1956, «che pure presenta alcuni interventi di linguaggio rispetto alla prima edizione, per le mutate

stica di Calogero è certamente necessario fare innanzi tutto riferimento al nucleo etico di quella filosofia, in considerazione della maggiore rilevanza che le diverse aree della così detta filosofia della pratica rivestono in seno alla sfera pubblica. Ma un più accurato esame dei singoli aspetti dell'intervento di Calogero nel dibattito politico e sociale evidenzia quanti suoi contenuti derivino anche dal diretto contatto tra il principio del dialogo e quei problemi della filosofia cui si era rivolta, sin dai primi lavori, la sua attenzione di pensatore e di studioso: la critica della logica e della gnoseologia, e, alla luce di queste, il ripensamento dei problemi dell'estetica, del linguaggio e del giudizio storico.

Una ricostruzione della fitta trama di scambi che percorre i diversi momenti della filosofia di Calogero e li riallaccia alle sue prese di posizione pubbliche non deve oltrepassare, nella ricerca di unità e coerenza, i limiti che lo stesso Calogero assegna a queste due categorie e alla possibilità di servirsene per la valutazione delle elaborazioni filosofiche propria e altrui². Le conclusioni cui giunge, sin dai suoi primi scritti, la

situazioni storiche del Paese, sembra volersi misurare più sulla problematica del *dialogo* – tema principe del pensiero calogeriano – che è strutturalmente insita nella dimensione culturale di ogni democrazia, ma che è tanto più pregnante per una democrazia di recente data qual era l'Italia dei primi anni Cinquanta, che non su quella dell'impegno alla lotta per la libertà che costituisce il messaggio forte e connotato dell'edizione del 1939» (IX). Secondo Bagnoli, è in tal senso che sono da intendere sia le revisioni portate al testo originario sia, soprattutto, l'aggiunta, in appendice, di sei scritti più recenti (II ed., pp. 207-326). La consapevolezza delle «diverse cifre delle due edizioni» (Bagnoli, *Introduzione* alla III ed., p. IX), è espressa da Calogero nell'«*Avvertenza*» (II ed., pp. IX-X) e, soprattutto, nella lunga *Postilla critica* che chiude l'appendice (ivi, pp. 303-326). Per questa maggiore aderenza dell'edizione del 1956 al problema del dialogo, nella presente trattazione si farà riferimento, salvo diverso avvertimento, a questa edizione e non all'ultima, che ripropone invece, per esplicita volontà del curatore, l'edizione del 1939.

² Si veda a questo proposito il capitolo IV della *Logica (Lezioni di filosofia)*, vol. I, Torino, Einaudi, 1960, già pubblicato come *Logica, gnoseologia, ontologia*, Torino, Einaudi, 1948), «L'ideale della coerenza», pp. 38-45. «La coerenza, per questo aspetto, non è tra le varie parti del pensato, tra i distinti elementi della sua complessa nozione: è anzitutto fra quest'ultima, nel suo insieme o nelle sue parti, e l'insieme o le parti della considerata realtà. La nozione potrà essere coerente anche in se medesima (e vedremo, più oltre, in che senso ciò si possa dire): ma intanto deve cominciare con l'esser coerente alla cosa, con l'aderire strettamente alla realtà del suo oggetto» (p. 40). Il tono di questo passo non deve far ritenere che Calogero adotti una visione adeguazionista della conoscenza. Questa temporanea concessione a un paradigma gnoseologico di cui Calogero, studioso della filosofia antica e in particolare dell'aristotelismo, conosceva bene la dimensione storica e i limiti, serve a sviluppare l'esame delle posizioni logiche che occupa la prima parte del volume, e che fa riferimento al contenuto della conoscenza, la cui esatta fisionomia, in seno alla filosofia della presenza, si chiarirà solo nel volume successivo (*Lezioni di filosofia*, vol. II *Etica, Giuridica, Politica*, Torino, Einaudi, 1946; poi *Etica*, Torino, Einaudi, 1960), quando, discutendo la filosofia della pratica, sarà possibile illustrare meglio lo speciale carattere di quella «volontà di capire» da cui prende le mosse l'intera argomentazione contenuta nelle *Lezioni*. Il paradigma adeguazionista è peraltro confutato già nelle pagine del primo volume (*Logica*, cit., capitolo XXI, «Conoscenza come adeguazione e conoscenza

sua riflessione intorno ai problemi logici e gnoseologici e il conseguente rifiuto della possibilità di trovare nella logica uno strumento di convalida delle verità filosofiche e garanzia della loro unità, investono e caratterizzano il suo approccio alle diverse espressioni del pensiero, portandolo a ricercare le esigenze fondamentali di ciascuna e a ridimensionare, mediante determinazione della loro dimensione storica, l'importanza della loro veste sistematica e linguistica.

Questo modo di considerare la filosofia trova spazio anche nella visione d'assieme che Calogero dà del proprio pensiero. Non sorprende pertanto che nelle pagine finali di *Logo e dialogo*³, dovendo chiarire conclusivamente il senso della dimostrazio-

come fare», pp. 223-229), ed è ridiscusso in un passaggio del XVII capitolo del terzo volume (*Lezioni di filosofia*, vol. III *Estetica, semantica, storica*, Torino, Einaudi, 1947; poi *Estetica*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 214-231) dedicato a «*Il linguaggio e la logica*», pp. 220-221. Occorre ricordare, a tal proposito, l'interessante lettura di Raggiunti, il quale non soltanto riconosce che «il C., per molti aspetti, accolga e faccia propria l'esigenza che è alla radice della gnoseologia adeguazionistica», ma ritiene che si possa dire «Senza giocare sulle parole, [...] che egli, sostanzialmente, accett[i] la tesi adeguazionistica, privandola dell'etichetta gnoseologica tradizionale o, in altri termini, che egli accett[i] le conseguenze di quella tesi in rapporto al configurarsi della consapevolezza dell'io, che è sempre fatalmente determinata da una realtà, che non può essere diversa da quella che è» (Renzo Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 19). Tale tesi, che si spinge sensibilmente al di là di quanto si afferma nei testi di Calogero, e in particolar modo nelle *Lezioni*, è sviluppata da Raggiunti in tutto il saggio, e fatta oggetto di una specifica trattazione in un suo intervento del 1997, Renzo Raggiunti, *Il problema semantico nel pensiero di Guido Calogero*, in Claudio Cesa e Gennaro Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la sapienza e la Normale*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1997, pp. 181-225. Bisogna però osservare che nelle *Lezioni*, e in particolar modo nei capitoli della *Logica* in questione, Calogero esamina diversi paradigmi gnoseologici, riconoscendo il valore delle esigenze di ciascuno di essi, ma respingendoli sul piano speculativo in quanto tutti viziati dalle contraddizioni intrinseche alla filosofia del conoscere. L'interesse mostrato in quelle pagine e in molti altri punti delle *Lezioni* e di altre sue trattazioni per il paradigma adeguazionistico deve verosimilmente attribuirsi alla volontà di Calogero di chiarire come la propria posizione, pur radicalizzando il soggettivismo derivatole dalla riflessione attualistica, ne respingesse la concezione della conoscenza come autocreazione. La lettura di Raggiunti sembra perciò, in questo suo aspetto, sottovalutare troppo l'orientamento antignoseologico di Calogero e il suo connesso bisogno di inscrivere il problema del conoscere all'interno di una filosofia della prassi che superi le difficoltà della gnoseologia. Essa ha però il merito di evidenziare come le vedute intuizionistiche che Calogero propone fin dai suoi primi studi storici instaurino con il suo immanentismo una tensione che, sebbene esposta a difficoltà, può rivelarsi estremamente feconda, come si cercherà di mostrare nelle *Conclusioni* del presente lavoro.

³ Al fine di rendere meglio comprensibili i riferimenti al testo che rappresenta la trattazione principale della filosofia del dialogo di Calogero, è opportuno illustrarne brevemente la storia e la struttura. Il nucleo originario dell'opera è costituito dal volume *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950. In appendice al volume sono riportati quattro articoli, composti negli anni immediatamente precedenti la redazione del saggio e inseriti nel libro perché, come osserva lo stesso Calogero nell'«*Avvertenza*», «sviluppano punti non trattati con la stessa ampiezza nel saggio» (ivi, p. 7). Il volume *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962 è articolato in due par-

ne che ha inteso dare del principio dialogico, Calogero senta il bisogno di ribadire che

niente è tanto dannoso per la concreta comprensione delle verità filosofiche quanto il preconetto che esse si trovino sempre in sistemi logicamente coerenti, ciascuno con un'idea centrale animante tutto l'organismo, il quale non si possa perciò che prendere o lasciare tutto insieme⁴.

Il quadro generale della produzione e degli interessi di Calogero, negli anni della maturità, risulta dunque complicato dal fatto di gravitare intorno a dei motivi filosofici, come presenza, dialogo, oratorietà del linguaggio, che, se da una lato si sforzano di arginare ogni possibile deriva verso forme di relativismo e scetticismo, sono d'altra parte condotti dal loro intrinseco svolgimento a 'concedere' che il pensiero risponda in modo sempre nuovo ai problemi posti dal mutevole corso degli eventi, e si condensino in singole affermazioni, che instaurano con i nuclei centrali della riflessione un rapporto di mutua autonomia. Emersa già in alcuni momenti della sua produzione degli anni Trenta e Quaranta, questa tendenza si consolida con l'ampliarsi degli interessi sociali e politici di Calogero, negli anni seguiti alla pubblicazione di *Logo e dialogo*.

Per tentare di interpretare adeguatamente la complessità del pensiero di Calogero, considerato nella varietà delle sue manifestazioni, non è sufficiente fare riferimento alla distinzione, che lo stesso Calogero propone, tra la verità del principio del dialogo, e quella dei vari «loghi», il cui continuo avvicinarsi costituisce la vita concreta del dialogo⁵. Se questa soluzione, peraltro estremamente problematica, bastasse a

ti, di cui la prima (ivi, pp. 13-170) riproduce saggio *Logo e dialogo*, con alcune revisioni di carattere prevalentemente stilistico, e la seconda, intitolata «*Dialogo, laicismo, coesistenza*» (ivi, pp. 171-441) raccoglie i quattro articoli già riportati in appendice al volume del 1950 ed altri tredici scritti, composti in diverse occasioni nell'arco di tempo intercorso tra le due pubblicazioni. Se dunque, per ragioni di completezza, è necessario fare riferimento al volume del 1962 e indicare secondo questa edizione gli estremi di ogni luogo richiamato, andrà tuttavia specificato, di volta in volta, se ci si riferisce alla prima parte dell'opera o a uno degli articoli riportati nella seconda, indicando, in questo secondo caso, la data e l'occasione della stesura di ciascuno. Va detto, infine, che, ai fini dell'esame che si vuole portare avanti nel presente studio, è preferibile riferirsi all'edizione del 1962, piuttosto che a quelle del 1969 e del 1977, poiché, mentre queste ultime non apportano significativi arricchimenti, dall'altra parte, l'edizione del 1962 è quella a cui fanno riferimento le discussioni che, nel corso degli anni Sessanta, hanno visto Calogero confrontarsi con altri filosofi contemporanei intorno al tema del dialogo, e approfondirne così alcuni fondamentali aspetti.

⁴ Ivi, p. 166.

⁵ Nell'articolo *Verità e libertà* (comunicazione presentata al X Congresso Internazionale di Filosofia di Amsterdam, 11-18 agosto 1948, pubblicata in francese negli *Atti del Congresso (Library of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1948, vol. I Proceedings of the Congress, pp. 96-98, poi inclusa nell'appendice di Logo e dialogo e infine in Filosofia del dialogo, cit.,*

chiarire il rapporto tra la sua filosofia del dialogo e gli specifici momenti del suo intervento critico nei problemi dell'attualità politica e sociale, non si capirebbe per quale motivo Calogero, che già in *Logo e dialogo*, e ancor più nell'edizione ampliata di quel testo, *Filosofia del dialogo*, tematizza filosoficamente questioni poste dal dibattito pubblico, sentisse il bisogno di ribadire, nelle pagine conclusive di quello stesso volume, la convinzione, già altrove espressa, che nessuna filosofia possa ricondursi a un singolo motivo generatore⁶.

La ragione per la quale Calogero, dopo aver posto principio del dialogo e principio del logo su due distinti piani di verità, si mostra poi riluttante a fare di questa soluzione lo snodo centrale di tutta la sua riflessione, va ricercata nella consapevolezza che egli ha della varietà di motivi filosofici che animano il suo pensiero, e che, sebbene non direttamente trattati nell'opera in questione, rivestono centralità e importanza nell'organismo speculativo che ne è alla base. Nella lettura di *Logo e dialogo* si avverte come un'esauriva interpretazione di quel testo rinvii a problemi affrontati in altri momenti e non sufficientemente tematizzati in quella sede, forse perché ritenuti definitivamente superati e risolti. Una ricostruzione dei rapporti tra il principio del dialogo e i nuclei più profondi della riflessione di Calogero può essere tentata sviluppando alcune tracce presenti in *Logo e dialogo* e confrontando gli aspetti più controversi di questo saggio sia con gli scritti precedenti, sia con gli scritti contemporanei e successivi nei quali il filosofo ritorna su temi già sviluppati in passato e li riformula nella prospettiva del dialogo. Ed è evidente che la principale difficoltà di un esame comparato, che si rivolge a momenti cronologicamente distinti della sua produzione, consiste nel valutare, di volta in volta, se l'emergere del motivo del dialogo apporti ai risultati già raggiunti significative novità e, in tal caso, se queste consistano in una rottura o, piuttosto, in un arricchimento in grado di chiarirne la generale fisionomia. Trattandosi in pratica di discernere le linee di continuità che percorrono la biografia intellettuale di Calogero dagli sviluppi che essa pare attraversare in certi suoi passaggi, occorre osservare il massimo scrupolo critico nella scelta dei termini di raffronto, nel-

pp. 173-177) Calogero distingue in modo netto «il piano delle verità che sono lasciate, per così dire, agli individui e alla loro buona volontà di discutere fra di loro e di persuadersi reciprocamente nei limiti del possibile» e «il piano della verità di questo principio della persuasione, cioè del dovere del dialogo» (ivi, p. 174-175). Questa idea è sviluppata in *Logo e dialogo*, particolarmente nel capitolo III «Principio del logo e principio del dialogo» (*Filosofia del dialogo*, cit., pp. 41-49).

⁶ «D'altronde, una delle concezioni da me più combattute, anche in quest'opera, è proprio quella delle "idee centrali", tanto care ai "begriffi" del vecchio mondo hegeliano di Napoli, ciascuna delle quali costituirebbe il tema generatore di un sistema filosofico, e resterebbe nella storia come l'immortale scoperta del suo autore» (Guido Calogero, *Logica*, cit., p. VIII; è un passaggio dell'«Avvertenza» che introduce l'intera esposizione delle *Lezioni*).

l'individuazione dell'atmosfera storica di ciascun testo e nella considerazione della prospettiva generale che l'autore adotta nel presentare le proprie tesi e nell'inquadrarle nell'insieme del proprio *iter* filosofico.

Una volta determinata la posizione che la filosofia del dialogo occupa nel complesso della filosofia di Calogero, diventa possibile estendere il quadro interpretativo che ne risulta e tentare di includervi anche quei contenuti di cui consta il suo impegno politico e civile. E se, da un lato, questo esame evidenzia come molte delle posizioni assunte da Calogero di fronte ai variegati problemi posti alla sua attenzione di osservatore della realtà politica e sociale risultino saldamente ancorate a momenti della sua elaborazione filosofica, non ci si può, d'altra parte, esimere dall'indagare il movimento inverso, in virtù del quale la necessità di interrogarsi sulle questioni del presente sembra aver a sua volta influenzato la ricerca filosofica, non ovviamente nello sviluppo intrinseco del ragionamento, quanto piuttosto nella determinazione dei centri di interesse e nella preferenza accordata a certe tematiche a scapito di altre, rimaste sullo sfondo.

L'immagine di Calogero «filosofo del dialogo», consegnata dai lettori contemporanei e postumi dell'opera matura del filosofo, reca con sé questa fondamentale ambivalenza, per cui, dietro l'apprezzamento per l'impegno dell'intellettuale che si immerge nei problemi del proprio tempo portandovi coraggiosamente il rigore della critica filosofica, traspare il sospetto che, di fronte all'urgenza delle domande emergenti dal dibattito pubblico, egli possa aver perso di vista i fondamenti del proprio pensiero e che il mancato approfondimento di questi abbia finito con l'indebolire il tessuto generale a cui quelle stesse prese di posizione in qualche modo si riannodano.

Due espressioni emblematiche dei distinti atteggiamenti critici che si possono assumere di fronte alla complessità di questa fase del percorso di Calogero si possono ritrovare nelle letture di Fausto Antonini e Gennaro Sasso. Animate da interessi molto diversi, le interpretazioni pongono ambedue in evidenza il valore dell'impegno civile di Calogero negli anni successivi al secondo dopoguerra e individuano l'uno l'inconsistenza del principio dialogico, l'altro le difficoltà generali e i fallimenti del lavoro filosofico svolto in quella stagione della sua biografia intellettuale.

2. La lettura di Fausto Antonini: il dialogo come rivolta antiautoritaria

Al termine di una complessa disamina del «nocciolo della filosofia del dialogo»⁷, che

⁷ Fausto Antonini, *Dialogo e comunicazione. A proposito della filosofia del dialogo di Guido Calogero*, in «Comunicazioni di Massa», 2/3, 1963, poi con il titolo *Dialogo e comunicazione*, in Id., *Psicologia e filoso-*

conclude nel ritenere sostanzialmente fallito il proposito di Calogero di «dare una base critica, una giustificazione inattaccabile, non tanto e non solo all'asserita impossibilità di sottrarsi alla scelta tra dialogo e non dialogo, ma anche e soprattutto all'asserito dovere di dialogare»⁸, Antonini ritiene di individuare «le caratteristiche più positive della concezione di Calogero»⁹ al di fuori della cornice speculativa della filosofia del dialogo:

Una volta liberatosi dai ceppi e dalle pastoie di logiche formali e di schemi rigidi Calogero procede con speditezza ed i contenuti concreti del suo dialogare, che non si riducono ad esplicitare la forma eterna del principio del dialogo, sono senza dubbio più interessanti, più ricchi di spunti e di suggestioni che non la semplice enunciazione dell'indiscutibilità del fondamento di ogni discussione¹⁰.

A questo giudizio si accompagna una sottolineatura del valore civile delle battaglie condotte da Calogero, in particolare di quella rivolta contro la censura¹¹, e un tentativo di trasvalutarne il significato entro un quadro interpretativo che a «una critica logico-concettuale, più o meno astratta, più o meno ben organata»¹² dei fondamenti filosofici, condizionati, secondo Antonini, «da meccanismi ossessivi»¹³, sostituisca un interesse per l'«analisi particolareggiata delle situazioni di dialogo e delle motivazioni profonde (conscie ed inconscie e comunque essenzialmente affettivo-emotive) che determinano o condizionano il rifiuto del dialogo»¹⁴.

L'originale approccio di questo saggio ha profonde radici negli interessi di studio del suo autore, il quale, formatosi a contatto del problematicismo di Ugo Spirito e della critica antidealista di Paolo Filiasi Carcano, è stato tra i primi in Italia a vincere

fia tra guerra e pace, Roma, Bulzoni, 1969, p. 190. Antonini tornò a discutere della filosofia del dialogo di Calogero intervenendo nel dibattito contenuto nel volume Guido Calogero, Ugo Spirito, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, Un dibattito con la partecipazione di Antimo Negri Stelio Zeppi Fausto Antonini Antonio Capizzi Aldo Capitini Gustavo Bontadini Franco Lombardi Paolo Filiasi Carcano Fiammetta Palladini Marco Borioni Maria Lizzio Gianni Statera Cornelio Fabro, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966. Questo secondo articolo di Antonini (ivi, pp. 162-179), se, per un verso, trova il modo di ribadire la convinzione che i contenuti del dialogo portato avanti da Calogero siano più interessanti e fecondi del tentativo di fondarlo filosoficamente, per altro verso, non entra più di tanto in merito alla questione della generale consistenza della teoria di Calogero, rinviando, per questo aspetto, all'articolo del 1963 (ivi, p. 164).

⁸ Fausto Antonini, *Dialogo e comunicazione...*, cit., p. 191.

⁹ Ivi, p. 217.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, pp. 217-220.

¹² Ivi, p. 211.

¹³ Ivi, p. 210.

¹⁴ Ivi, p. 191.

la tradizionale diffidenza verso la psicoanalisi, in gran parte dovuta all'influenza dell'idealismo, e a indagarne i rapporti con la filosofia¹⁵. Pur condividendo parzialmente il giudizio di Freud secondo cui «la filosofia è una nevrosi ossessiva ben riuscita»¹⁶, Antonini sente la necessità di confrontarsi con la filosofia del dialogo accettando, «almeno provvisoriamente ed entro certi limiti, le regole e le condizioni»¹⁷ del discorso filosofico. Perciò respinge come «inadeguata, ingiusta, semplicistica ed ingenua» un'interpretazione del pensiero di Calogero «in chiave strettamente ed unilateralmente psicoanalitica», che non sia integrata da «una vigile coscienza critica»¹⁸.

Poste queste premesse, il significato e il valore delle battaglie condotte da Calogero è trovato nella «protesta antiautoritaria, liberatrice»¹⁹:

Guido Calogero incarna e rappresenta la rivolta della più profonda vitalità psichica ad una società strutturata ancora sotto schemi ossessivi, patricentrico-acquisitivi, in cui l'autorità è ancora espressione evidente di un super-io tirannico, aggressivo, sadico. Qui è il principio della fine di un'interdizione magica e svitalizzante²⁰.

Il deciso apprezzamento di Antonini per l'impegno di Calogero verso il «superamento dell'irrazionale inibizione» e la «fondazione d'una più sana moralità, d'un più umano costume di vita»²¹ si arresta, come è naturale aspettarsi date le premesse, di fronte alla constatazione della mancata consapevolezza in Calogero «di questa di-

¹⁵ Riguardo al problematico rapporto della psicoanalisi con la filosofia idealista nel contesto culturale italiano, vedi Michel David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, prefazione di C.L. Musatti, Torino, Boringhieri, 1966; II ed.: Torino, Boringhieri, 1970, pp. 23-28. Al termine del paragrafo, intitolato appunto «L'idealismo italiano e la psicoanalisi», si fa un breve cenno al tentativo di Antonini di affrontare il complesso nodo dei rapporti tra filosofia e psicoanalisi (ivi, pp. 27-28). Vengono ricordati, a tal proposito, il «sofferto saggio» (ivi, p. 28) di Antonini, *Psicanalisi e filosofia*, Roma, Tempora, 1964, e per ciò che riguarda, nello specifico, il rapporto tra la scoperta della psicoanalisi e l'approdo problematico dell'idealismo del suo maestro Ugo Sprito, il confronto tra i due pubblicato nel fascicolo *Processo alla psicoanalisi*, «Ulisse», anno XXV, vol. XI, giugno 1972 (Ugo Spirito, *Filosofia e psicanalisi*, pp. 26-39 e Fausto Antonini, *Psicoanalisi e filosofia. Risposta a Ugo Spirito*, pp. 40-57).

¹⁶ Fausto Antonini, *Dialogo e comunicazione...*, cit., p. 210.

¹⁷ Ivi, p. 211. Ma subito Antonini puntualizza, quasi a voler giustificare in chiave psicoanalitica questo temporaneo assenso all'approccio filosofico, e a ribadire, pertanto, implicitamente la superiorità dell'indagine psicosociologica su quella filosofica: «Se intendo parteciparvi ciò dipende da qualche propensione più o meno inconscia, da qualche congenialità più o meno intima e segreta» (*ibidem*).

¹⁸ Ivi, p. 215.

¹⁹ Ivi, p. 216.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 220.

menzione più profonda»²² da cui trae forza il suo messaggio, di fronte agli ostacoli che una fondazione puramente speculativa pone a una indagine volta a ricercare, nella «realtà psicosociologica»²³, «la determinazione dei meccanismi psichici specifici da cui nasce la paura della propria ed altrui libertà»²⁴. Se questo limite non sembra intaccare più di tanto, secondo Antonini, la portata etico-politica delle critiche mosse da Calogero alla società contemporanea, se non per il fatto di ridurne la capacità costruttiva²⁵, al contrario esso fa risaltare maggiormente la debolezza che Antonini vede nella formulazione filosofica del principio del dialogo e soprattutto nella sua pretesa di fondarsi su se stessa:

Calogero pretende di fondare il suo supremo principio etico proprio e solo su quella formulazione e su quell'istanza in quanto tali; ma nel momento che illustra, interpreta o, ancor più, applica il criterio che ne ha tratto, appare chiaro che questo *da altro* prende consistenza, significato e valore²⁶.

La corretta intuizione di Antonini, secondo cui le radici più profonde dell'etica dialogica di Calogero andrebbero ricercate al di fuori dell'argomentazione prodotta a riguardo dal filosofo, è poi sviluppata, come si è visto, soprattutto in direzione di un chiarimento e di un'esplicazione delle tensioni psicologiche sottese sia al desiderio di sottoporre all'esame dialogico gli aspetti più rigidi della coesistenza, nelle sue varie articolazioni, sia alla generale resistenza che le strutture autoritarie della società oppongono a questa legittima aspirazione. E, malgrado il diverso proposito dichiarato dallo studioso, non mancano tentativi di leggere in chiave psicoanalitica la personalità e il pensiero del filosofo²⁷. Le indicazioni di Antonini sono anche utili a rintracciare

²² Ivi, p. 216.

²³ Ivi, p. 211.

²⁴ Ivi, p. 220.

²⁵ «Calogero non fornisce né vuol fornire canoni che garantiscano una comunicazione effettiva e costante tra gli uomini, ma distrugge di fatto (la parte più valida della sua opera è indubbiamente quella critica) una quantità di *idola* che impediscono ancor oggi di comunicare, di dialogare sul serio» (ivi, p. 220).

²⁶ Ivi, p. 203.

²⁷ «[I]l senso ultimo, il significato più pregnante della filosofia del dialogo di Guido Calogero [...] consiste, credo, in un imperativo che vibra in tutte le pagine: "Tu devi ascoltarmi", sebbene esso si esprima più spesso indirettamente nella forma complementare: "Io devo ascoltarti". Sembra qui sottinteso un timore, un'ansia fondamentale: poter non essere ascoltato, non essere compreso, essere giudicato e respinto senza essere ascoltato: è un atteggiamento di protesta attraverso cui la psiche umana passa in una stagione della vita e che in Calogero sembra essersi fissato, perpetuato, dilatato fino a colorare di sé ogni altro aspetto della vita psichica» (ivi, p. 215). «[I]n un certo senso Calogero si identifica con un adolescente ansioso e desideroso di libertà, ma è vero che la società in cui viviamo è oppressa da strutture patriarcali, autoritarie, irrazionalmente gerarchiche, superegali, contro cui è comprensibile, è legittima, è necessaria la prote-

i motivi filosofici, che pur non essendo discussi con la necessaria profondità negli scritti dedicati da Calogero alla filosofia del dialogo, ne chiariscono i fondamenti e ne illuminano i passaggi più controversi.

3. La tensione tra ricerca filosofica e impegno civile nella rievocazione di Gennaro Sasso

L'importanza dell'impegno politico nella vicenda umana e intellettuale di Calogero, successiva alla seconda guerra mondiale, è evidenziata anche da Gennaro Sasso, che, nelle intense pagine dedicate alla rievocazione della personalità del filosofo, descrive con punte di profonda amarezza il rapporto stabilitosi tra la passione civile di Calogero e la sua attività di pensatore e studioso. Steso in occasione della sua morte, l'articolo in questione²⁸, ripercorre diversi momenti del personale rapporto intercorso tra i due studiosi e discute i nodi cruciali dell'evoluzione spirituale di Calogero, svelandone aspetti meno noti e restituendone un'immagine assai più complessa di quella generalmente conosciuta²⁹.

La ricca esposizione di riflessioni e ricordi ruota intorno all'individuazione del lato più buio della personalità di Calogero, di una vena dolorosa che ne percorre l'intera esistenza, turbando l'apparente serenità dello stile e del carattere e mostrando quale umana fragilità minasse le fondamenta di quella solidità intellettuale tanto pre-

sta» (ivi, p. 216). «[P]robabilmente la "filosofia del dialogo" può essere considerata anche una difesa inconscia da impulsi autoritari o, al contrario, passivi rifiutati e rimossi, ma che vivono e minacciano ancora dall'interno stesso della psiche» (ivi, p. 216).

²⁸ Annunciato nel breve editoriale che riporta la notizia dell'avvenuta scomparsa di Calogero («La Cultura», anno XXIV, n. 1, gennaio-giugno 1986», p. 3), l'articolo di Gennaro Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, è apparso la prima volta in «La Cultura», anno XXIV, n. 2, luglio-dicembre 1986», pp. 159-189; è stato poi ripubblicato nel saggio bibliografico curato da Cristina Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Napoli, Enchiridion I.U.O., 1994, pp. 7-54, e nel volume di Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 127-172, con l'aggiunta di una *Postilla*, pp. 173-176.

²⁹ «Ne è venuto fuori, forse, un Calogero un po' diverso da quello che altri avrà conosciuto, stimato e anche amato: un personaggio più complesso e perplesso, meno lineare e pacificato, più fragile e sofferente di quanto non lasciasse pensare e sospettare la forza prorompente che sta alla radice di tante sue imprese e altrettante audacie» (ivi, p. 175). In questa stessa *Postilla*, è peraltro ribadito quanto già accennato nell'articolo (Id., *Guido Calogero...*, cit., p. 139), ossia l'intento di rendere una testimonianza personale piuttosto che un «"profilo" intellettuale e morale» (*Postilla*, p. 174). Malgrado l'esplicita scelta di un punto di vista soggettivo e il rifiuto di ogni pretesa di esaustività, l'articolo offre elementi importanti per comprendere la personalità di Calogero e riflettere sul suo vissuto pubblico.

cocemente attinta³⁰. L'analisi di Sasso fa ben comprendere perché il raro affiorare di questa corrente sotterranea nelle pagine filosofiche di Calogero avesse luogo quasi esclusivamente nelle considerazioni di carattere estetico, soprattutto laddove meglio si palesavano certe venature del suo personale gusto letterario e artistico. Accolto e rielaborato in seno alla propria riflessione estetica il fondamentale motivo crociano «della “catarsi” estetica della passione, o del “distacco artistico”, o della contemplazione visivamente limpida e pur pateticamente esperta del sentimento»³¹, Calogero trovava solo nell'esperienza dell'arte la possibilità di proiettare quell'intimo dissidio che, profondamente radicato nella sua personalità, era da lui stesso tenuto ai margini della riflessione filosofica.

Ostile all'ottimismo storicistico, Calogero trovò spesso occasione di reagire, in termini consapevolmente speculari, all'opposto atteggiamento di quelle che definiva «metafisiche della disperazione»³², opponendo a entrambi gli orientamenti la scelta, già maturata nella drammatica temperie del fascismo e poi mantenuta negli sviluppi ulteriori del suo pensiero, di concentrare il proprio interesse filosofico sui problemi etici, senza molto concedere all'elaborazione filosofica di quell'angoscia che pure, secondo lui, accompagna la scelta morale, rinnovandosi in ogni snodo fondamentale del vivere. La ricostruzione di Sasso mostra bene quante difficoltà e asprezze affrontasse Calogero nel percorrere intellettualmente e praticamente la via che, muovendo dalla lucida consapevolezza della «connessione inevitabile tra l'angoscia e la vita morale»³³ lo portava a indagare «le necessarie strutture della prassi»³⁴ e a illustrare i contenuti della scelta morale attraverso il discorso filosofico e il puntuale intervento critico nelle questioni del presente:

Le ragioni dell'etica, dell'altruità, dello spazio che, come scrisse in un capitolo de *La scuola dell'uomo*, ripreso e svolto nell'*Etica*, ogni “io”, e anche quello a cui lo si conce-

³⁰ Ivi, pp. 144-146. Riflettendo sulla precoce maturazione di Calogero, evidente tanto in campo speculativo che storiografico, Sasso s'interroga sulla possibile relazione di questa con le difficoltà che, dal suo punto di vista, Calogero avrebbe incontrato, negli anni del suo impegno civile, nel tornare al nucleo fondamentale del suo pensiero e svilupparne gli aspetti meno chiari. Osservazioni simili sono fatte da Renzo Raggiunti, in conclusione del primo capitolo del suo saggio (*Renzo Raggiunti, Logica e linguistica...*, cit., p. 15).

³¹ Guido Calogero, *Estetica*, cit., p. 19.

³² Guido Calogero, *L'angoisse et la vie morale*, in *L'angoisse du temps présent de l'esprit, textes des conférences et des entretiens organisés par le VIII^e Rencontres Internationales de Genève*, («Histoire et société d'aujourd'hui»), Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1954; ripubblicato come *L'angoscia e la vita morale*, in Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 222.

³³ Ivi, cit., p. 219.

³⁴ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 7.

de, deve lasciare ad ogni altro, - queste ragioni costituiscono i termini di un conflitto che nella vitalità, nella forza prepotente del volere e del desiderare, dei doni stessi che, gratuitamente e senza merito, la fortuna ci elargisce, ha il suo altro polo³⁵.

Del resto, proprio nell'*Etica* Calogero chiarisce come l'indicazione dell'altruismo come «Canone supremo [...] della moralità»³⁶ non possa liberare in modo definitivo dall'«angoscia del decidere»³⁷, per la duplice ragione che, da un lato, l'indicazione del contenuto essenziale della scelta morale non vale come «dimostrazione razionale, [...] logica deduzione» della sua «obbligatorietà»³⁸, non garantisce cioè «la sua efficiente cogenza»³⁹, che peraltro annullerebbe l'autonomia costitutiva della vita morale⁴⁰, dall'altro, la filosofia fornisce solo «l'orientamento di principio, la direttiva generale della buona volontà»⁴¹, rimettendo a un complesso bilanciamento di insicure previsioni e contingenti valutazioni di possibilità, la determinazione delle singole scelte nelle specifiche situazioni della vita. Nel quadro filosofico delineato da Calogero, il soggetto vede perciò rinnovarsi continuamente, nella diversità delle decisioni e nella necessità di attingere quella doverosità dell'etica che nessuna razionale apoditticità può garantire, il conflitto tra egoità e altruità di cui consta il momento genetico della vita morale.

Ma è sul peso che questa tensione, riconosciuta da Calogero nella vita morale, rivestiva nella sua personalità che si concentra l'attenzione di Sasso:

Questa polarità, che non conosce la garanzia della risoluzione dialettica perché a risolverla è e sempre di nuovo «deve» essere la «ragione dell'etica», che del conflitto costituisce non più che un termine, - questa polarità conobbe, nella vita di Calogero, e presentò, un altro volto; più privato e non meno segnato; e tanto più sofferto quanto meno, radicato com'era nelle profondità del suo essere, fosse suscettibile di decantazione e di distacco. La polarità del desiderio e dell'etica, la lotta che queste due potenze combattevano nel centro della sua anima, erano per lui ragione di acuta sofferen-

³⁵ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 60.

³⁶ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 358

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 156.

³⁹ Ivi, p. 157. Vedi infra, capitolo III, pp. 90-93.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 362. Questo tema, discusso nel capitolo conclusivo dell'*Etica*, «*Il dovere, l'avvenire e l'appello alla coscienza*» (ivi, pp. 356-363), è poi ripreso in vari luoghi di *Logo e dialogo*, come nella conclusione del capitolo IX, *Il consenso e la democrazia* (Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 91-100), soprattutto pp. 97-99.

za⁴².

A minare nell'esistenza privata del filosofo il difficile equilibrio tra etica e vitalità, conquistato filosoficamente e suggellato nella formula del «moralismo assoluto»⁴³, interveniva dunque l'emergere nella sua personalità di un «un prepotente istinto vitale»⁴⁴, intrecciato, in misura crescente con il trascorrere degli anni, con un sentimento della morte, che di quella vitalità rappresentava l'intima controparte.

Il tormentato ritmo dell'esistenza di Calogero, perpetuamente oscillante tra un «impeto» vitale e creativo, e un'«idea della morte [...] insidiosamente presente», che «agiva, dettava i sentimenti e i pensieri»⁴⁵, è reso da Sasso attraverso una minuta rievocazione di episodi e conversazioni, ma soprattutto prestando attenzione a un particolare aspetto del suo gusto per l'arte, e della sua «inclinazione a recitare versi»⁴⁶, momenti che a tratti apparivano come «il tentativo di una estrema esorcizzazione dell'angoscia incombente al centro dell'anima»⁴⁷. In questa riflessione sulla sensibilità estetica di Calogero e sulla presenza in essa di «un nascosto pensiero dominante»⁴⁸, Sasso non poteva non ricordare l'intensa descrizione che, nelle prime pagine del terzo capitolo dell'*Estetica*, dedicato all'«esperienza artistica», Calogero fa della stele funeraria di Hegeso, figlia di Proxenos, definendola «uno dei più splendidi esempi di lastra tombale, in cui la defunta, o la sua figura idealizzata in un tipo, è rappresentata nell'atto di accomiarsi dai suoi e di prepararsi per l'ultimo viaggio»⁴⁹, e servendosi come paradigma per illustrare la peculiarità del «fare artistico» in seno al più generale «esperire estetico»⁵⁰:

⁴² Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 160.

⁴³ Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 84. La formula, alla cui illustrazione è dedicato l'ultimo paragrafo del libro (ivi, pp. 83-85), non è ripresa testualmente negli scritti successivi di Calogero, ma esprime in modo molto eloquente la posizione centrale, che, assegnata all'etica fin dallo scritto del 1936, sarà mantenuta in tutte le successive revisioni di quella dottrina.

⁴⁴ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 158.

⁴⁵ Ivi, p. 162.

⁴⁶ Ivi, p. 161.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 163.

⁴⁹ Guido Calogero, *Estetica*, cit., p. 27

⁵⁰ Ivi, p. 33. E continua: «Di fronte a quella scultura, abbiamo detto, ogni uomo colto sentirà senz'altro sia la malinconia della morte, sia il superamento estetico. Non piangerà e non riderà, ma sarà spontaneamente condotto in quella sospensione d'animo, in quell'equilibrio del dolore e della gioia, onde anche il volto si attegga in un pensoso aspetto che non è né d'amarezza né d'allegria, perché è l'aspetto della divina quiete dell'arte, in cui le lacrime possono cadere ma non bruciano sulle guancie.» (ivi 33-34)

La bellissima donna siede, qui, scegliendo alcuni gioielli da un cofano, che una giovane ancella regge stando in piedi dinanzi a lei. Da entrambi i volti traspare una malinconia tranquilla, una ferma e dolce gravità, come di chi sappia che è giunta l'ora stabilita per il distacco irreparabile, e che non conviene al mortale far gemito contro il destino, ma bensì comporsi nella miglior figura che si seppe assumere nella vita e varcare silenziosi al regno dell'Ade⁵¹.

È tuttavia espresso con chiarezza da Sasso il sospetto che l'esorcismo dell'angoscia, cercato nella poesia e nell'arte, non avesse effettivamente luogo, che «oltrepassato sul serio, ossia accettato e rasserenato, [...] il pensiero [...] della morte, non f[osse] mai», che insomma «Il miracolo di questa catarsi dell'angoscia e del dolore» fosse per lui piuttosto un ideale, «tanto più imperioso quanto meno l'angoscia della morte e l'irruzione del suo furore gli apparissero, nel profondo, dominabili»⁵².

Interpretato come meta ideale il fine che, nella vita e nel pensiero di Calogero, è assegnato alla fruizione della poesia e dell'arte, Sasso può quindi indicare il punto di contatto tra l'ideale etico e l'ideale estetico del filosofo nel «rasserenamento dell'angoscia», nel «calmo, conseguente, dominio delle passioni unilaterali e violente», in un atteggiamento di composta accettazione verso quell'incessante avvicinarsi delle «cose che sono» (τὰ ὄντα), la cui legge Calogero, accogliendo l'interpretazione di Werner Jaeger⁵³, sembrerebbe aver vista, trasfigurata in termini etico-giuridici, nel «più antico frammento superstite della σοφία occidentale: il «detto» di Anassimandro»⁵⁴. È in questa chiave che Sasso interpreta l'entusiastica approvazione che, in una

⁵¹ Ivi, p. 27. Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, p. 163-164.

⁵² Ivi, p. 164. Del resto, la difficoltà insita nel tentativo di cercare la liberazione dall'angoscia della morte in quell'esperienza dell'arte, che nella riflessione di Calogero assume quasi l'aspetto di una sospensione della vita stessa, è chiarita da Sasso poco prima: «nella ricerca della poesia e nell'avvicinarla a sé, con moto simultaneamente opposto Calogero allontanava da sé la vita. Fermandola nell'attimo, affrancandosi dal suo peso, proclamando il suo superamento nell'incanto dell'arte, rendeva in realtà vibrante in sé la cognizione del dolore, e alludeva alla morte» (ivi, pp. 161-162).

⁵³ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlino-Lipsia, Welter de Gruyter, 1934, II edizione: Berlino-Lipsia, Welter de Gruyter, 1936; ed. it.: *Paideia, la formazione dell'uomo greco. Volume primo: L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, traduzione di Luigi Emery, Firenze, La Nuova Italia, 1936; II ed.: traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti, Firenze, La Nuova Italia, 1953 & 1978; I ed. Bompiani in volume unico, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti, indici di Alberto Bellanti, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003, pp. 297-303.

⁵⁴ Gennaro Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*, in *Filosofia e idealismo*, III..., cit., p. 394. L'articolo, presentato al convegno tenutosi il 15-16 novembre 1995, presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, è pubblicato anche negli Atti del convegno, la cui uscita è annunciata nella *Nota bibliografica*, p. 620: Claudio Cesa e Gennaro Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa...*, cit, pp. 15-133. Per le osservazioni che in questo secondo articolo Sasso rivolge alla questione del frammento di Anassimandro e del-

complessa recensione al primo volume della *Paideia* di Jaeger⁵⁵, Calogero manifestò nei riguardi della lettura del frammento proposta dal filologo tedesco, e dell'importanza che questi, ai fini di un'adeguata interpretazione di quel testo, assegnava all'inserimento del pronome ἀλλήλοις, operata dalle edizioni più recenti, a integrazione dell'espressione διδόναι [...] δίκην καὶ τίσιν [...] τῆς ἀδικίας⁵⁶. Scrive appunto Calogero:

Lo Jaeger mostra perfettamente come il δίκην διδόναι ἀλλήλοις non sia il fio che

le interpretazioni di Jaeger e Calogero, vedi *infra*, nota successiva.

⁵⁵ Guido Calogero, *Storia dell'ethos e storia dell'etica nel mondo antico*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno XV, n. 4-5, luglio-ottobre 1934, pp. 358-371, poi compreso, con l'aggiunta di una postilla in Id., *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari, Laterza, 1947, pp. 74-105 e, infine, in Id., *Scritti minori di filosofia antica*, Roma, «C.N.R., Centro di studio del pensiero antico», Bibliopolis, 1984, pp. 522-546. Recensendo un volume, che voleva essere, secondo le intenzioni del suo autore, una storia dell'educazione nell'antica Grecia e della formazione dell'ideale umano proprio di quella civiltà, Calogero, pur apprezzando molti momenti dell'opera, ne criticò l'impianto generale, osservando peraltro come il valore di molte singole analisi contenute nello studio di Jaeger dipendesse proprio dall'infedeltà al proposito di innalzare la «*Bildung* ellenica a *Bildung* suprema» (ivi, p. 523), secondo il programma del movimento neoumanistico, raccolto intorno alla rivista *Die Antike*, di cui Calogero, se da un lato apprezzava certamente lo sforzo di arginare, con un maggiore impiego dell'«educazione classico-umanistica», «i pericoli della barbarie razzistica e protogermanizzante» (ivi, p. 522), dall'altro, sentiva di dover sottolineare l'ingenuità filosofica e storiografica. L'articolo di Calogero ebbe una certa risonanza anche in Germania, come si evince dalla menzione che lo stesso Jaeger fa, nella pur brevissima *Prefazione all'edizione italiana* della sua *Paideia* del 1936 (II edizione italiana, cit., pp. XII-XIII; assente nell'edizione Bompiani), al «problema di metodologia filosofica [...] sollevato dal prof. Guido Calogero» (ivi, p. XII); a questo cenno Jaeger fa seguire una sintetica risposta. Nel complesso, la recensione di Calogero appare attraversata da numerosi spunti di polemica politica, che si rivolgono a «certe osservazioni di sapore razzistico, che parrebbero quasi aggiunte sulle bozze» (Guido Calogero, *Storia dell'ethos...*, cit., p. 523), e che Calogero attribuisce all'influenza di un clima politico del quale egli conosceva bene la pervasività, avendo compiuto numerosi viaggi di studio in Germania ed essendo un attento osservatore della vita culturale di quel paese. L'atteggiamento con cui Calogero discute questi aspetti dello studio di Jaeger appare infatti conforme a quello con cui, in numerose note e recensioni, pubblicate in quello stesso anno sul «Giornale critico», Calogero commenta vari episodi della vita culturale tedesca, mettendo in rilievo come l'indirizzo culturale del regime si stesse affermando sull'autonomia intellettuale degli studiosi, provocando, da un lato, l'emarginazione degli studiosi non allineati, dall'altro, un progressivo impoverimento del valore critico ed ermeneutico della produzione culturale. Dei numerosi interventi, che si possono ritrovare nelle pagine dell'annata 1934 del «Giornale Critico», e che non è possibile, in questa sede, citare in modo esauriente, vale la pena di ricordare almeno la nota dedicata alla controversa vicenda che divise gli studiosi impegnati nell'edizione critica degli scritti latini di Maestro Eckhart (Guido Calogero, *Gli scritti latini di Maestro Eckhart*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», anno XV, seconda serie, n. 2, marzo-aprile 1934 pp. 472-475), e che portò a due distinte pubblicazioni, in conseguenza di una politica volta ad emarginare dal progetto alcuni dei suoi ideatori, tra i quali lo studioso ebreo Raymond Klibansky, legato a Calogero da un profondo sodalizio intellettuale (vedi, *infra*, p. 36). I contatti culturali di Calogero con il mondo tedesco sono perciò

le realtà singole pagano in quanto individuandosi si sono distaccate dal tutto, ma la giusta ricompensa che esse reciprocamente si debbono in quanto ciascuna, affermandosi nella realtà, ha tolto il posto all'altra e deve restituirglielo. Non si tratta di *culpa individuationis*, che ravvicinerebbe il primo frammento superstite della tradizione filosofica dell'Occidente a un motivo tipico del pensiero orientale, ma di *πλεονεξία*, cioè di un concetto morale di cui il greco si serve per intendere il cosmo della natura sullo schema del suo cosmo giuridico-politico: il tempo siede e giudica, e l'universo è una *polis* in cui non c'è individuo che non renda conto del suo agire⁵⁷.

Alla interpretazione dello Jaeger Sasso obietta che lo svolgersi del principio anassimandro «non nello spazio, ma κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, secondo l'ordine del tempo»⁵⁸ implicherebbe

non già la coesistenza delle individuali realtà che lo abitano, e in questa coesistenza il loro reciproco pagarsi il fio e farsi posto, ma piuttosto e al contrario la perenne vicenda del loro di volta in volta prendere il posto di quelle che, giunta l'ora, escono dalla scena e spariscono: di prenderlo per perderlo, sostituite da altre che, entrando nel regno delle cose che sono, le conducono in effetti verso il tramonto dal quale esse pure sono attese⁵⁹.

Intesa la τάξις come legge «non già del reciproco riconoscersi, ma del succedersi»⁶⁰, la lettura di Jaeger conserverebbe secondo Sasso, una certa plausibilità solo qualora l'individuazione di «un ordinamento giuridico delle cose»⁶¹ nel frammento di Anassimandro fosse mantenuta in stretto riferimento all'«incessante, inevitabile divenire e trapassare, cioè [a] ciò che, per l'attaccamento dell'uomo ingenuo alla vita, riesce sopra ogni altra cosa incomprensibile e difficile da accettare in questa vita»⁶². Per queste

da ritenere come un elemento fondamentale della sua maturazione politica, e quindi del percorso che, nel volgere di pochi anni, lo avrebbe condotto al diretto coinvolgimento in attività politiche clandestine.

⁵⁶ Anassimandro, D.K., 12 B 1: Ἄ. ... <ἀρχὴν> ... εἶρηκε / <τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς / οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ / χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς / ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Il testo di Jaeger ne dà una versione che si riporta di seguito nella traduzione italiana di Emery e Setti: «Ma donde le cose esistenti hanno origine, là dev'essere anche la loro fine, secondo il destino. Ché devono pagarsi reciprocamente (ἀλλήλοις) pena ed espiazione secondo il giudizio del tempo» (Werner Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 299).

⁵⁷ Guido Calogero, *Storia dell'ethos...*, cit., p. 538

⁵⁸ Gennaro Sasso, *Calogero e Croce...*, cit., p. 396.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Werner Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 301

⁶² *Ibidem*. Cfr. Gennaro Sasso, *Calogero e Croce...*, cit, p. 395, nota.

ragioni, l'accentuazione dell'elemento giuridico nella lettura del frammento, forse dovuta alla somiglianza fra la «giustizia immanente», che, nell'universo di Anassimandro interpretato da Jaeger, compensa la *πλεονεξία* («azione sopraffattrice»⁶³) delle cose e quel principio della «posizione dell'esistenza altrui»⁶⁴ che nella filosofia pratica di Calogero costituisce il nucleo etico di ogni ulteriore formulazione politica e giuridica, appare a Sasso una forzatura dell'interpretazione di Jaeger e un allontanamento dal significato autentico del frammento. Ma, una volta illustrata la complessa situazione psicologica da cui traeva vigore la stessa etica altruistica, posta a fondamento della riflessione giuridica e politica di Calogero, è piuttosto agevole per Sasso ricercare la sottile parentela che lega l'interpretazione accentuatamente giuridica di Calogero al senso affiorante, seppure per cenni, nelle pagine dello stesso Jaeger, del necessario (*κατὰ τὸ χρεῶν*) succedersi delle cose, in una dimensione più intima, in «quel sentimento di ritiro dell'individualità dal luogo occupato nell'esistenza di fronte al sovrappiungere, *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, dell'individualità altrui, che aveva, nella sua anima, una risonanza profonda», e la cui decantazione era forse cercata da Calogero anche in quelle oscure tracce dell'antico pensiero:

E a noi qui non interessa stabilire se, nel condividere, riproporre e così giudicare l'interpretazione jaegeriana, egli avesse ragione, o se altro da questa sorta di trascrizione naturalistica di una legge del cosmo giuridico-politico l'oscuro frammento di Anassimandro racchiuda in sé, perché piuttosto ci sembra giusto insistere sul *pathos* che egli mise nel ripensare questa grandiosa legge morale della «ricompensa» e della riparazione; sul trasalimento che la sua coscienza avvertì nel veder riflessa in una teoria, o si dica, se si vuole, in un'intuizione o in un balenamento mitico, la sua stessa, più segreta, vicenda interiore; sulla luce che forse gli si accese dentro quando, leggendo le pagine di Jaeger, la legge della vita morale gli si presentò nella forma di un duro contrappasso, e la vitalità, la volontà di affermazione, la prepotenza esistenziale, il gusto acre ed eccitante che le cose conquistate e possedute suscitano in chi, appunto, sia giunto a conquistarle e a possederle, - tutto questo richiamò, per contrasto, l'opposta volontà di cancellare, o, almeno, rendere esiguo, il posto occupato e signoreggiato dall'«io», - questo problematico, ora invadente, altre volte perplesso, protagonista della sua filosofia e della sua vita»⁶⁵.

⁶³ Werner Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 299

⁶⁴ Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 30.

⁶⁵ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 159. Per meglio comprendere il senso che Jaeger attribuisce all'«idea del cosmo, [...] data in massima nell'idea anassimandrea dell'eterna *dike* che regna nel corso della Natura», si possono riportare le parole con cui il filologo tedesco illustra la «scoperta interiore del cosmo» (Werner Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 301) operata da Anassimandro: «In questa forma – agli occhi di noi moderni – sembra annunciarsi l'idea immensa che la Natura sia interamente conforme a leggi. Ma non si

Dalle riflessioni di Sasso il contenuto stesso della dottrina etica fondamentale di Calogero risulta dunque restituito a un complesso scenario di tensioni e intime lacerazioni che attraversano l'esistenza del filosofo. Ciò non implica naturalmente un ridimensionamento del significato filosofico intrinseco alla riflessione etica di Calogero e una sua riduzione al dato biografico. In un altro scritto, diverso nel carattere e nell'ispirazione da quello steso dopo la morte di Calogero, esaminando le radici filosofiche della dura disputa che oppose Calogero a Croce sul tema della libertà e del suo rapporto con la giustizia, Sasso ha occasione di rivolgere alcuni cenni polemici ai tentativi di leggere quella contesa e la stessa dottrina del liberalsocialismo senza adeguata considerazione dei fondamenti filosofici, e perciò senza capacità di ricostruire «nella luce dell'intelligenza storica e critica»⁶⁶ l'effettiva portata di quella questione. Ciò che Sasso vuole evidenziare è piuttosto la corrispondenza che, a un livello più intimo e profondo, pare collegare l'impianto teorico del pensiero etico-politico di Calogero al ritmo della sua vita interiore. Ugualmente, l'affermarsi nella vita e nell'impegno intellettuale di Calogero dell'interesse per i problemi politici e sociali del proprio tempo, conseguente a un approdo filosofico che nella politica indica «il primo e più urgente dovere dell'uomo»⁶⁷, si presenta, nella considerazione di Sasso, strettamente intrecciato ad alcuni tra gli aspetti più drammatici della sua vicenda umana.

Il carattere e i contenuti dell'impegno politico e civile di Calogero prendono forma, come è noto, in quello stesso «quindicennio di frenetica, e quasi spaventosa, creatività»⁶⁸ nei quali Calogero, muovendo da linee tracciate già negli anni della formazione universitaria, giunge, attraverso un serrato confronto con le posizioni idealiste e la parallela disamina critica della filosofia antica, a elaborare quel sistema di pensiero che ha nei tre volumi delle *Lezioni di filosofia* la sua trattazione più organica. La forte inclinazione etico-pedagogica, sensibile già nei primi cimenti filosofici e decisiva nel pensiero maturo di Calogero, corroborata da un'originale riflessione intorno ai fondamenti etici dell'ordine giuridico⁶⁹, alimenta un'educazione politica che, implichi-

tratta della mera uniformità del corso causale nel senso astratto della scienza odierna. Ciò che Anassimandro formula nelle sue parole va chiamato piuttosto una norma dell'universo, che non una legge naturale in senso moderno. Il riconoscimento di questa norma degli eventi nella natura ha un senso religioso immediato. Non è mera descrizione di fatti, è giustificazione dell'essenza del mondo. Il mondo si palesa, attraverso essa, come un "cosmo" in grande; in linguaggio nostro: un ordinamento giuridico delle cose.» (ivi, p. 300-301).

⁶⁶ Gennaro Sasso, *Calogero e Croce...*, cit, p. 304.

⁶⁷ Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 85.

⁶⁸ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 144.

⁶⁹ Le principali opere a tema giuridico di Calogero sono: *La logica del giudice e il suo controllo in cassazio-*

ta in opere come *La filosofia e la vita* e *La scuola dell'uomo*, è portata avanti attivamente in seno al movimento liberalsocialista (1936-1942), in cui l'impegno di Calogero incontra l'antifascismo «religioso» di Aldo Capitini. Ispiratore della corrente liberalsocialista del Partito d'Azione, cui però non aderiscono importanti esponenti di quel movimento, tra cui lo stesso Capitini, Calogero partecipa del clima di speranza e aspettativa vissuto nel nuovo partito, ma anche delle sue lacerazioni, dedicandosi con energia e passione a un delicato lavoro intellettuale che lo impegna sia nella propaganda che nella discussione interna per la determinazione dell'identità ideale della giovane formazione.

Nei decenni seguiti alla fine dell'esperienza azionista, Calogero aderisce temporaneamente al Partito socialista e al Partito radicale, partecipando alle loro complesse vicende interne. Ma è soprattutto nella copiosa produzione di articoli su giornali e riviste, e negli interventi pubblici sulle più svariate tematiche della modernità e della vita democratica, che Calogero può esprimere il carattere decisamente personale delle proprie posizioni.

Riflettendo sull'impegno politico di Calogero, soprattutto sulla fase successiva al periodo resistenziale e costituente, alle «generose illusioni di quella vigilia della vita democratica»⁷⁰, Sasso esprime un profondo apprezzamento per quella che definisce «una nobile battaglia civile»⁷¹, combattuta da Calogero «in difesa della libertà di coscienza e di parola, contro la censura, per un'idea più moderna della scuola e dell'università»⁷². Ma, al tempo stesso, non può fare a meno di osservare come la stessa singolarità delle sue posizioni fosse il sintomo di un isolamento che, a suo dire, accomunerebbe la situazione di Calogero a quella della tradizione liberale, «alla quale, *pleno*

ne, «Studi di diritto processuale», diretti da Piero Calamandrei, Padova, Cedam, 1937; II ed.: Padova, Cedam, 1964; *Il concorso del coniuge con fratelli unilaterali nella successione legittima*, in «Rivista di diritto civile», 1939, pp. 262-269; alcuni dei saggi raccolti in *Saggi di Etica e Teoria del Diritto*, cit. Momenti di riflessione di carattere giuridico sono presenti nel secondo volume delle *Lezioni di filosofia, Etica*, il cui titolo originario era infatti *Etica, Giuridica, Politica*. Naturalmente, essendo le *Lezioni di filosofia* l'esposizione organica del pensiero di Calogero, le riflessioni giuridiche presenti nel secondo volume vanno lette nel quadro d'insieme della sua filosofia pratica. Per un'illustrazione del pensiero giuridico di Calogero, vedi Vittorio Frosini, *La filosofia giuridica di Guido Calogero*, in *Guido Calogero a Pisa...*, cit., pp. 261-274; Paolo Ridola, *Guido Calogero e i «concetti giuridici»*, in Margarete Durst e Saverio Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche: 1904-2004*, Roma, Treccani, 2007, pp. 111-133; il volume raccoglie gli Atti del Convegno, organizzato a Roma il 2 dicembre 2004 dall'Istituto della Enciclopedia Italiana, dalla Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Facoltà di Lettere e Filosofia, dalla Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici e dalla Fondazione Ugo Spirito.

⁷⁰ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 153.

⁷¹ Ivi, p. 155.

⁷² *Ibidem*.

iure, egli apparteneva»⁷³, rivelatasi, nel secondo dopoguerra, incapace di mettersi in discussione per far fronte al declino della propria egemonia e all'emergere delle culture marxista e cattolica.

Lo stretto accostamento della situazione personale di Calogero con quella della cultura liberale, egemone nei decenni precedenti l'avvento del fascismo, sembrerebbe contraddire la determinazione con cui, dai tempi della clandestinità e per tutto il breve corso dell'esperienza azionista, Calogero e gli altri promotori del movimento liberalsocialista intesero caratterizzare la nuova formula come «postfascista»⁷⁴, tale cioè da superare, con l'asserita inseparabilità delle più profonde esigenze liberali e socialiste, i limiti che quelle tradizioni politiche, con la loro mutua esclusività, avevano manifestato nell'esperienza prefascista. L'effimero successo che, negli ultimi anni della dittatura e durante la transizione alla democrazia, la proposta liberalsocialista incontrò presso circoscritte aree di giovani intellettuali, si spiega del resto proprio con la sua capacità di rispondere all'insoddisfazione nutrita nei riguardi del fascismo da alcuni di coloro che in esso erano cresciuti e che non avevano perciò legame con le esperienze politiche del passato, se non un'abitudine, indotta dall'educazione del regime, di pensarle come insufficienti. Ciò detto, appare chiaro comunque che a ridurre l'interesse verso il liberalsocialismo contribuì in modo decisivo l'affermarsi nella società di tessuti organizzativi più solidi e di culture politiche più aderenti al nuovo clima internazionale e che, nei decenni successivi, la fedeltà di Calogero alle linee fondamentali di quella elaborazione politica, sebbene non pregiudicasse l'interesse e l'apprezzamento di alcuni settori dell'opinione pubblica per la sua battaglia civile, impedì a questa di trovare un sicuro referente nella società politica, un soggetto organizzato da informare pienamente di sé.

Ma l'aspetto che pare emergere con maggiore drammaticità dalla ricostruzione di Sasso è il sacrificio che la generosa e inesausta spesa di energie, dedicate da Calogero all'impegno civile, imponeva al suo lavoro di filosofo, malgrado i propositi da lui dichiarati e la fiducia, o piuttosto l'illusione, «che per tutto ci fosse un tempo»⁷⁵:

Certo è che, entrato nel ritmo, prima drammatico, poi stordente, della lotta politica, nei lunghi anni seguiti alla conclusione della seconda guerra mondiale a Calogero mancò la capacità, o piuttosto la possibilità, di mettere ordine alla sua vita, di rendere

⁷³ Ivi, p. 152.

⁷⁴ Guido Calogero, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in «Mercurio», 1 ottobre 1944, ora in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, con alcuni documenti inediti, Roma, Atlantica, 1945, ripubblicato come *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Nuova edizione a cura di Michele Schiavone e Dino Cofrancesco, Milano, Marzorati Editore, 1972, p. 190.

⁷⁵ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 146.

compatibili i troppi impegni che prendeva e pretendeva di condurre a termine. [...] Insomma negli anni del secondo dopoguerra, quando tutto avrebbe dovuto e potuto essere più facile, Calogero smarrì il suo ritmo interno, non trovò più la pace, non conobbe l'armonia. E la perdita del ritmo, la difficoltà via via più acuta che, dentro di lui, si oppose al tentativo che compiva di riprendere contatto con la fonte originaria del suo pensiero, e, oltre i traguardi conseguiti, di pensare ancora, [...] rivelarono e quasi misero a nudo quella tale fragilità della quale, in queste pagine, si è parlato»⁷⁶.

Dei diversi progetti filosofici, avviati o semplicemente annunciati da Calogero, ma poi non portati a termine, Sasso fa un'enumerazione attenta e puntuale, ricostruendo le vicende che videro ciascuna di esse precipitare in quel «gorgo della non attuazione»⁷⁷, dal quale Calogero non cessò mai di illudersi di potere «metterle in salvo [...] e farle vive e reali»⁷⁸. Sono effettivamente molti i luoghi che, nell'opera di Calogero, rinviano ad approfondimenti e indagini filosofiche ancora da compiere⁷⁹, e perciò, pur non pretendendo di «Leggere nell'intrico delle ragioni»⁸⁰ che determinarono quei fallimenti, la riflessione di Sasso, testimoniando la costante fedeltà di Calogero a quei propositi, induce a considerare quanto fosse complesso il rapporto del filosofo con l'opera di sistemazione portata avanti nel primo quindicennio di studi e come l'incompiutezza di alcuni suoi aspetti fosse avvertita da Calogero, che pure agli elementi fondamentali di quella elaborazione continuò a fare riferimento anche, come si vedrà, negli anni successivi alla pubblicazione di *Logo e dialogo*.

Queste considerazioni inducono anche a ritornare all'interrogativo centrale circa il ruolo rivestito nell'evoluzione complessiva del pensiero di Calogero dalla sua filosofia del dialogo e a domandarsi se quest'ultima fosse in grado di adempiere, anche solo in parte, al compito di approfondire e meglio riformulare «quel che nel suo pensiero

⁷⁶ Ivi, pp. 146-147.

⁷⁷ Ivi, p. 149.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Su questo difficile aspetto della biografia intellettuale di Calogero, Sasso si sofferma in due luoghi della sua commemorazione: dapprima (ivi, pp. 147-151), per discutere il tema dei rapporti di Calogero con la filosofia moderna e contemporanea; poi (ivi, pp. 155-157) per sottolineare come la spesa di tempo ed energie, dedicata da Calogero al suo multiforme impegno politico e civile, impedisse a Calogero di tornare sugli aspetti della sua sistemazione filosofica, che egli stesso percepiva come bisognosi di approfondimento. Non è possibile, in questa sede, richiamare sinteticamente tutti i luoghi della produzione di Calogero in cui l'esigenza di tali ulteriori esami è espressa. Qualche riferimento al progetto di approfondimento della dialettica hegeliana e alle possibili ragioni del suo mancato adempimento è dato di seguito nelle note 145, 129 e 426. La vicenda del mancato completamento della *Storia della logica antica* è richiamata sinteticamente di seguito, vedi *infra*, pp. 29-40. Infine i pochi accenni di Calogero al progetto di un volume dedicato esclusivamente al tema della presenza sono brevemente discussi nella nota 83.

⁸⁰ *Ibidem*.

fosse rimasto incompiuto, poco chiaro, addirittura non detto»⁸¹. Per quanto nell'articolo di Sasso manchi un'esplicita valutazione della consistenza filosofica di quello che pure egli definisce l'«impegno speculativo dominante» di Calogero «in quegli anni»⁸², una sua risposta negativa a tale quesito pare si possa ravvisare sia nel poco spazio che generalmente egli dedica a questo capitolo della filosofia di Calogero, sia nel «disagio» che confessa di avere spesso provato

nel vederlo incline, quasi fosse diventato il sacerdote di sé stesso, a toni predicatorii, alla «maniera», insomma, e alla retorica *facilior* del dialogo, mentre, giorno dopo giorno, l'antico proposito di riprendere e continuare la *Storia della logica antica*, e quindi di completarla, veniva rinviato, e, con le molte ricerche che ancora presupponeva, la *Filosofia della presenza* sempre più andasse a far parte dell'indeterminato futuro⁸³.

⁸¹ Gennaro Sasso, *Calogero e Croce...*, cit, p. 155.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 156. Nell'«Avvertenza» premessa alle *Lezioni di filosofia*, Calogero ricorda brevemente il proposito, più volte formulato, ma infine non attuato, di dare alla trattazione sistematica del proprio pensiero il titolo «*Filosofia della presenza*, forse meno accademico e più suggestivo dell'altro, e meglio espressivo di un motivo teorico che domina molti aspetti di questa trattazione» (Guido Calogero, *Logica*, p. VII). La scelta di optare per il titolo già annunciato nella *Prefazione* alla prima edizione della *Scuola dell'uomo* è attribuita, da un lato, alla volontà di rievocare, anche nel titolo, le lezioni pisane e fiorentine, in cui il nucleo di idee presentato nei tre volumi era maturato, dall'altro, al proposito di riservare il titolo *Filosofia della presenza* «a un libro in cui [...] trattare tutti gli aspetti più specifici di questo problema, isolandoli e ricollegandoli in una considerazione indipendente, e insieme studiando più a fondo [i] rapporti fra la presenza, la durata, il tempo e lo spazio». A proposito di questi ultimi temi, Calogero riconosce che, nei capitoli dedicati loro dalla *Logica* (cit., pp. 245-260), essi «sono delineati in modo sommario» (ivi, p. VIII), laddove invece una loro «adeguata comprensione» avrebbe potuto dare «la risposta a molti quesiti fondamentali posti alla filosofia dalla scienza fisica e matematica della natura» (*ibidem*). Non è forse errato vedere nell'avvertimento dell'incompleta trattazione di quei temi l'espressione più eloquente della consapevolezza che Calogero aveva della necessità di portare avanti la sua riflessione anche in direzione del chiarimento di aspetti tipici della filosofia teoretica. D'altra parte, l'esito praticistico e antigno-seologico della sua formazione idealistica induce a escludere che il suo proposito fosse quello di costruire una nuova filosofia del conoscere, e a ritenere che egli volesse piuttosto approfondire la posizione pratica delle dimensioni in cui si struttura il consaputo, indagandone meglio gli specifici aspetti, tradizionalmente valutati sul piano gnoseologico. Comprendere le ragioni della mancata realizzazione di quell'indagine, significherebbe capire se, più in generale, l'emergere del motivo dialogico, dalla fine degli anni Quaranta in poi, abbia rappresentato per Calogero una trasformazione del suo paradigma, tale da svalutare del tutto la rilevanza filosofica precedentemente attribuita a certe tematiche teoretiche, ancorché trasvalutate in senso pratico; o se invece l'abbandono di quegli spunti d'indagine sia stata soltanto la conseguenza involontaria del prevalere dell'interesse etico-politico, palese nella filosofia del dialogo, e negli interventi pubblici che ne sviluppano il nucleo in direzione di specifiche tematiche politiche e civili. Non è possibile dare una risposta definitiva a questo interrogativo, ma si deve verosimilmente escludere che le cose siano

Osservando come dallo «spirito della filosofia del dialogo»⁸⁴ Calogero traesse il contenuto essenziale di molti suoi interventi su tematiche pubbliche, Sasso sembra metterla in relazione piuttosto con l'intensificarsi del suo impegno politico che con la necessità di sottoporre il proprio pensiero «alla prova di nuove esperienze, aprirlo alle sue possibilità implicite ed intrinseche»⁸⁵, e indica chiaramente nell'interesse quasi esclusivo di Calogero per il dialogo «ciò che gli impedì di tornare al fondamento autentico del suo pensiero»⁸⁶. Malgrado questo giudizio Sasso riconosce che negli scritti dedicati alla filosofia del dialogo e alle tematiche d'interesse politico che ad essa si riannodano, Calogero fu in grado «di comporre pagine che, sebbene a volte ripetitive, posseggono, per altri versi, il carattere della superiore limpidezza e chiarezza intellettuale»⁸⁷.

Più recentemente, intervenendo su questioni riguardanti la ripresa d'interesse per le posizioni etico-politiche di Calogero nel dibattito contemporaneo sugli incroci tra socialismo, liberalismo e repubblicanesimo⁸⁸, Sasso ha sottolineato come la filosofia del dialogo di Calogero, più che essere accostata a filosofie come quella di Buber, possa essere invece messa a confronto, come è stato fatto autorevolmente da Stefano Petrucciani⁸⁹, con le posizioni di Apel e Habermas, in un esame che tenga conto del di-

andate nell'uno o nell'altro dei due sensi, intesi univocamente. L'esame degli scritti filosofici prodotti dopo la pubblicazione di *Logo e dialogo* dimostra che, seppure in modi non sempre evidenti, il motivo del dialogo introduceva sensibili novità nel complesso della riflessione di Calogero. Ma si è anche osservato come questi, negli anni della maturità, rivendicasse la continuità con tutta la sua precedente elaborazione, ponendo, a se stesso e ai suoi lettori, il problema di valutare la congruenza dei motivi vecchi con i nuovi, e colmare le cesure eventualmente rilevate. Se si ritiene che questo compito non sia stato pienamente svolto dall'autore, conviene allora riconoscere implicita nel suo pensiero l'apertura verso un chiarimento dei problemi del conoscere, lontano dalle tradizionali impostazioni gnoseologiche e teoreticistiche e teso a valorizzare gli apporti della sua filosofia morale.

⁸⁴ Ivi, p. 155.

⁸⁵ Ivi, p. 145.

⁸⁶ Ivi, p. 155.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Thomas Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo democrazia socialismo delle libertà. «Incroci» per una rinnovata cultura politica*, Milano, Angeli, 2004, che raccoglie gli Atti di due giornate di studi, tenutesi il 26 e 27 ottobre 2002 presso la Sala conferenze dell'Università di Bologna – Sede di Ravenna, organizzate dalla Cooperativa culturale e ricreativa «Pensiero e Azione», con l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica e il patrocinio della Regione Emilia Romagna, del Comune e della Provincia di Ravenna. L'intervento di Sasso (*Introduzione a Guido Calogero*, ivi, pp. 95-100) introduce la sezione del convegno dedicata a Calogero (ivi, pp. 93-181).

⁸⁹ Stefano Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in Claudio Cesa e Gennaro Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa...*, cit., pp. 227-260.

verso «retrotterra filosofico»⁹⁰ in cui tali elaborazioni hanno preso forma⁹¹. Tra le differenze che Sasso reputa particolarmente significative nel raffronto fra i tre indirizzi in questione, lo studioso indica quelle relative alla posizione assegnata alla logica aristotelica e in particolare al principio di non contraddizione, che, per il Calogero maturo, «è semplicemente un'arte del conversare corretto»⁹², secondo una linea interpretativa che radicalizza il punto di vista critico espresso nel suo studio giovanile su Aristotele⁹³, «mentre per Apel, come del resto anche per Habermas, il principio aristotelico è recuperato in vista di una *fondazione* tendenzialmente strutturale della “comunità dei parlanti”»⁹⁴. Il senso di tale indicazione, che, mentre traccia le differenze tra la filosofia del dialogo di Calogero e le più recenti formulazioni della *Diskursethik*, coglie il nesso che nella filosofia del dialogo lega gli sviluppi etici del pensiero di Calogero alla sua interpretazione della logica, è ribadito da Sasso in un articolo di poco successivo⁹⁵, in cui afferma, tra parentesi, che «*Logo e dialogo*, 1950, può considerarsi uno svolgimento peculiare della teoria logica concernente l'interpretazione del principio di non contraddizione, e di un aspetto del suo concetto dell'etica, intesa come posizione, dinanzi all'io, del “tu”, del “loro”, ecc.»⁹⁶. Ma anche questa osservazione, che riconduce le ragioni e i contenuti della filosofia del dialogo a temi centrali nella ricerca storica e speculativa di Calogero, sembra tuttavia indicare nel motivo dialogico piuttosto che un'evoluzione profonda e significativa del nucleo del suo pensiero, lo sviluppo marginale di alcuni suoi aspetti.

Problematico è pure il punto di vista che Sasso rivolge al rapporto di Calogero con quell'espressione della filosofia antica in cui questi esplicitamente riconosce

⁹⁰ Ivi, p. 98.

⁹¹ Introducendo i lavori di un altro recente convegno dedicato a Calogero (Gennaro Sasso, *Introduzione ai lavori*, in Margarete Durst e Saverio Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche...*, cit., pp. 13-15), Sasso esprime una decisa preferenza per l'elaborazione di Calogero rispetto a quella di Habermas e Apel: «Anche *Logo e dialogo*, ossia il libro che nel 1950 Calogero dedicò alla teorizzazione del dialogo, ebbe un destino curioso. L'esigenza che lo muoveva, e che era quella di fondare la convivenza delle fedi, delle opinioni, delle filosofie entro l'orizzonte della civile tolleranza, si impose nelle forme più diverse negli ultimi decenni. Ma a Calogero si preferì Habermas e poi Apel; e, con qualche eccezione, del suo contributo ci si dimenticò, sebbene assai più raffinata filosoficamente, ne fosse stata l'elaborazione» (ivi, p. 15).

⁹² Gennaro Sasso, *Introduzione a Guido Calogero*, cit., p. 98.

⁹³ Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, 1927; II ed.: Firenze, La Nuova Italia, 1968.

⁹⁴ Gennaro Sasso, *Introduzione a Guido Calogero*, cit., p. 98.

⁹⁵ Gennaro Sasso, *Calogero, Croce, lo scetticismo e la filosofia della filosofia*, in «La Cultura», anno XXXVI, n. 2, agosto 1998, pp. 183-235 e *Postilla*, pp. 236-240.

⁹⁶ Ivi, pp. 234-235.

un'anticipazione della propria filosofia del dialogo. È noto infatti come, Calogero non si limitasse a studiare il pensiero di Socrate, in numerosi articoli e nelle edizioni critiche dei dialoghi platonici da lui presentati, tradotti e curati, ma ne idealizzasse la figura storica, facendone «l'oggetto di un'immediata identificazione»⁹⁷. Ciò che, secondo Sasso, induce a vedere in Calogero «ben altro che il Socrate moderno»⁹⁸ è quello stesso tratto vitalistico ed egoitario che, in seno alla sensibilità del filosofo, sembrava instaurare, come si è visto, una continua e drammatica tensione con l'aspirazione etica, in cui viceversa «l'*imitatio socratis* trova[va] il suo senso e la sua verità autentica»⁹⁹, connotandosi come «un alto ideale intellettuale e morale»¹⁰⁰. Riferita a questa complessità del carattere di Calogero, al coesistere in lui di «molte anime»¹⁰¹, la sua stessa personale disposizione al confronto appare a Sasso non tanto debitrice dell'etica socratica, ma piuttosto mossa dalla «forza del platonico βέλτιστος λόγος»¹⁰², dove «la straordinaria bravura dell'argomentazione, l'eleganza»¹⁰³, in altre parole «un senso speciale [...] del ragionamento filosofico»¹⁰⁴, anch'esso, secondo Sasso, «assai più che socratico, [...] platonico»¹⁰⁵, lasciavano spesso emergere «quello che potrebbe dirsi il rovescio, o l'altro volto, della sua virtù; e cioè l'abilità dialettica, lo spirito violento della "persuasione", il gusto difensivo e sofistico»¹⁰⁶.

⁹⁷ Ivi, p. 157.

⁹⁸ Ivi, p. 158.

⁹⁹ Ivi, p. 159.

¹⁰⁰ Ivi, p. 157.

¹⁰¹ Ivi, p. 158.

¹⁰² Ivi, p. 138. In alcune passaggi presenti negli studi dedicati da Calogero ai dialoghi platonici, questa opinione di Sasso sembra trovare conferma nell'apprezzamento che Calogero implicitamente manifesta nei riguardi di certi modi di argomentare, e soprattutto di far uso dell'ironia, che egli riconosce come peculiari dello stile di Platone e non di Socrate. Vedi *infra* nota 347.

¹⁰³ Ivi, p. 137-138.

¹⁰⁴ Ivi, p. 137.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, p. 169. La rievocazione di questo particolare aspetto della personalità di Calogero è portata avanti da Sasso con delle notazioni psicologiche di cui chiunque non abbia avuto una conoscenza personale del filosofo, può solo prendere atto. Esse meritano tuttavia di essere lette e valutate con molta attenzione perché vi si possono trovare importanti indicazioni per capire e interpretare in profondità le numerose discussioni che, intorno ai temi della filosofia del dialogo, Calogero intrattenne con intellettuali a lui più o meno vicini, come Capitini, Spirito, Calamandrei, Bobbio: «Non si trattava, infatti, di questo, o soltanto di questo; ma piuttosto di una certa involontaria tendenza che era in lui alla riduzione dei contrasti e delle differenze, che in realtà, a suo giudizio non avevano alcuna seria ragion d'essere. Bastava infatti che si fosse guardato all'essenziale; e subito si sarebbe visto che la differenza era in via di risolversi. L'«essenziale», a cui Calogero invitava, era, beninteso, il suo pensiero, che, in queste discussioni, egli aveva la tendenza a presentare come tale che, nel suo ambito, ogni obiezione della quale fosse stato oggetto, già era stata prevista e, per conseguenza, risolta. E, a differenza di quel che potrebbe crederci, questa non era prepotenza

Capitolo 2

Il problema del dialogo nella ricerca storica di Calogero

1. Interessi storici e speculativi nella ricerca di Calogero: continuità e rotture

Anche Margherita Isnardi Parenti, nella sua articolata ricostruzione della «vicenda di Calogero storico della filosofia antica»¹⁰⁷, si sofferma sul rapporto che lega l'emergere del motivo dialogico ad alcuni fondamentali centri d'interesse della sua ricerca storica, principalmente la pratica socratica del διαλέγεσθαι e la complessità del permanere dell'insegnamento di Socrate nella filosofia di Platone. Osservando la produzione storiografica di Calogero nell'intrinseco dei suoi contenuti, ma facendo anche attenzione al suo sviluppo cronologico, e riferendone così i vari segmenti alle diverse fasi della sua biografia intellettuale e umana, Isnardi Parente osserva che la sua vicenda di studioso del pensiero antico «reca in sé una continuità fatta di rotture e di riprese»¹⁰⁸:

Non vi si colgono discontinuità reali, anche se vi si nota il sopravvenire di apporti destinati a modificare, ed anche profondamente, l'impostazione iniziale; vi è piuttosto un ripetuto interrompersi e poi riallacciarsi a se stesso ed alla propria opera, come nel senso di un dovere anzitutto verso di sé prima ancora che verso gli altri, nell'ansia del-

intellettuale: o non era soltanto questo. Nella sua tessitura più profonda, era invece l'espressione di un'angoscia acuta e tenace, che tanto più lo distoglieva dal prendere reale contatto con gli argomenti che gli venivano opposti o proposti, quanto meno egli allora fosse in grado di sopportare che il fondamento delle sue certezze ricevesse la visita di dubbi radicali. Era l'espressione di una volontà difensiva, di una volontà di sistemazione, di ordine; e nel profondo questa volontà rifiutava la discussione che, in apparenza, richiedeva, o forse richiedeva sul serio, ma solo perché quella sistemazione potesse avvenirvi, o esservi, in ciascuna delle sue parti, ribadita» (*ibidem*). In un altro punto dell'articolo, Sasso mostra come, in alcuni ambienti, queste stesse qualità suscitassero «un senso sottile e ambiguo di avversione, di disimpegno, a volte di esplicito rifiuto» (ivi, p. 138). Cercando la discussione «a volte persino con insistenza e senza ben valutare la psicologia delle persone alle quali la richiedeva» (*ibidem*), Calogero sembrava «altresì convinto che, a chiunque appartenesse, o fosse per appartenere, la vittoria di quel logo significasse il trionfo della verità, che va oltre il destino individuale di questo o di quello. Ma, per un altro verso, era come se sapesse che la forza del logo apparteneva a lui, alla sua abilità argomentativa, all'inesausta sua capacità di persuasione. E poiché la persuasione è una potenza ambigua che, in coloro che la subiscono (e tanto più se ne siano vinti), genera un sentimento di avversione, di impotenza e, addirittura, di invidia rabbiosa, questa è forse la ragione per la quale, così di frequente, accadde che quest'uomo mite e generoso non fosse amato» (*ibidem*).

¹⁰⁷ Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in *Guido Calogero a Pisa...*, cit., pp. 135-166: ivi, p. 136.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

le «cose non fatte», com'è stato detto con formula felice¹⁰⁹.

Questo giudizio si riferisce principalmente all'insieme di studi dedicati da Calogero allo sviluppo e alla dissoluzione dell'eleatismo, e motivati dall'intenzione, più volte dichiarata dallo stesso filosofo¹¹⁰, di approfondire la sua interpretazione della logica aristotelica, ripercorrendo la storia dei motivi filosofici e delle dispute ad essi connessi che, nel lungo percorso del pensiero presocratico, avevano fatto emergere quei problemi cui l'elaborazione aristotelica si sarebbe impegnata a rispondere, in

¹⁰⁹ *Ibidem*. La «formula felice» cui si fa riferimento è tratta dall'articolo memorialistico di Sasso: «Le «cose non fatte» rimanevano in effetti dentro di lui, che non sapeva decantarle, a lungo» (Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 149). Vedi *supra*, p. 22.

¹¹⁰ L'intento di cercare nell'indagine del pensiero prearistotelico la storia dei motivi filosofici cui la logica di Aristotele risponde con la dualità delle forme noetica e dianoetica, evidenziata dall'esame dei *Fondamenti*, è espressa chiaramente da Calogero negli scritti dedicati, negli anni Trenta, ai problemi generali e metodologici relativi alla storia della logica, e contemporanei alla prima fase dell'impegno di Calogero in quella fondamentale parte dei suoi studi storiografici. Per le ragioni che si vedranno poco oltre, tali scritti, che nella lunga produzione di Calogero, hanno conosciuto diverse revisioni ed edizioni, sono entrati a far parte del volume *La conclusione della filosofia del conoscere*, I ed: Firenze, Le Monnier, 1938; II ed. Firenze, Sansoni, 1960, di cui costituiscono la seconda parte «*Sguardi e problemi storici*» (ivi, pp. 157-243). Gli scritti in cui il nesso fra i due centri d'interesse della ricerca storica di Calogero negli anni Venti e Trenta è esplicitamente teorizzato sono i seguenti: Guido Calogero, *Introduzione alla storia della logica antica*, redatto per l'*Italien-Heft* pubblicato dal «Logos», anno XX, n. 3, 1931, pp. 414-429 e poi in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XIII, n. 1, gennaio-febbraio 1932, pp. 29-44, ora in *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 159-178 (vedi soprattutto ivi, pp.163-165 e pp. 176-177); Id. *Storia ed eternità della logica classica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno XVI, n. 1, gennaio-febbraio 1935, pp. 1-9, poi in *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 232-243 (vedi soprattutto pp. 237-238). Il rapporto tra i problemi della filosofia presocratica e della logica aristotelica è indagato, in termini ancora piuttosto sintetici e tuttavia sicuramente coerenti al criterio interpretativo adottato, nel sintetico quadro della storia della logica, tracciato da Calogero nella voce *Logica*, da lui curata per l'*Enciclopedia italiana*, e poi pubblicata, con qualche lieve modifica, come Id., *Elementi di storia della logica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno XV, n. 3, maggio-giugno 1934, pp. 159-188; ristampato col titolo *Lineamenti di storia della logica* in *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 191-231 (vedi soprattutto pp. 191-213). In alcuni scritti posteriori, in cui egli ripercorre la propria vicenda di storico della filosofia antica e dei suoi rapporti con il contesto culturale italiano e internazionale, Calogero ha occasione di ribadire come la necessità di chiarire la radice storica dei problemi affrontati da Aristotele nella *Metafisica* e nell'*Organon* fosse alla base dei suoi studi sul pensiero arcaico: vedi Guido Calogero, *Intorno ad alcuni caratteri del nostro studio del pensiero antico*, già pubblicato come *Intorno al carattere degli studi italiani sul pensiero antico*, in Abbagnano Nicola *et al.*, *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi in Italia*, Società filosofica romana, Istituto di filosofia dell'Università di Roma, Asti, Arethusa, 1958, poi in *Scritti minori...*, cit., (vedi soprattutto pp. 516-517); Guido Calogero, *Gli studi italiani sul pensiero antico sul pensiero antico dal 1896 al 1946*, in Carlo Antoni e Raffaele Mattioli (a cura di), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*: Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo compleanno, Napoli Edizioni Scientifiche Italiane, 1950, poi in *Scritti minori...*, cit., (vedi soprattutto pp. 509-511).

una forma che, in quanto aderente al modo antico di considerare la realtà come trascendente il pensiero, è giudicata da Calogero bisognosa di un profondo ripensamento per poter essere adeguatamente inverteata nel pensiero moderno.

È nota, perché documentata dalla stessa cronologia delle pubblicazioni, e ricostruita con partecipazione intellettuale ed umana da Gennaro Sasso, la complessa, e per molti versi drammatica, vicenda che portò Calogero ad attuare in modo solamente parziale questo ambizioso progetto. Dopo la pubblicazione dell'importante volume degli *Studi sull'eleatismo*¹¹¹ nel 1932, che raccoglie «un gruppo di studi sui pensatori eleatici e sulla loro tradizione»¹¹², ricchi di contributi filologici ed ermeneutici, Calogero si accinse a dare sistemazione alle interpretazioni fino allora prodotte, tracciando un quadro storico complessivo del problema logico nel pensiero greco.

Ma all'attuazione di questo progetto si frapose la necessità di concentrarsi sul nucleo etico, non ancora sufficientemente indagato, ma già sentito come necessario e centrale, di tutta l'elaborazione filosofica che era emersa dall'attraversamento critico dell'idealismo, e che ora doveva misurarsi, da un lato, con le difficoltà legate a una posizione intellettuale decisamente eterodossa, dall'altro, con le sfide che l'urgenza del suo impegno politico imponeva. Resasi ormai evidente la duplice 'eresia' che, a dispetto dei suoi propositi di sintesi e superamento, rendeva la posizione di Calogero poco gradita tanto ai seguaci di Croce che a quelli di Gentile¹¹³, la definizione di una

¹¹¹ Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Tip. Del Senato, 1932, II edizione riveduta e accresciuta di due appendici: Firenze, La Nuova Italia, 1977.

¹¹² Guido Calogero, *Gli studi italiani sul pensiero antico*, cit., p. 510.

¹¹³ La difficoltà nella quale Calogero venne a trovarsi, a causa della sua difficile posizione di equidistanza dai due filosofi, è da lui stesso ricordata nel suo articolo *Ricordi e riflessioni: Benedetto Croce*, cit., pp. 145-150. Un episodio emblematico per la comprensione dei profondi dissidi che attraversarono gli ambienti idealisti in quegli anni e della difficile posizione che, per i suoi convincimenti filosofici, Calogero vi rivestì, è la complessa vicenda che portò alla pubblicazione degli *Studi Crociani*, scritti in collaborazione con Domenico Petri, XV volume della collana «Quaderni Critici», diretta dallo stesso Petri (Rieti, Biobliotheca Editrice, 1930; II ed.: Bologna, Il Mulino, 2001). I due saggi scritti da Calogero, *Il carattere della filosofia crociana* (ivi, pp. 7-19), *I problemi dell'etica e dell'estetica* (ivi, pp. 21-48) sono stati ripubblicati da Calogero nel volume *La conclusione della filosofia*, cit., rispettivamente a pp. 45-54 e pp. 55-76. (nella seconda edizione del volume, Calogero ha aggiunto alla sezione dedicata agli *Studi crociani* il suo saggio *La concezione del diritto*, pp. 76-92, già pubblicato come *Croce e la scienza giuridica*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», serie III, anno VI, 1953, pp. 1-13). Il volume di Calogero e Petri era la risposta a uno studio dedicato a Croce da Ugo Spirito, Arnaldo e Luigi Volpicelli, che allora erano tra gli scolari più ortodossi di Gentile (Ugo Spirito, Arnaldo e Luigi Volpicelli, *Benedetto Croce*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1929). In risposta alla rievocazione che Calogero fece di quelle vicende nei già citati *Ricordi... crociani*, Gian Napoleone Giordano Orsini oppose una diversa ricostruzione che si concentrava soprattutto sulla questione della duplice redazione che Calogero fece dei suoi due contributi al volume (Gian Napoleone Giordano Orsini, *La linea diretta Kant-Calogero*, in «Rivista di studi crociani», n. 3, 1966, pp.

dottrina etica serviva innanzitutto a rispondere alle molteplici critiche di quanti, nella scuola idealista, e soprattutto in ambito attualista, vedevano, nelle obiezioni mosse da Calogero alle posizioni logiche e gnoseologiche di Croce e Gentile, nulla più che una «programmaticità sistematica e dubitativa»¹¹⁴, di cui non era dato cogliere le finalità e il valore.

Al tempo stesso, era necessario per Calogero esplorare le possibilità etiche e pedagogiche della propria posizione speculativa, per opporre un'originale proposta morale ed educativa alla crescente influenza che, dopo i Patti Lateranensi e il congresso filosofico del 1929¹¹⁵, gli orientamenti filosofici legati al cattolicesimo, in particolare

507-510). Alle obiezioni rivolte a Calogero in quell'articolo, questi rispose con la sua *Postilla ai ricordi crociani*, in «La Cultura», anno V, n. 2, 1967, pp. 166-179. Tutta la vicenda, compresa la polemica del 1966, è stata ricostruita da Sasso nell'articolo *Dalla biografia giovanile di Guido Calogero. La vicenda degli 'Studi crociani'*, in «La Cultura», anno XXXVI, n. 1, aprile 1998, pp. 5-41. Cfr. *Carteggio Croce-Petrini*, a cura di Cristina Farnetti, Bologna, Il Mulino, 2001; Stefano Zappoli, *L'itinerario intellettuale di Guido Calogero: da Croce a Gentile al 'dialogo' con Capittini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXX-XIII, n. 1, gennaio-aprile 2004, poi in Thomas Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo democrazia socialismo*, cit., p. 113.

¹¹⁴ Ugo Spirito, *Varietà: crocianesimo equivoco*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XI, n. 2, marzo-aprile 1930, p. 167. Il fatto che questo articolo fosse la recensione agli *Studi crociani* di Calogero e Petrini, ne spiega il tono assai aspro. L'attenzione critica di Spirito per l'evoluzione intellettuale del giovane Calogero si ritrova in molti scritti, nei quali lo scolaro di Gentile, che, con i seminari da lui tenuti nell'ambito all'Università di Roma, aveva contribuito in modo decisivo alla formazione filosofica di Calogero (Guido Calogero, *Una lunga amicizia*, in Lido Chiusano, Vittorio Stella (a cura), *L'ipotesi di Ugo Spirito*, Bulzoni, Roma, 1973, pp. 7-35), coglieva, pur con accenti spesso molto polemici, un carattere fondamentale di quella fase della sua produzione, ossia lo sforzo di costruire un itinerario, del quale, sebbene egli stesso avesse chiara consapevolezza, non era tuttavia ancora possibile comprendere quale fosse la destinazione. Perciò, quando, in un punto di quella recensione, Spirito afferma di dover per la terza volta constatare l'incapacità di Calogero di andare oltre lo stadio programmatico, fa riferimento al giudizio da lui espresso sulla comunicazione presentata da Calogero al congresso filosofico del '29 (vedi *infra*, nota 116) in *Recensioni: rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XI, n. 2, marzo-aprile 1930, pp. 75-78, e alla critica che egli dedicò a Calogero nelle pagine del suo saggio, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930; II ed.: Roma, Bulzoni, 1974, pp. 150-154, dove esamina l'articolo di Guido Calogero, *Natura e Spirito*, in «La Cultura», anno VI, n. 1, 15 novembre 1926, pp. 7-14.

¹¹⁵ Il Congresso filosofico del 1929 ebbe come tema principale la questione dell'insegnamento religioso nelle scuole, e la possibilità di dare un carattere confessionale anche alle altre discipline, secondo la lettera dell'articolo 36 del Concordato (vedi, *infra*, nota 117). Gli Atti del congresso ebbero due pubblicazioni: una raccolta delle relazioni e delle comunicazioni uscì con il titolo *VII congresso nazionale di filosofia*, numero monografico del «Giornale Critico della filosofia italiana», anno X, n. 3-5, maggio-ottobre 1929; poco più tardi, nello stesso anno fu pubblicato il volume Gentile Giovanni *et al.*, *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 26-29 maggio 1929, Milano-Roma, Bestetti e Tumminelli, 1929. Il secondo dei due volumi è particolarmente utile per capire la complessità del dibattito, in quanto contiene, oltre alle relazioni e alle comunicazioni, anche la trascrizione delle discussioni tenutesi, nelle quali la varietà

Neoscolastici, stavano acquistando nell'ambiente culturale italiano, rivendicando la necessità di una fondazione trascendente del valore, e provocando l'allontanamento di molti filosofi idealisti dal proprio iniziale orientamento immanentistico. Questa reazione alle accuse di immoralismo, che i filosofi vicini al mondo cattolico rivolgevano all'idealismo, non coinvolgeva in profondità l'impegno filosofico di Calogero, poiché questi non riconosceva alle posizioni Neoscolastiche alcuna possibilità di superare l'idealismo sul piano speculativo¹¹⁶. L'atteggiamento tenuto da Calogero in quella congiuntura del dibattito culturale italiano sembra piuttosto determinato dal timore che un'applicazione letterale dell'art. 36 del Concordato potesse stabilire un primato della dottrina cattolica nell'insegnamento scolastico¹¹⁷, a scapito della libertà che solo una pedagogia fondata su basi laiche poteva garantire.

Di ben altra portata era invece la determinazione di Calogero nel difendere le proprie elaborazioni dalle accuse che erano mosse loro da Croce. Il valore riconosciuto da Calogero ai motivi principali della riflessione crociana e la stima personale per l'uomo che era riuscito a difendere l'autonomia del proprio orientamento etico-politico di fronte al consolidarsi della struttura autoritaria del regime, imponevano a Calogero di respingere l'accusa che la radicalizzazione da lui operata, rispetto a molti aspetti della riflessione attualistica, contribuisse alla diffusione di quegli orientamenti

delle posizioni e degli interessi a confronto si esprime in toni a volte molto duri e polemici.

¹¹⁶ Proprio la comunicazione di Calogero al Congresso filosofico del 1929 (Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo* comunicazione al VII congresso di filosofia, già pubblicata negli *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., poi in *VII congresso nazionale di filosofia*, cit., poi in *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 24-44), consistendo principalmente in un tentativo di affermare il proprio personale ripensamento dell'attualismo, come interpretazione adeguata a chiarirne le difficoltà messe in luce dalle critiche, sottolinea la debolezza intrinseca delle posizioni filosofiche dalle quali tali critiche provenivano (ivi, p. 28), con l'eccezione della critica crociana. Nel secondo dei suoi *Studi crociani*, Calogero non esita a definire «fariseismo» (ivi, p. 69) le «accuse del moralismo di scuola» (*ibidem*) lanciate contro l'attualismo da filosofie prive di «filosofica grammatica» (*ibidem*), quali sarebbero le «non molte voci discordi dal coro generalmente idealista» del pensiero italiano, «tra le quali, come si può facilmente immaginare, portano la palma, tanto per numero quanto per filosofica innocenza, quelle di parte cattolica» (*ibidem*).

¹¹⁷ «L'Italia considera fondamento e coronamento della istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consente che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo i programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato.

Tale insegnamento sarà dato a mezzo di maestri e professori, sacerdoti o religiosi, approvati dall'Autorità Ecclesiastica e sussidiariamente a mezzo di maestri e professori laici, che siano a questo fine muniti di un certificato d'idoneità da rilasciarsi dall'Ordinario Diocesano.

La revoca del certificato da parte dell'Ordinario priva senz'altro l'insegnante della capacità d'insegnare.

Per detto insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non saranno adottati che libri di testo approvati dall'Autorità Ecclesiastica».

culturali, che Croce stigmatizzava con varie denominazioni come «attivismo», «decadentismo», «pragmatismo», e considerava responsabili della crisi della società europea.

Considerando l'insieme delle circostanze che fecero da sfondo alla produzione di Calogero degli anni Trenta, è possibile supporre che anche la scelta di includere nel volume *La conclusione della filosofia del conoscere* gli scritti metodologici in cui sono illustrati finalità e criteri della propria ricerca storiografica sulla logica antica, fosse dettata dall'esigenza di mostrare la fecondità storiografica delle elaborazioni presentate nella prima parte della silloge, consolidando in tal modo la difesa della propria posizione¹¹⁸.

Nel corso di quegli stessi anni, il crescente coinvolgimento di Calogero nelle attività di discussione e proselitismo che, intorno alla sua figura e a quella di Aldo Capini, stavano raccogliendo un nutrito gruppo di oppositori al regime, lo induceva a sviluppare la propria riflessione sullo spirito pratico in direzione di una puntuale determinazione delle sue conseguenze politiche e giuridiche, come contributo all'elaborazione teorica che aveva luogo in quei dibattiti clandestini¹¹⁹. Fu solo dopo la conclusione di quella intensa fase di impegno, e alle vicissitudini che ne seguirono, che Calogero poté tornare al suo lavoro di storico della filosofia, e pubblicare le ricerche degli anni Trenta nella dispensa universitaria *Le origini della logica classica*¹²⁰. Ma l'insieme di difficoltà che ostacolarono il suo lavoro filosofico negli anni seguiti alla Liberazione, e che Sasso ha indagato nella sua rievocazione, fece sì che il primo volume della *Storia della logica antica*¹²¹, dedicato all'età arcaica, vedesse la luce solo nel 1967,

¹¹⁸ Si vedano, in proposito gli spunti polemici che concludono l'«Avvertenza» alla prima edizione (Guido Calogero, *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. IX-XI).

¹¹⁹ «Poi venne il 1935, e la guerra d'Etiopia, e tutto il resto. E per molti anni l'occuparmi di storia del pensiero antico mi parve, e riuscì, impossibile, tanto più urgenti premevano gli altri problemi, di filosofia della morale e dell'economia e del diritto, e di effettiva azione per la rieducazione politica dei giovani...» Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. p. XIV. Guido Calogero, *Ricordi del movimento...*, cit., pp. 189-190.

¹²⁰ Guido Calogero, *Le origini della logica classica*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1947-48, Pisa, Libreria Goliardica, 1948. Raccoglie gli scritti *I primordi della logica antica*, già in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, anno IV, n. 2, 1935, pp. 121-138; *Eraclito*, già in «Giornale critico della Filosofia Italiana», serie II, anno XVII, n. 4-5, luglio-ottobre 1936, pp. 145-224; *La logica del secondo eleatismo*, già in «Atene e Roma», serie III, anno IV, n. 3, 1936, pp. 141-170; *Parmenide e la genesi della logica classica*, già in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, anno V, n. 3, 1936, pp. 143-185.

¹²¹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967. Il volume è composto di otto capitoli, di cui i primi quattro capitoli sono tratti dalla dispensa *Le origini della logica classica*, cit., e ad essi è premessa un'Introduzione (pp. 3-30) che rielabora gli scritti *Introduzione alla storia della logica antica*, cit., e *Storia ed eternità della logica classica*, cit., (il quale ultimo, stando a quanto si apprende in una nota, riassumeva «alcune tesi metodologiche discusse nell'ottobre scorso alla Società filosofica

e che, dopo la conclusione della prima parte del suo progetto, questo rimanesse incompiuto¹²².

Nel ricostruire l'evoluzione degli interessi storiografici di Calogero tra gli anni Venti e Trenta, Isnardi Parente osserva che «Fra l'interpretazione di Aristotele del 1927 e gli studi sui presocratici dei primi anni '30 ed oltre non esiste una vera e propria unità»¹²³, e si sofferma sulla diversità delle impostazioni e delle esigenze rinvenute alla radice di ciascuno dei due nuclei della sua ricerca storica. Riguardo alla prima delle due fasi, Isnardi Parente fa propria la ricostruzione e la giustificazione che, del proprio interesse per la logica aristotelica, ha più volte fornito lo stesso Calogero¹²⁴, e che risulta del resto confermata dal parallelismo con le sue contemporanee riflessioni sulle posizioni logiche e gnoseologiche dell'idealismo, che recepiscono e rielaborano ampiamente quanto emerso dallo studio su Aristotele¹²⁵. Così l'insoddisfazione, al tempo stesso storiografica e speculativa, per la «formulazione rigida entro la quale il

di Varsavia e poi più largamente trattate nella prima lezione del [...] corso di storia della filosofia nell'Università di Pisa»; *ivi*, p. 1, nota).

¹²² L'articolo di Calogero, *L'età socratico-platonica nello sviluppo della logica classica*, pubblicato in «Studi filosofici», Annali Istituto Universitario Orientale, anno II, 1979, pp. 1-33, è presentato in una nota redazionale come «la stesura, ancora priva di note, del capitolo introduttivo del secondo volume della sua *Storia della logica antica*» (*ivi*, p. 1, nota). Questa nota sembra testimoniare come, malgrado tutto, Calogero non avesse mai rinunciato al proprio proposito, che, tuttavia, veniva indefinitivamente rinviato.

¹²³ Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero...*, cit., p. 141.

¹²⁴ In uno degli interventi inclusi nel volume Guido Calogero, Ugo Spirito, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, cit., Calogero riconosce come sia *I fondamenti* che *La conclusione della filosofia del conoscere* fossero nati come risposte ai *Sistemi di logica* di Gentile. Cfr. anche Guido Calogero, *Intorno ad alcuni caratteri...*, cit., pp. 517-519.

¹²⁵ Nello scritto giovanile *Coscienza e volontà* (scritto nel 1925, durante gli studi universitari, ma pubblicato solo nel 1938, come primo articolo del volume *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 1-23), Calogero respinge l'edificio gentiliano dei *Sistemi di logica*, ponendo l'accento sul carattere pratico dell'attualismo e delineando un'interpretazione di Aristotele, alternativa a quella di Gentile, che, in modo ancora piuttosto sommario, prefigura quella sviluppata nei *Fondamenti* (Guido Calogero, *Coscienza e volontà*, pp. 5-7) e fa intravedere la possibilità di «Una più approfondita indagine storica» che chiarisca «come il superamento di quell'essere parmenideo si attui nell'"essere determinato" di Aristotele, sulla cui immediata definitezza è fondato tutto quanto il sistema della logica antica» (*ivi*, 5-6). D'altra parte, uno degli elementi centrali dell'argomentazione svolta da Calogero nella comunicazione *Gnoseologia e idealismo*, successiva ai *Fondamenti*, è il chiarimento del carattere pratico del processo mediante cui il soggetto attuale riconosce come proprio contenuto un ταύτόν, determinato rispetto a un ἔτερον, secondo un principio riconosciuto alla base, tanto della logica aristotelica adeguatamente interpretata (*ivi*, pp. 36-37 e p. 42), quanto della dialettica hegeliana (*ivi*, pp. 37-38; cfr. *Id.*, *Logica antica e dialettica hegeliana* (comunicazione presentata al Congresso internazionale hegeliano di Berlino del 1931, già in *Verhandlungen des zweiten Hegelcongresses*, Berlin 18-21 oktober 1931, B. Wigersma (a cura di), Tübingen-Harlem, Mohr-Tjeenk Willink, 1932, pp. 67-76, poi in *Id.*, *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 179-190).

Gentile aveva imprigionato la logica aristotelica e, al di là di questa, tutto il pensiero antico»¹²⁶ è riconosciuta da Isnardi Parente alla base dell'elaborazione critica dei *Fondamenti*, sebbene l'argomentazione svolta in questo studio non faccia mai diretto riferimento a Gentile, che infatti non è mai espressamente menzionato¹²⁷, e preferisca invece confrontarsi con interpretazioni, come quelle di Maier¹²⁸ e Prantl¹²⁹, interessate a ricostruire l'esatta fisionomia storica della logica aristotelica, più di quanto non lo fosse l'elaborazione di Gentile, tesa piuttosto, come si vedrà, a inverare il pensiero antico nella riflessione attualistica, ossia a integrarla nella propria posizione speculativa. Attento egli pure a quanto dell'elaborazione aristotelica potesse serbare valore nel dibattito filosofico contemporaneo¹³⁰, Calogero porta avanti la propria indagine con un uso molto accorto degli strumenti ermeneutici e una competenza linguistica difficilmente eguagliabile. Il complesso intreccio di interessi speculativi rivolti alle tematiche attualistiche e di impegno interpretativo aderente alla realtà storica e culturale del tema in oggetto, rende particolarmente difficile la trama argomentativa dell'opera,

¹²⁶ Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero...*, cit., p. 138. L'esame della logica antica come grado di un più complesso sistema, in grado di dare una veste logica alla teoria dell'atto, è portato avanti da Gentile nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Il primo volume fu pubblicato nel 1917 (Pisa, Spoerri, 1917, ristampato nel 1918), ma si esaurì prima che il secondo fosse ultimato, poiché gli incarichi istituzionali di Gentile lo costrinsero a sospenderne la stesura per alcuni anni. La prima edizione completa è perciò quella del 1922-1923: Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II edizione completa, vol. I, Bari, Laterza, 1922; vol. II, Bari, Laterza, 1923; cui seguirono varie riedizioni: vol. I, III edizione riveduta, Firenze, Sansoni, 1940; poi Firenze, Le Lettere, 2003; vol. II, III edizione riveduta, Firenze, Sansoni, 1942; V edizione riveduta, Firenze, Sansoni, 1964; poi Firenze, Le Lettere, 2003.

¹²⁷ Questo aspetto è sottolineato con un certo interesse da Mauro Visentin (*Guido Calogero fra noesi, dia- noia e dialogo*, in «La Cultura», anno XLIII, n. 3, dicembre 2005, p. 433), che definisce «singolare» (*ibi- dem*) la mancata menzione di Gentile nel volume aristotelico di Calogero e cerca di darne una motivazio- ne nell'ambito della propria ricostruzione dell'evoluzione che, nel corso della carriera del filosofo, ne in- veste il punto di vista speculativo e parallelamente quello storiografico.

¹²⁸ Heinrich Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tubingen, H. Laupp'schen, 1896; II ed.: Leipzig, K. F. Koehler, 1936.

¹²⁹ Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1855 in Leipzig bei S. Hirzel erschienenen Ausgabe; II ed.: Leipzig, Buchhandlung G. Fock, 1927; Ripr. dell'ed.: Lipsia, 1855; Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955.

¹³⁰ L'esigenza di valutare l'elaborazione aristotelica in seno ai problemi dibattuti dal pensiero moderno, af- fiora raramente nel corpo della trattazione dei *Fondamenti* (ad esempio, *ivi*, p. 20), mentre è esplicita- mente indicata in alcuni punti della *Prefazione* del 1926, ma come compito che esula dagli obiettivi di quello studio: «Comunque, l'interesse che potrà presentare una simile ricerca avrà già probabilmente modo di risultare chiara anche soltanto in base a quella per ora qui offerta: trattandosi infatti in ogni caso del riconoscimento e della dissoluzione intrinseca di problemi e di concetti la cui eliminazione è manife- stamente necessaria per uno sviluppo veramente immanentistico ed attivistico del pensiero contempora- neo» (*ivi*, cit., p. XI).

come pare attestato dalla varietà di giudizi che, pur entro un generale apprezzamento della qualità del lavoro scientifico, ne caratterizzano l'accoglienza critica¹³¹. Il profilo di Aristotele che ne risulta è definito da Isnardi Parente «attualistico ma non [...] gentiliano», in quanto, secondo la studiosa, «vi si riconosce la trama concettuale dell'attualismo, e in pari tempo l'interpretazione di Aristotele che ne risulta è fortemente originale e si distacca da quella consueta del neo-hegelismo, e del Gentile in ispecie»¹³².

Diversamente, alla base del paradigma interpretativo che Calogero adotta nell'analisi dell'eleatismo e della sua dissoluzione ad opera dei pluralisti, dei sofisti e infine della riflessione socratico-platonica, vi sarebbe principalmente, secondo Isnardi Parente, che fa riferimento ad alcune testimonianze dello stesso Calogero¹³³, lo sviluppo

¹³¹ Opera generalmente apprezzata, per la complessità e profondità delle analisi condotte, *I fondamenti* hanno dato luogo a interpretazioni assai diverse e, a volte persino divergenti. Si pensi, ad esempio, alla polemica con cui Raggiunti respinge l'interpretazione di Pera Genzone relativa all'esprimibilità delle intuizioni noetiche, e quindi al rapporto tra la dualità noesi-dianoia e quella di pensiero asemantico e semantico (Elvira Pera Genzone, *Guido Calogero*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1961, pp. 15-22 e pp. 67-71; Renzo Raggiunti, *Logica e linguistica...*, cit., p. 22, nota 1 e pp. 256-257, nota 2; ne fa cenno Visentin nel suo intervento al convegno del 1995: Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in *Guido Calogero a Pisa...*, cit., p. 292, nota 17). Anche la polemica che vide, da un lato, la critica di Severino (Emanuele Severino, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, in Edoarda Preto et al., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milano, «Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», Serie III, Scienze Filosofiche n. 6, Vita e pensiero, 1962, pp. 117-144) e, dall'altro, la risposta di Giovanna Sillitti (*I «Fondamenti della logica aristotelica» e la critica di Emanuele Severino*, in «La Cultura», anno IV, 1966, pp. 353-363, poi in Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. pp. 313-325), pubblicata in Appendice all'edizione dei *Fondamenti* del 1968, sembra animata fondamentalmente da una differenza di interpretazioni, come sottolinea Visentin, che respinge la critica di Severino con un'interpretazione differente da quella di Sillitti (Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., pp. 287-289, nota 14; vedi *infra*, nota 148). La difficoltà del testo è stata osservata esplicitamente da Paul Shorey (*Note on the «evolution» of Aristotle and Calogero's I fondamenti della logica aristotelica*), in «Classical Philology», XII, 1927, pp. 420-423), come ricordano lo stesso Calogero nella *Prefazione* all'edizione del 1968 (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. p. XIV), e Isnardi Parente (*Guido Calogero...*, cit., p. 141).

¹³² Ivi, 139. Cfr. Elvira Pera Genzone, *Guido Calogero*, cit., pp. 1-2. Anche Visentin osserva come la volontà di superare la lettura di Gentile non impedisca il permanere di problematiche attualiste sullo sfondo dell'analisi della logica aristotelica condotta da Calogero: «Perciò, se è vero che questo libro intendeva reagire al disconoscimento della logica classica che gli sembrava implicito nelle pagine del *Sistema* di Gentile, altrettanto vero è che questa rivalutazione della logica aristotelica era pensata e sviluppata in chiave attualistica» (Mauro Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoa e dialogo*, cit., p. 289, nota 15).

¹³³ Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero...*, cit., pp. 142-143. Qui Isnardi Parente fa riferimento a quanto Calogero afferma in una nota al suo saggio su *Eracilto* (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 97-98, nota 7), dove riconosce il proprio debito nei confronti di Cassirer, Hoffmann, e, per ciò che riguarda l'influenza del rapporto arcaico tra pensiero e linguaggio sul pensiero greco in generale,

delle teorie sul rapporto tra pensiero e linguaggio nel pensiero arcaico, portate avanti principalmente da Hoffmann e Cassirer¹³⁴, e assimilate da Calogero nei due semestri di perfezionamento trascorsi in Germania tra il 1927 e il 1928¹³⁵, quando ebbe modo di conoscere personalmente Hoffmann e Rickert e di addentrarsi nell'opera di Cassirer, anche grazie allo stretto rapporto di amicizia e collaborazione scientifica che, da allora, lo legherà a Raymond Klibansky, storico della filosofia con un approccio assai vicino a quello di Cassirer. A testimonianza della rottura rappresentata dal soggiorno in Germania, Isnardi Parente ricorda come, negli anni Trenta, pur mantenendo importanti riserve critiche, Calogero rivedesse alcuni aspetti del giudizio sul pensiero di Hoffmann, espresso solo pochi anni prima nella sua recensione a *Die Sprache und die archaische Logik*¹³⁶, riconoscendo di non aver allora pienamente avvertito «l'esattezza della sua tesi fondamentale concernente il legame tra logica arcaica e linguaggio»¹³⁷.

Stenzel. Qui sono citate le principali opere in cui quegli autori avevano tracciato le linee del paradigma interpretativo che Calogero sviluppa con risultati non sempre coincidenti con quelli degli studiosi tedeschi: Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I: *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1954; Darmstadt, Primus Verlag, 1997, Ripr. dell'ed., Darmstadt, 1954; ed. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*, Trad. di Eraldo Arnaud, Firenze, La nuova Italia, 1961; 1987; 1996; Trad. di Eraldo Arnaud, introduzione di Giulio Raio, Milano, Sansoni, 2004; Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, «Hidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschchte» Tübingen, Mohr, 1925; ed. it.: *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura di Luca Guidetti; prefazione di Enzo Melandri, Trad. di Luca Guidetti, Ferrara, Spazio libri, 1991 (le edizioni citate da Calogero sono quelle tedesche, rispettivamente del 1923 e del 1925); Julius Stenzel, *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung*, in «Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum», XLVII, 1921, pp. 152-164. 238. Riferimenti all'interpretazione di Hoffmann, non privi di osservazioni critiche, si trovano pure in Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 7-8, nota 8, e in un passo di Id., *Storia ed eternità della logica classica* (cit., p. 238), non inserito nell'*Introduzione alla Storia della logica*.

¹³⁴ Il rapporto tra l'analisi del pensiero arcaico formulata da Calogero e la filosofia di Cassirer era già stata esaminata da Gennaro Sasso nel suo articolo *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in «La Cultura» 1988, pp. 159-189; poi in Id., *Filosofia e idealismo*, III..., cit., pp. 177-299. In una lunga digressione (ivi, pp. 193-216), Sasso mostra come, da un lato, l'influsso di Cassirer su Calogero sembra essere superiore a quanto la stessa consapevolezza del secondo riveli, dall'altro, le differenze che allontanano le rispettive visioni dell'«arcaico» appaiano altrettanto rilevanti e passibili di un fecondo esame comparativo.

¹³⁵ Cfr. Cristina Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, cit., p. 61. Nei «*Cenni biografici*» che introducono il saggio bibliografico, si legge che «Ottenuta nel 1927 sia la libera docenza di Storia della Filosofia Antica che la borsa di studio del Ministro della Pubblica Istruzione per il perfezionamento all'estero, egli optò per quest'ultima, soggiornando per due semestri presso l'Università di Heidelberg» (*ibidem*).

¹³⁶ Guido Calogero, Rec. di Ernst Hoffmann. *Die Sprache und die archaische Logik*, (Hidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschchte, hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert, 3). Tübingen, Mohr, 1925. p. VIII-79, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», anno VI, n. 3, luglio 1925, pp. 296-305.

¹³⁷ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 98. La revisione del giudizio espresso sul senso generale dello scritto di Hoffmann non deve però mettere in ombra il principale motivo della critica rivolta

La diversità dei paradigmi interpretativi, adottati da Calogero nelle prime due fasi del suo lavoro di storico del pensiero antico, e dei motivi filosofici riscontrati in ciascuno di essi, induce Isnardi Parente a ritenere «sostanzialmente pretestuosa»¹³⁸ quella «sorta di saldamento fra la sua intuizionistica interpretazione del 1927 e gli *Studi sull'eleatismo*»¹³⁹, che, dopo la pubblicazione di questi ultimi, Calogero cerca di realizzare, negli scritti impegnati a delineare un quadro storico complessivo entro cui connettere le due interpretazioni. Per Isnardi Parente, infatti, il tentativo di Calogero di riallacciare «la sua interpretazione della noèsi aristotelica alla tematica dell'essere par-

allo studioso tedesco nella recensione del 1925, e ribadita anche negli scritti successivi, e cioè il fatto che, secondo l'interpretazione di Hoffmann, la coalescenza arcaica di pensiero e linguaggio tende a polarizzarsi nel contrasto tra λόγος ed ἔπος (Ernst Hoffmann, *Die Sprache...*, cit., pp. 53-71), o per meglio dire fra l'unità del λόγος, che, «Per entrambi», Eraclito e Parmenide, «si riferisce al tutto e a ciò che è perfettamente compiuto» (ivi, p. 67), e, dall'altro lato, l'«opera frammentaria della molteplicità» (*ibidem*), riscontrabile negli ἔπεα, «venerati dal sentimento religioso e ingenuo della massa», «latori del sacro nel culto» (ivi, p. 67). Questa dualità, messa in ombra dalle traduzioni tedesche di Diels, che non colgono, secondo Hoffmann, l'esatto significato dei due termini, perdendone di vista l'intrinseca opposizione, è riscontrata nei frammenti di Eraclito (ivi, pp. 53-60) e Parmenide (ivi, pp. 60-68) con declinazioni piuttosto differenti. Per il primo, infatti, la «mutabilità e instabilità degli ἔπεα che, assunti di per sé soli, traggono costantemente in inganno» (ivi, p. 58), espressione di «qualcosa di particolare e, in quanto tale, di contraddittorio nei confronti di se stesso» (ivi, p. 55), è ricomposta dall'universalità del «“discorso”», che, «essendo l'organo per cogliere e abbracciare il tutto (λόγος da λέγω = riunisco, metto assieme)» (ivi, p. 54), «nelle opposizioni del divenire» afferma «una misura, un ritmo, un ordine agonale» (*ibidem*). Per Parmenide, «le parole sono “false” perché fingono l'identità con le cose che sembrano denominare, mentre identici sono solo essere e pensiero» (ivi, p. 68). È sulla rilevanza dell'antitesi hoffmanniana nel pensiero di Parmenide che Calogero ha dapprima occasione d'intervenire (Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 7-8, nota 8), notando come, malgrado la concordanza di fondo fra la propria interpretazione del πεφρατισμένον di D.K. 8, 35 e quella presupposta da Hoffmann, quest'ultimo non colga fino in fondo la rottura che la sua interpretazione opera rispetto alla lettura tradizionale (ivi, p. 8), in quanto per lui «il νοεῖν» del verso precedente «non è propriamente nell'εἶναι ma nel λόγος di cui questo è elemento, e che si contrappone all'εἶναι stesso in quanto mero ἔπος» (ivi, p. 7). Questo sottintendere il termine λόγος di cui, osserva Calogero, «non è traccia in questo brano» (ivi, p. 8), farebbe perdere di vista «l'elemento più importante e caratteristico di questo punto di partenza parmenideo», che, secondo Calogero, «è appunto nella scoperta del legame tra il pensiero e l'essere del linguaggio logico e nell'ontologizzazione di questo essere verbale». Quella di Hoffmann appare perciò a Calogero una forzatura del testo di Parmenide, compiuta «in omaggio a una tesi della distinzione di un linguaggio razionale, logico, da un linguaggio non tale, che non è affatto esplicita in Parmenide» (*ibidem*; cfr. il saggio su Parmenide del 1936, in Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 160, nota 28), mentre «l'unica distinzione propriamente parmenidea è tra lo εἶναι e la serie infinita dei predicati nominali» (Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 8). Tornando su questo tema nel saggio su Eraclito del 1936, e riferendosi in particolare all'opposizione «della ἀλήθεια e della δόξα» (ivi, p. 7), già discussa negli *Studi*, Calogero sostiene che, «La contrapposizione di un pensato-parlato che sia vero e cioè reale a un pensato-parlato che sia falso e cioè irreali si manifesta bensì in Parmenide (per quanto neppure in lui nella forma dell'antitesi del λόγος all'ἔπος, ma in quella dell'antitesi dell'ἔστιν agli ὀνόματα), mentre è ancora estranea ad Eraclito, in cui l'unità dei tre piani del

menideo» appare «del tutto a posteriori, giacché la tematica dell'essere che fu poi più propria della ulteriore ricerca calogeriana non era ancora affatto maturata quando egli scriveva i *Fondamenti*, né era dato in alcun modo nemmeno intravederla nell'intuizionistico «principio di determinazione»¹⁴⁰.

Non vi è dubbio, in effetti, sul fatto che i criteri adottati da Calogero negli studi sul pensiero arcaico, siano del tutto estranei al quadro interpretativo dei *Fondamenti*, e non siano neppure adombrati nei riferimenti che questo studio rivolge alle espressioni più antiche del pensiero greco, usate come termini di raffronto, rispetto alle elaborazioni platonica e aristotelica. Tale constatazione non deve tuttavia indurre a disconoscere del tutto la continuità che attraversa l'evoluzione della ricerca storica di Calogero, ma a riconoscerne piuttosto la fisionomia come quella di un lavoro *in itinere* che, rispondendo con approcci diversi ai problemi lasciati aperti dalle ricerche precedenti, si serve dei nuovi risultati per meglio chiarire e determinare il senso di quelli già conseguiti. Del resto, nelle testimonianze in cui Calogero rende ragione delle scelte compiute nel suo percorso di studioso, il legame tra i vari momenti della propria ricerca è rivendicato in termini che lasciano intravedere il bisogno di dare una sistemazione nuova e diversa ai risultati raggiunti in precedenza, e di confermarne per questa via il valore¹⁴¹. L'inesausta tensione intellettuale, che al moltiplicarsi degli inte-

pensiero arcaico si presenta nella sua forma generale e indifferenziata» (Id., *Storia della logica antica*, cit., p. 98, nota 7). Per Calogero, infatti, «la tesi hoffmanniana (pure accolta dal Kranz, in DK, I, p. 150 nota) della contrapposizione eraclitea del λόγος, forma adeguata della suprema realtà-verità, all'ἔπος, in cui si manifestano le false e contraddittorie intuizioni degli uomini, non ha fondamento» poiché «λόγος è per Eraclito anche qualsiasi «discorso» privo di valore (v. framm. 87 e 108 DK.), e gli ἔπεα, che si presentano solo nel fr. 1 appaiati agli ἔργα, non hanno soltanto valore negativo, perché son pure l'oggetto dello stesso διηγείσθαι del λόγος eracliteo, che nel suo διαρπείν e φράζειν mette in luce la loro vera natura» (ivi, p. 97).

¹³⁸ Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero...*, cit., p. 149.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Ivi, p. 141.

¹⁴¹ La *Prefazione* alla seconda edizione dei *Fondamenti* (ivi, pp. XIII-XVIII), se da un lato rivendica la fedeltà di Calogero ai risultati interpretativi del volume, dall'altro fa riferimento al proposito, già maturato nei primi anni Trenta, e poi rimasto inattuato, di rielaborare il contenuto dello studio del 1927, inserendolo nel più ampio disegno storico cui era destinato il progetto di *Storia della logica*, del quale invece riuscì a produrre il solo volume dedicato alla logica arcaica. Altrove Calogero, respingendo le accuse di astoricità, rivolte al suo studio su Aristotele all'epoca della sua prima uscita, quando buona parte della critica, per effetto del lavoro dello Jaeger (Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin Weidmann, 1923; ed. it.: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. di Guido Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1935; rist. anastatica: Firenze, La Nuova Italia, 1984), era impegnata nella ricostruzione dello sviluppo storico della produzione aristotelica, afferma che, al contrario, il suo studio, pur concentrandosi esclusivamente sulla struttura dell'analitica, e mettendo in ombra aspetti biografici, doveva fungere da strumento per una ricostruzione complessiva della storia della logica classica (Guido Calogero, *Gli studi italiani sul pensiero antico*, cit., p. 510). Questa testimonianza sembra

ressi di studio e, quindi, dei risultati scientifici, faceva seguire il bisogno di nuove trattazioni, che integrassero le interpretazioni vecchie e nuove, chiarendone i legami profondi, è forse l'elemento che, spingendo inevitabilmente ad un ampliamento indefinitivo del suo programma storiografico e speculativo, più di ogni altro trasmetteva alla personalità di Calogero quel sentore di incompiutezza, che ne tormentava l'esistenza, gravandola di progetti rimasti assai spesso inattuati, come documenta la testimonianza di Sasso.

Perciò il fatto stesso, evidenziato da Isnardi Parente, che nei *Fondamenti* Parmenide apparisse a Calogero «piuttosto come un fisiologo dell'assoluta e indistinta unità che non come un "logico" primitivo»¹⁴², e «Aristotele come formulatore del principio di determinazione proprio come uscita da quell'indistinta unità»¹⁴³, sembra appunto suggerire la possibilità che il rilievo dato da Calogero al principio di determinazione, nell'esame del pensiero aristotelico, inducesse lo studioso a indagare quella stessa posizione parmenidea dell'essere, nella cui indeterminatezza sembrava potersi scorgere il problema al quale tanto Platone con la sua dialettica delle idee, quanto Aristotele con la forma noetica della sua dottrina logica, si erano sforzati di rispondere¹⁴⁴. Anche il ruolo che la riflessione platonica riveste nel quadro storiografico complessivo sotteso ai *Fondamenti* pare confermare il significato essenziale delle testimonianze autobiografiche di Calogero, e cioè che i problemi indagati nei suoi studi sul pensiero presocratico si siano enucleati in seno all'esame della logica aristotelica, pur distinguendosi poi per metodo e risultati.

Nel complesso nodo che l'argomentazione svolta nei *Fondamenti* costruisce intorno alla problematica coesistenza di due distinti motivi, νόησις e διάνοια,¹⁴⁵ in seno

addirittura voler ascrivere alla stessa ideazione dei *Fondamenti* il proposito di una sistemazione complessiva delle interpretazioni di Calogero sulla logica antica. Ciò appare però in contrasto con quanto sostenuto da Calogero in altri luoghi, e, soprattutto negli articoli scritti negli anni immediatamente successivi, nei quali, stabilendosi una stretta relazione tra l'esame dell'aristotelismo e la critica del *Sistema di logica* di Gentile, si affermava che il chiarimento delle premesse storiche dell'elaborazione gnoseologica di Gentile avrebbe richiesto che un esame analogo a quello rivolto alla logica aristotelica avrebbe dovuto avere come oggetto la dialettica hegeliana. Dopo la pubblicazione di un breve studio preparatorio (Guido Calogero, *Logica antica e dialettica hegeliana*, cit.), questo progetto rimase inattuato.

¹⁴² Ivi, p. 149.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Cfr. Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 47.

¹⁴⁵ «Dal punto di vista della dottrina aristotelica della conoscenza, alla dualità della logica corrisponde esattamente la dualità del *nous* e della *dianoia*.

L'attività del *nous* è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale, la νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοούσα τὸ τί ἦν εἶναι, ai cui oggetti compete quindi essenzialmente l'unità: della quale del resto essi non potrebbero esser privi in forza della loro assoluta identità coll'intelletto stesso, che per suo conto non ammette

alla logica aristotelica, due cose certamente sono affermate da Calogero in termini non equivocabili, e cioè la sovraordinazione gerarchica della prima alla seconda, soprattutto relativamente ai criteri di verità¹⁴⁶ e al diverso valore dei due principi logici fondamentali¹⁴⁷, e la provenienza sostanzialmente platonica della logica del giudizio, ancorché perfezionata, nella sua struttura formale, dalla sillogistica, restando invece questione aperta, e perciò variamente risolta dagli interpreti di Calogero¹⁴⁸, se, al di là dell'estrinseca motivazione rappresentata dal legame con la riflessione platonica, la dualità di forme logiche nel pensiero di Aristotele e il maggiore spazio che il motivo

in sé molteplicità alcuna. La *dianoia* è invece la funzione che unisce o divide questi elementi unitari in una sintesi predicativa, coincidendo quindi senz'altro con l'attività del giudizio, come risulta esplicitamente dall'attribuzione, che ad essa vien fatta, della facoltà dell'asserire e del negare» (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. pp. 15-16).

¹⁴⁶ Vedi capitolo II, «*La verità*», ivi, pp. 19-35.

¹⁴⁷ L'interpretazione dei principi logici è uno dei punti fondamentali dell'esegesi aristotelica di Calogero, in quanto, riferendo il principio di determinazione alla sfera noetica e quello di antifasi alla logica del giudizio, dissolve l'unità in cui essi erano stati presentati dalla tradizione scolastica e che sembra mantenuta anche nella logica dell'astratto di Gentile. Nel capitolo III dei *Fondamenti*, dedicato appunto a «*I principi di determinazione, contraddizione e terzo escluso*» (ivi, pp. 37-79), l'esame che nei precedenti capitoli aveva delineato la distinzione delle due forme logiche, è sviluppato in direzione di un chiarimento dei principi intrinseci a ciascuna delle due modalità del pensiero: «La legge suprema della più alta forma di attività conoscitiva, e cioè dell'intelletto, è quindi quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione» (ivi, p. 38); considerando invece lo sdoppiamento predicativo, che all'unità del τὸδε τι sostituisce la dualità dianoetica della *substantia* e dell'*accidens*, «una legge che sia peculiare alla logica dianoetica non potrà vertere che sul loro rapporto; e quindi, come l'altra asseriva l'impossibilità che il contenuto determinato dell'appercezione noetica perdesse o mutasse la sua determinazione nell'atto stesso di tale appercezione, essa metterà in chiaro come l'attività del giudizio, costituendosi come affermazione o negazione, non possa nello stesso atto porsi come negazione o affermazione» (ivi, p. 38).

¹⁴⁸ Già nelle prime pagine del suo saggio, dedicate all'esposizione del contenuto dei *Fondamenti*, Pera Genzone osserva come, da un lato, alla noesi, e al principio di determinazione non debba essere riconosciuto valore logico, ma semplicemente intuitivo (Elvira Pera Genzone, *Guido Calogero*, cit., pp. 3-4), dall'altro, data l'«assoluta e irrelata unicità» (ivi, p. 4) dell'oggetto appercepito noeticamente, non appare giustificabile l'«instaurazione di una logica dianoetica, la quale verrebbe a instaurare rapporti e contatti là dove, per la stessa natura intuitiva del noema, rapporti e contatti non dovrebbero neppure sospettarsi» (*ibidem*). Oltre che ingiustificato, l'insorgere della διάνοια appare alla studiosa poco chiaro, se non al costo di «una revisione della distinzione così drasticamente e categoricamente posta all'inizio» (ivi, p. 8), fra le due logiche e i relativi principi. Secondo Pera Genzone, infatti, «La deviazione calogegeriana dalla rigida separazione dei due principi può essere presa come segno della difficoltà della sua posizione» (ivi, p. 8), in quanto nella spiegazione del rapporto tra principio di determinazione e principio di contraddizione, si afferma che «il τὸδε τι "oggetto singolo e definito del pensiero", cioè unico noema, si gemina in sostanza e accidente, ambedue noemi» (ivi, p. 8). In conclusione del primo capitolo del suo saggio, Pera Genzone, discute le opinioni critiche di De Negri e Scaravelli, e introduce, come tema in grado di chiarire gli aspetti profondi della distinzione tra νοῦς e διάνοια, quella che, nella riflessione di Calogero e nelle sue ricerche

dianoetico sembra rivestire rispetto a quello noetico¹⁴⁹ siano interpretati da Calogero come elemento di debolezza di quella filosofia, incapace di cogliere in pieno il significato del suo contenuto più originale e peculiare, o siano invece riconosciuti come aderenti all'impianto generale del pensiero di Aristotele, per cui la svalutazione del principio dianoetico, avanzata da Calogero, sarebbe da riferire in modo esclusivo alla necessità speculativa, certamente viva nel suo pensiero, di ritrovare un motivo genuinamente intuizionistico da opporre alla posizione gentiliana del logo astratto. Sembrano confermare la prima interpretazione tutti quei luoghi dello studio di Calogero

sul pensiero arcaico, oppone pensiero asemantico ed espressione semantica. L'accostamento dei due problemi, benché trovi riscontro in alcuni punti dei *Fondamenti*, non dovrebbe approdare a un'integrale sovrapposizione, in quanto, come hanno osservato tanto Isnardi Parente che Visentin, il secondo dei due problemi, è portato alla piena consapevolezza solo nelle ricerche successive. Proprio discutendo l'opinione di Pera Genzone, Raggiunti afferma che «Nei *Fondamenti della logica aristotelica* c'è già la convinzione che le determinazioni logiche ricevono un'influenza dalle forme linguistiche, nel senso della loro ipotizzazione; ma le determinazioni logiche conservano ancora il carattere di forme propriamente logiche, per quanto affette da una certa artificiosità astratta, e non si risolvono ancora nelle formule grammaticali della comunicazione» (Renzo Raggiunti, *Logica e linguistica...*, cit., p. 22, nota; cfr. Id., *Il problema semantico...*, cit., p. 182). Pur riconoscendo «quel significato e quel carattere logici» (ivi, p. 22) della *diánoia*, Raggiunti non può fare a meno di osservare come Calogero consideri quest'ultima «come una logica inferiore, che coglie i caratteri del reale solo nel momento in cui si annulla e si risolve nella logica noetica» (ivi, pp. 22-23). Il rapporto che Calogero pone tra le due forme logiche è fatto oggetto di penetranti rilievi critici da parte di Raggiunti, che osserva come «Le maggiori difficoltà ad accettare, da un punto di vista gnoseologico, questo carattere dell'unità immediata o intuitiva della appercezione noetica» si collegano soprattutto nelle considerazioni in cui Calogero presenta «quell'unità», non più solo come l'oggetto dell'intuizione noetica, ma anche come «l'unità da ricostruire mediante il processo inverso della *diánoia*, che unisce ciò che prima ha arbitrariamente diviso» (ivi, p. 24). Riconosciuta in Calogero un'«interpretazione di Aristotele che collima con la sua concezione dell'atto conoscitivo» (*ibidem*), per la quale «La sintesi dei termini distinti [non] costituisce un fatto positivo della conoscenza», ma «rappresenta soltanto un avviamento (un ritorno) a quella conoscenza intuitiva e non logica in cui la sintesi dei diversi si dissolve nell'unità noetica» (*ibidem*), Raggiunti ritiene che non si possa spiegare «come la sintesi dianoetica possa ricostituire l'unità noetica, che non è sintesi ma intuizione unitaria» (*ibidem*), e «nemmeno si comprende come possa sorgere l'operazione della divisione e dell'analisi astrattiva se ciò che deve essere diviso e analizzato è per sua natura intrinsecamente unitario e indivisibile» (*ibidem*): «in altri termini non si vede come si possa colmare il distacco fra la sintesi dei diversi e l'unità intuitiva del contenuto noetico» (*ibidem*). Riscontrata perciò nell'esegesi aristotelica di Calogero, una tensione tra l'unità dell'appercezione e il carattere sintetico del giudizio, nella misura in cui la consistenza di quest'ultimo è fatta dipendere dalla possibilità d'inscriverlo nell'immediata verità del primo, Raggiunti discute della possibilità di ribaltare il rapporto gerarchico tra le due logiche, così come posto da Calogero, «e considerare la logica dianoetica come quella che spiega e risolve in se stessa la logica noetica» (ivi, p. 25). Esaminando varie argomentazioni di Calogero in cui si sostiene che i singoli termini di giudizio possono essere singolarmente oggetto di intuizione noetica, non solo quelle relative al principio di contraddizione (ivi, pp. 29-30), citate già da Pera Genzone, ma anche quelle relative alla posizione della sostanza nel sistema delle categorie (ivi, pp. 25-26) e al rapporto tra comprensione ed estensione del concetto (ivi, pp. 28-29), Raggiunti si propone di

in cui sono stigmatizzati come «confusioni» e «oscillazioni» non soltanto, come è ovvio, i passi aristotelici in cui le due vedute non appaiono chiaramente distinguibili, ma lo stesso procedimento con cui Aristotele muove dall'uno all'altro dei due motivi logici. Il punto di vista critico che sembra farsi strada in questi momenti dell'esame di Calogero appare dunque teso a ritenere inessenziale l'inclusione della *διάνοια* nell'organismo logico, nella misura in cui essa, «alterando, almeno in un certo senso, soggettivamente il reale, rappresenti una conoscenza inferiore a quella dell'intelletto, che

dimostrare che «la sintesi dianoetica non è subordinata e non si risolve semplicemente nell'intuizione noetica, ma assolve ad una funzione distinta e diversa» (ivi, p. 27). Ma l'idea che «i due termini» del giudizio «possono essere considerati ambedue separatamente come oggetti di intuizione noetica, e, nello stesso tempo, congiuntamente e legittimamente termini di sintesi dianoetica» (*ibidem*) si connette alla peculiare interpretazione di Raggiunti della posizione teoretica di Calogero al cui centro vi sarebbe la «convinzione che l'attività più propriamente e più specificamente conoscitiva del pensiero è quella che si attua in una serie di atti visivi, nella loro capacità di adeguarsi a situazioni concrete individualmente vissute» (ivi, p. 32). Tale veduta, se per un verso sottolinea correttamente «uno degli aspetti fondamentali del pensiero calogeriano: la tendenza a far cadere l'accento sul carattere di unità dell'oggetto di conoscenza e, perciò, indirettamente, sul carattere visivo o intuitivo dell'atto di conoscenza» (ivi, p. 32), dall'altro, collocando la noesi in una successione temporale di atti analoghi, sembra non tener conto a sufficienza dell'assoluta extratemporalità dell'atto pratico, in cui Calogero iscrive il processo conoscitivo, e del carattere astratto che invece è assegnato al tempo esteso, visto come dimensione propria del solo contenuto, in cui l'unitarietà e determinata fisionomia di questo si dispiega in un'astratta molteplicità. Nella nota critica rivolta all'impianto interpretativo dei *Fondamenti*, Severino (Emanuele Severino, *Nota*, cit.) presenta la tesi fondamentale di Calogero in termini che accentuano decisamente la tensione tra le due forme logiche: «nel pensiero aristotelico convivono e agiscono e variamente si intrecciano due atteggiamenti opposti e incompatibili, derivato l'uno – quello dianoetico – da Platone, e costituendo l'altro – quello noetico – ciò che vi ha di sostanzialmente peculiare e originale in Aristotele rispetto al maestro» (ivi, p. 116). L'attento esame critico, in cui Severino oppone all'esegesi di Calogero analisi altrettanto dettagliate sul piano ermeneutico, è tutto volto a confutare la decisa opposizione che egli legge nella ricostruzione di Calogero del rapporto tra le due forme. Tra le molte argomentazioni presentate da Severino, una concerne proprio il rapporto tra unità dell'intuizione e sintesi del giudizio, già oggetto dei rilievi di Pera Genzone e Raggiunti: «se all'atto di adeguazione intuitiva all'individuo resta certamente estraneo lo sdoppiamento platonico di soggetto e predicato – in cui il predicato è l'idea trascendente e il soggetto è l'individuo empirico –, ciò non significa che per ciò stesso a quell'atto resti estraneo “qualsiasi” rapporto di soggetto e predicato, ossia “qualsiasi” struttura predicativa. E non solo non significa ciò, ma non può nemmeno significarlo: da un lato perché l'adeguazione intuitiva alla realtà è possibile solo come giudizio; dall'altro lato perché si verrebbe a identificare il *τὸδε τι* al noema *ἄνευ συνθέσεως καὶ διαφρέσεως*. Infatti, l'adeguazione intuitiva (“pura appercezione”, dice il Calogero, volendo rendere il significato della *νόησις* aristotelica), ossia il coglimento dell'individuo, è un atto di *affermazione*, e non già la semplice intuizione anapofantica di una nozione: affermazione di realtà, e quindi giudizio, e quindi sintesi di un soggetto e di un predicato. Se eliminiamo “qualsiasi” sintesi predicativa, il *τὸδε τι*, che è contenuto dell'atto di affermazione, non è più qualcosa di affermato, e quindi – proprio esso che è la immediata realtà concreta – non è più qualcosa di reale: diventa appunto un semplice noema, la cui posizione non vale ancora come verità. Se dunque non

gli si adegua invece perfettamente»¹⁵⁰. D'altra parte però, il riconoscimento della *διάνοια* come la facoltà in cui Aristotele indica lo strumento del discorso scientifico, e l'indagine volta a mostrare come i procedimenti del pensiero dianoetico traggano il fondamento della propria verità dall'infallibilità del *voûς*, in misura proporzionale alla capacità di esprimerne il contenuto unitario, inducono a ritenere che la dualità di forme logiche risponda ad esigenze riconosciute da Calogero come intrinseche al pensiero di Aristotele, e che pertanto la svalutazione della *διάνοια* non sia un rilievo alla consistenza di quella filosofia, valutabile alla stregua dell'autoconsapevolezza di

si vuol far sostenere ad Aristotele questa identificazione del *τόδε τι* al mero noema che ancora non si costituisce come *λόγος ἀποφντικός* – identificazione inaccettabile, ci sembra, non solo in relazione al testo aristotelico, ma anche sul piano della teoreticità –, si deve tener fermo che l'adeguazione intuitiva è *affermazione* dell'individuo concreto, e cioè giudizio, sintesi di soggetto e predicato, di nome e di verbo» (ivi, pp. 118-119). Rispondendo a Severino, Giovanna Sillitti (*I «Fondamenti della logica aristotelica»...*, cit.) afferma che l'opposizione irriducibile delle due logiche, riconosciuta dallo studioso come tesi centrale del volume aristotelico di Calogero sia invece «un'inesattezza» (ivi, p. 314), e che invece «la tesi del libro consist[er] proprio nella dimostrazione che ogni logica dianoetica non possa mai reggersi se non nell'ambito di una unitaria presenza noetica dei suoi contenuti» (*ibidem*). È con ciò anche rivendicata la fedeltà di Calogero all'interpretazione aristotelica del 1927 e, più in generale, la continuità del suo punto di vista speculativo e storiografico (ivi, p. 315). Le critiche di Severino sono respinte da Sillitti attraverso l'esame di passi aristotelici, alcuni trascurati da Severino, altri citati già da questi ma interpretati diversamente da Sillitti, nei quali la studiosa vede confutata l'idea che «il *τόδε τι*, per essere "reale", avrebbe bisogno di divenire l'oggetto di una affermazione dianoetica» (ivi, p. 317). Secondo Sillitti, infatti, l'alternativa di verità e falsità, che per Aristotele può aver luogo solo nella sintesi del giudizio, non investe la «realità» del noema, «in quanto fatto del *voείν*» (ivi, p. 317), il quale perciò, pur presentandosi *ἄνευ συνθέσεως καὶ διατρέσεως*, può ben essere identificato con il *τόδε τι*, ossia con l'oggetto determinato del conoscere. Così ad esempio la falsità di un giudizio che afferma l'esistenza di qualcosa che *in realtà* non esiste, come accade nel noto esempio aristotelico del *τραγέλαφος* (*De interpr.*, I 16a, 16-18), non infirma per ciò stesso la realtà del soggetto del giudizio, che «è, comunque, appunto quel noema, e quindi addirittura reale come quel noema che esso è» (Giovanna Sillitti, *I «Fondamenti della logica aristotelica»...*, cit., p. 325). Se il noema singolarmente preso «non è considerato né vero né falso», ciò non accade «perché esso non è ancora il contenuto della sintesi di un giudizio», secondo quanto vorrebbe la lettura di Severino, che fa coincidere l'adeguazione del pensiero al reale con la funzione apofantica del giudizio, «ma perché, da solo, non è ancora espressione di un giudizio, richiedendosi, per quest'ultimo, non già l'appercezione-formulazione di un semplice noema, bensì l'espressione in cui si connetta a un nome un verbo» (*ibidem*). Nella lettura di Sillitti, dunque, il valore criteriologico che il contenuto dell'intuizione noetica esercita nei riguardi della verità o falsità del giudizio, consiste nell'esigenza che «il modo in cui la connessione dianoetica avviene» (*ibidem*), attribuendo o separando *τὶ κατὰ τινός ἢ τὶ ἀπὸ τινός* (*De interpr.*, 5 17a 21), sia conforme al contenuto del noema, senza che ciò possa in alcun modo infirmare «la validità del noema appercepito *ἄνευ συνθέσεως καὶ διατρέσεως*, il cui "significato", quindi, non potrà mai essere riconosciuto come "falso"» (Giovanna Sillitti, *I «Fondamenti della logica aristotelica»...*, cit., p. 325). Molti dei problemi sollevati dai commentatori dell'esegesi aristotelica di Calogero trovano risposte nella lettura di Visentin, che peraltro risponde alle critiche di Severino da un punto di vista che pare quasi capovolgere l'interpretazione di Sillitti. Infatti, se l'osservazione di Severino, secondo cui l'espunzione di «"qualsiasi" sintesi predicativa»

quest'ultima, ma esprima l'esigenza di inquadrare le espressioni filosofiche in oggetto, secondo il punto di vista speculativo di chi le studia, conscio del diverso grado della propria consapevolezza filosofica, e orientato perciò a quel criterio di metodologia storiografica, al cui perfezionamento Calogero si dedicherà nell'ulteriore corso dei suoi studi, ma che appare già chiaro nei *Fondamenti*, laddove si afferma la possibilità di «intendere veramente in ogni sua particolarità» il pensiero di Aristotele, solo

con quella reale storicità che non si riduce già alla sua estrinseca collocazione e valu-

(Emanuele Severino, *Nota*, cit., p. 119) dall'«atto di adeguazione intuitiva all'individuo» (ivi, p. 118) avrebbe condotto a «a identificare il τόδε τι al noema ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως» (*ibidem*) era respinta da Sillitti attraverso la difesa della plausibilità di tale identificazione, viceversa Visentin sostiene che «Calogero non definisce mai la rappresentazione del τόδε τι un noema ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως» (Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., p. 288, nota 14), e che ciò che propriamente distingue le due forme logiche e stabilisce la superiorità della νόησις sulla διάνοια non è l'asinteticità della prima, ma la differente sinteticità di ciascuna di esse. Dal punto di vista noetico, «l'ente singolo» si presenta come «costituito dall'unione di materia e forma» (ivi, p. 287, nota 14), secondo un rapporto sintetico che propriamente si definisce «*synolon*», di cui Calogero stigmatizza infatti la confusione che talora Aristotele fa con il termine «*syntheton*» (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. pp. 9-10). Caratteristica del *synolon* è appunto di essere, malgrado la sua costitutiva sinteticità, ἀδιαίρετον, cioè non risolubile nella dualità dei suoi termini e perciò non esprimibile in forma di giudizio. Diversamente, la sinteticità del giudizio, «che deve risultare esclusa dalla considerazione noetica è quella "sinteticità diairetica", nella quale le parti componenti mantengono ciascuna la loro riconoscibilità» (Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., p. 288, nota 14). La lettura di Visentin, negando che il contenuto dell'intuizione noetica possa identificarsi con il concetto che entra nella sintesi del giudizio come suo termine, respinge implicitamente la proposta, avanzata da Raggiunti, di ritenere la νόησις risolubile nella διάνοια, e riafferma la superiorità della prima come quel processo cognitivo sul cui contenuto interviene poi la «*sintesi-dieresi* che costituisce il giudizio» (ivi, p. 287, nota 14). Ma con ciò risulta difficile interpretare il passaggio dei *Fondamenti*, su cui si sono interrogati sia Pera Genzone che Raggiunti, in cui Calogero afferma che «essendo sostanza e accidente come soggetto e predicato già ambedue noemi, contenuti determinati di pensiero, e cioè valendo per i due termini di giudizio, separatamente presi, già il principio di determinazione, una legge che sia peculiare alla logica dianoetica non potrà vertere che sul loro rapporto» (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. pp. 9-10). Per interpretare adeguatamente quel passo, e rispondere quindi alla domanda di Pera Genzone «Allora, sono uno o due i noemi?» (Elvira Pera Genzone, *Guido Calogero*, cit., p. 8) sarà forse necessario abbandonare il terreno puramente ermeneutico, sul quale lo stesso Calogero, lo pone e affrontare la questione con riferimento al punto di vista speculativo dell'autore. L'assoluta presenzialità del soggetto, che verrà posta al centro della filosofia della presenza, è già delineata nell'interpretazione dell'attualismo, che Calogero elabora nello scritto giovanile *Coscienza e volontà*. Dal punto di vista della filosofia che è *in nuce* in quello scritto, il contenuto intuitivo del conoscere, che nell'esegesi aristotelica è riferito, pur con tutte le difficoltà che ne derivano, alla posizione del noema, non può che essere tutto quanto è oggetto della presente considerazione del pensiero, tale perciò che, nella sua assoluta unità e unicità, non può entrare in alcuna sintesi ma solo garantire il valore relativo di un giudizio, in base alla prossimità di quest'ultimo a quella verità noetica, che esso però non può cogliere né esprimere pienamente (cfr. Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 192). La possibilità di considerare ciascuno dei due termini del giudizio,

tazione pensata in riferimento al posto da essa occupato nell'astratta serie temporale, ma si compie invece soltanto nel suo concreto ripensamento, inevitabilmente extra-temporale, e tuttavia sempre esattamente determinato in base a tutte le qualificazioni peculiari al suo ambiente storico¹⁵¹

Se la valutazione filosofica di Calogero nei riguardi del permanere della logica del giudizio, in un edificio logico che nega a quest'ultima ogni specifico valore conoscitivo, appare sospesa, nei *Fondamenti*, tra le due possibilità, di un rilievo di contraddittorietà o di un consapevole superamento, la genesi storica di tale secondaria forma logica è invece chiaramente riferita al rapporto con quella teoria del giudizio, con cui Platone, nel *Sofista*, collocando l'ente nel sistema dei sommi generi – accanto a identità, alterità, movimento e quiete – è portato dalla «necessità» del proprio argomento a «far violenza» al τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον¹⁵², negandone il fondamentale

«separatamente presi», come oggetto del principio di determinazione non significa perciò la contemporanea presenza di più contenuti noetici, ma piuttosto la possibilità del pensiero di investire della considerazione noetica ogni oggetto, in base a quell'orientamento pratico che, secondo il punto di vista filosofico di Calogero, non esplicitato nell'esegesi aristotelica, struttura il processo cognitivo. Perciò, quando Visentin afferma che per Calogero «La *dianoia* accade nel tempo e per mezzo dei legami che i concetti stringono tra loro» (questi alcuni dei valori impliciti nel δία; Mauro Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, cit., p. 432), individua esattamente ciò che rende il giudizio una forma di conoscenza inferiore all'intuizione, in quanto Calogero, riconoscendo il tempo esteso come dimensione propria del passato, oggetto della consapevolezza presente, la quale perciò si colloca al di fuori di quella dimensione e la comprende, non può che vedere quella mediazione *diacronica* come espressione parziale e perciò impoverita di quanto immediatamente presente al pensiero.

¹⁴⁹ Calogero è infatti ben conscio del fatto che l'indicazione della logica noetica come l'elemento autenticamente aristotelico su cui l'intero edificio dell'analitica si sorregge, rappresenta un capovolgimento delle posizioni che i due motivi logici rivestono nella trattazione aristotelica. È perciò esplicita, in Calogero, la volontà di confutare e integrare la consapevolezza che lo stesso Aristotele aveva del valore delle proprie dottrine: «Nella logica di Aristotele permangono quindi attivi questi due fondamentali principi; di cui il primo risale sostanzialmente all'insegnamento del suo maestro, e il secondo è invece, in modo più particolare, prodotto del suo pensiero. E se la prima veduta è quella che si presenta più esplicita, e su cui in realtà è più immediatamente fondato tutto lo sviluppo dell'*Organo*, ciò non toglie che l'altro più celato principio abbia un più profondo valore, e che appunto questa differenza gerarchica abbia permesso alla loro coesistenza di non essere di per se incompatibile con la solidità di tutto l'edificio dell'analitica. Che è dunque, in sostanza, una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione» (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. p. 3).

¹⁵⁰ Ivi, p. 16. Osserva infatti Calogero, citando Aristotele, che «tale sintesi-dieresi “è nella *dianoia* e non nelle cose”» (*ibidem*). Cfr. Aristotele, *Metaph*, 1027b 25-27: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.

¹⁵¹ Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., pp. VIII-IX.

¹⁵² Platone, *Soph*, 241 d, 5-7. Vedi Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 1 e pp. 136-138.

principio, ossia la radicale κρίσις, secondo cui ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν¹⁵³. Anche il motivo dianoetico, indagato nelle sue origini storiche, ossia platoniche, appariva dunque riconducibile al superamento della posizione eleatica, il cui esame doveva perciò apparire a Calogero come necessario all'approfondimento dei risultati interpretativi dei *Fondamenti*.

2. Il problema del linguaggio nella logica arcaica

L'interpretazione che si delinea negli *Studi sull'eleatismo*, e che è portata avanti nel primo volume della *Storia della logica* e nei vari scritti con cui, negli anni Trenta, Calogero chiarisce criteri e finalità di una ricerca storica, che ha ormai di mira il quadro complessivo della filosofia ellenica, mette in rilievo come nella mentalità arcaica fosse implicita «l'unità indifferenziata delle concezioni riferentisi al mondo del vero con quelle riferentisi al mondo del reale»¹⁵⁴, secondo un «atteggiamento mentale»¹⁵⁵, che non può definirsi realistico, nel senso che questo termine assume dopo che la riflessione gnoseologica si è interrogata sul rapporto tra il pensiero e il suo oggetto¹⁵⁶, ma si manifesta tuttavia nelle forme di uno spontaneo realismo, in quanto

fin dall'indistinzione originaria, il mondo delle verità [...] si presenta nel medesimo aspetto oggettivo del mondo delle realtà, e tale aspetto conserva anche dopo la distinzione, prima come caratteristica di fatto e più tardi come criterio di valore¹⁵⁷.

Il peculiare modo di presentarsi di «questa unità originaria del vero col reale» ha «due conseguenze importanti»¹⁵⁸ per ciò che riguarda la definizione stessa del problema storiografico indagato nella progettata *Storia della logica*, e in particolar modo nell'unico volume realizzato, quello sul pensiero arcaico. La prima è che,

¹⁵³ Parmenide, DK 8, 15-16.

¹⁵⁴ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 39.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ «È chiaro come non solo la risoluzione idealistica della cosa nel pensiero ma anche l'opposta risoluzione realistica del pensiero nella cosa presupponga la contrapposizione delle due sfere, tra le quali possa esser messo in palio l'attributo della realtà e dell'autenticità: e come quindi né l'una né l'altra di tali riduzioni abbia modo di realizzarsi quando quella contrapposizione non si sia ancora compiuta nella consapevolezza del contemplante. Il pensatore arcaico non è né realista né idealista, perché l'esigenza di scegliere fra quelle due posizioni è ancora necessariamente estranea al suo mondo mentale, ed anzi estraneo gli è persino il presupposto in funzione del quale quell'esigenza possa manifestarsi» (ivi, p. 40).

¹⁵⁷ Ivi, p. 41.

¹⁵⁸ Ivi, p. 41.

se compito della logica è propriamente quello di riconoscere la necessaria conformazione intrinseca di ogni pensato e pensabile, in quanto presente al pensiero e fatta astrazione delle cause di tale presenza, e compito della gnoseologia quello d'indagare invece tali cause, spiegando come il pensiero possa attingere la realtà e così giungere a conoscenza verace, è ovvio che in tutta l'età arcaica, in cui il contemplante bada a osservare immediatamente i dati della sua esperienza, distinguendo bensì quelli più veri e reali ma senza contrapporre, in ciascuno di essi, l'aspetto per cui è conosciuto da quello per cui è reale, la gnoseologia ancora non esiste, il suo problema non essendosi ancora differenziato da quello più spontaneo della logica»¹⁵⁹.

Infatti, da «questo arcaico atteggiamento mentale»¹⁶⁰, secondo cui «L'occhio contemplante si oblia ancora nella cosa contemplata», e quest'ultima è considerata perciò «nello stesso tempo esistente e manifesta, reale e verace, senza che tali attributi palesino la loro dualità»¹⁶¹, consegue una «rappresentazione del processo conoscitivo» che ha «come tacita ma indiscussa premessa la convinzione che in ogni forma e fase di tale processo l'adeguazione del conoscente al conosciuto non sia un problema da discutere ma un fatto da constatare»¹⁶².

Questa situazione viene meno «Solo nell'età postaristotelica», quando «l'adeguazione del pensiero al reale si trasforma in un evento problematico, della cui realizzazione si può, e anzi si deve, dubitare»¹⁶³. La mancata prosecuzione della *Storia della logica* non ha consentito a Calogero di indagare minutamente il determinarsi di questo problema, ricostruito sinteticamente nelle pagine dei *Lineamenti di storia della logica*, dove «il problema del criterio della verità», inteso come «quello delle distinzioni fra le conoscenze che corrispondevano all'oggetto e quelle che non gli corrispondevano»¹⁶⁴ è visto manifestarsi per la prima volta contraddittoriamente in quella «teorizzazione aristotelica della sillogistica modale»¹⁶⁵, il cui problema già nei *Fondamenti* era considerato «estrinseco alla posizione rigorosamente logica»¹⁶⁶, in quanto in esso

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Ivi, p. 40.

¹⁶¹ Ivi, p. 41.

¹⁶² Ivi, p. 42.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Guido Calogero, *Lineamenti di storia della logica*, cit., p. Guido Calogero, *Lineamenti di storia della logica*, cit., p. 210.

¹⁶⁵ Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit. p. 243. Il tema è sviluppato in tutto il capitolo «La modalità» (ivi, pp. 225-245).

¹⁶⁶ Ivi, p. 243.

le qualificazioni oggettivistiche, essenzialmente estranee a quella pura ed attuale determinazione di pensiero in cui immediatamente convivono giustificandosi tutte le molteplici modificazioni dianoetiche, vengono illusoriamente considerate sullo stesso piano di quella e dal punto di vista delle differenze che in essa possano verificarsi in base a tale relazione»¹⁶⁷.

Come osserva Visentin, il problema dei concetti modali è quello in cui «si riassume, per diversi aspetti, il senso speculativo che Calogero attribuiva alla sua indagine sulla logica di Aristotele e si rende palese il rapporto in cui egli la poneva con la posizione attualistica»¹⁶⁸. Infatti, l'impossibilità di qualificare il contenuto noetico della conoscenza in riferimento agli aspetti della realtà, della necessità e della possibilità, è espresso in termini che richiamano, in forma sintetica, e aderente all'esame storico della posizione aristotelica, l'insieme di soluzioni avanzate nello scritto *Coscienza e volontà*, di poco precedente, rispetto ai problemi riscontrati nell'elaborazione gnoseologica di Gentile¹⁶⁹.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., p. 304.

¹⁶⁹ «Del resto, considerato il problema da un punto di vista più generale e più intrinseco, è evidente come all'individuo oggetto intellettuale, fondamento della logica aristotelica, non possa minimamente attagliarsi una distinzione onde esso debba divenir concepibile, a volta a volta, sotto i diversi aspetti della realtà, della necessità e della possibilità: il suo modo di essere non potendo infatti presentarsi che sotto un'unica forma, e cioè come la semplice attualità effettiva del suo esser pensato. Nella quale la necessità non può non convertirsi nella semplice realtà, considerata quest'ultima nell'atto in cui è e in cui è quella che è senza poter essere altra da quella che è: mentre, considerata questa stessa realtà nella sua opposizione all'assoluta necessità propria soltanto dell'io (in quanto unico reale principio *cognoscendi* e perciò *essendi* di ogni suo contenuto, in quella sua forma più immediata di pura extratemporalità e teoreticità che esso presenta nella risoluzione e dissoluzione dei problemi gnoseologici), è evidente come in essa debba riscontrarsi quel carattere di contingenza intrinseca alla sua stessa natura di ente finito, la cui determinatezza lascia infatti sempre fuori di sé una diversa possibile realtà. D'altronde, né quell'assoluta necessità soggettiva può, naturalmente, aver sede nell'astratto oggetto noetico, né parimenti potrebbe avervela quell'assoluta possibilità pensata non determinatamente come singola realtà possibile (e perciò parificantesi, in seno a quel puro oggetto, con la realtà effettiva, non potendo la distinzione attuarsi se non nell'autocoscienza assolutamente concreta dello spirito pratico, e non quindi in quel suo grado più astratto presupposto dalla posizione del problema gnoseologico), ma, generalissimamente, proprio come semplice principio della possibilità, e cioè, dunque, appunto come la stessa pura soggettività pensante. Nell'immediato oggetto noetico, fondamento della logica aristotelica, la semplice realtà dissolve dunque ed assimila in sé la necessità e la possibilità, in quelle loro forme naturalmente che in esso sembrano oggettivisticamente concepibili» (Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., pp. 27-28). Limitandosi a considerare la posizione del pensato nel soggetto attuale per quel solo aspetto che poteva riferirsi, sia pure in forma consapevolmente estrinseca, alla noesi aristotelica, ossia quello teoretico, questo brano dei *Fondamenti* non poteva che approdare alla negazione della plausibilità dei predicati esistenziali e modali nella logica aristotelica, in modo analogo a quanto affermato nella prima parte di *Coscienza e volontà* («La coscienza», dedicata appunto ai limiti

Nei *Lineamenti*, questa «infedeltà» di Aristotele al nucleo più profondo del proprio pensiero, per il quale, da un lato il principio noetico era «garanzia suprema del vero, in quanto appercezione unitaria onde l'intelletto s'adequava all'intelligibile avvertendone così l'esistenza»¹⁷⁰, mentre, dall'altro, «la verità dianoetica era nella sua interna costituzione verità di collegamento logico, non già verità di obiettiva esistenza»¹⁷¹, «tale confusione», cui «Aristotele non sfuggì in questa sola, e secondaria, parte della sua opera»¹⁷², è collocata da Calogero all'origine del processo che sposta il fuoco dell'indagine filosofica dal «problema dell'intrinseca costituzione del pensato» a «quello della corrispondenza del pensato al reale»¹⁷³, determinando la distinzione dell'esigenza logica da quella gnoseologica, riscontrabile, seppure in forma di «mescolanza»¹⁷⁴ di motivi ormai distinti, già nel pensiero dei primi peripatetici, come Teofrasto ed Eudemo¹⁷⁵, poi maggiormente nella logica degli stoici¹⁷⁶, e indirettamente nelle critiche che a quest'ultima, e alla stessa «apodittica aristotelica»¹⁷⁷, erano mosse da epicurei¹⁷⁸ e scettici¹⁷⁹. Ancorché sintetica, la trattazione che, nei *Lineamenti*, ri-

della veduta puramente teoretica dell'attualismo; ivi, pp. 1-9), dove si afferma che «Nel campo della logica oggettiva», considerata dal punto di vista della coscienza pura, proprio dell'aristotelismo, ma anche della posizione gentiliana del logo astratto, inteso come momento di una teoria *del conoscere*, «reale e possibile sono indistinti nell'unità della rappresentazione: che, se è determinatezza, è anche totalità, oltre cui non si può varcare» (ivi, p. 7; pp. 7-9). La soluzione è già indicata, in quello scritto giovanile, nel trasferimento del problema a quella sfera pratica, cui nel brano dei *Fondamenti* si fa solo un rapido cenno, e che invece, in *Coscienza e volontà*, è esaminata nella sua struttura («La volontà», ; ivi, pp. 9-23), allo scopo di ritrovarvi gli elementi utili a rispondere a questa (ivi, pp. 16-17) e a tutte le altre difficoltà dell'attualismo, secondo la linea portata avanti in tutti gli scritti dedicati al superamento del problema gnoseologico (vedi *infra*, pp. 141 sgg.).

¹⁷⁰ Guido Calogero, *Lineamenti di storia della logica*, cit., p. 208.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Ivi, p. 209.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Ivi, p. 211.

¹⁷⁵ Ivi, p. 210.

¹⁷⁶ Ivi, pp. 210-211.

¹⁷⁷ Ivi, p. 212.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 211-212.

¹⁷⁹ La critica degli scettici alla logica aristotelica (ivi, pp. 212-213) negava «l'utilità dell'apodittica aristotelica» su un piano che, intrecciando motivi logici e gnoseologici, induceva a considerare «come il sillogismo fosse un "logo diallelo", un "ragionamento reciproco", in cui si ricavava dalle premesse quel che nelle premesse si era già dovuto presupporre» (*ibidem*): «La deduzione cioè, osservavano gli scettici, si appoggiava su un'antecedente induzione, e insieme con questa si chiudeva in un circolo vizioso» (*ibidem*). È interessante vedere come Calogero, dal punto di vista della sua interpretazione di Aristotele, negasse che la critica scettica potesse intaccare l'intrinseco valore logico della sillogistica, trovando in ciò una conferma della sua lettura, in quanto quest'ultima, assegnata la sillogistica a quella pura funzione dianoetica di col-

costruisce l'enuclearsi nel pensiero tardoantico delle questioni poi dibattute dalla logica medievale e il sorgere del moderno problema del conoscere dalla crisi della Scolastica e dal capovolgimento delle sue impostazioni, è di estremo interesse, in quanto sviluppa sul terreno storiografico l'esame del problema gnoseologico, portato avanti da Calogero nella sua riflessione di quegli stessi anni, e consente di comprendere meglio come il filosofo vedesse nel proprio ripensamento dell'attualismo la dissoluzione, ad un tempo storica e ideale, di quel problema.

L'altra conseguenza derivante dall'«originaria unità del vero col reale»¹⁸⁰, che, nella riflessione arcaica, determina i modi attraverso cui la considerazione di tale verità-realtà è sviluppata ed espressa, è che «la logica, in virtù della stessa sostanziale corrispondenza, o indifferenziata adesione, del pensiero alla cosa e della verità alla realtà, non si distingue originariamente dalla teoria di questa stessa realtà»¹⁸¹, e quindi «La logica non si separa dall'ontologia, né l'ontologia dalla logica, essendo fuse entrambe in un'ingenua considerazione del mondo che è nello stesso tempo logica ed ontologica», sebbene poi,

per lo stesso motivo onde s'è visto che l'unità arcaica del vero col reale tende [...] a

legamento logico, cui era estranea ogni determinazione esistenziale, riconosceva alla sola noesi la capacità di attingere quell'oggettiva determinazione della cosa, che la dialettica platonica assegnava invece al giudizio, in quanto espressione del rapporto di partecipazione dell'oggetto sensibile all'idea, ovvero della collocazione di questo nel sistema delle specie e dei generi: «Critica che a rigore non vinceva Aristotele, il quale, pur avendo speso tanta cura anche nel teorizzare il processo induttivo del ragionamento, risalente dal particolare all'universale, non aveva d'altronde mai pensato che le "protasi immediate" onde discendeva l'apodissi fossero fornite dall'induzione, e ne aveva invece assegnata la conoscenza a quell'unitaria appercezione noetica, che si riconnetteva (attraverso le poi tanto dibattute dottrine dell'intelletto attivo e passivo) allo stesso pensiero divino, e rispetto al quale il processo induttivo poteva valere tutt'al più come avviamento propedeutico. Quella critica in ogni modo metteva in chiaro il carattere puramente analitico di quell'apodittica, e mostrava una volta per sempre come la massima creazione logica dell'antichità non potesse mai servire come strumento per la conquista di nuovo sapere, ma solo come mezzo per riconoscere quali conoscenze fossero state implicite in altre già date». Si veda il valore della critica scettica ad Aristotele sia tematizzato da Gentile in termini simili a quelli di Calogero, ma entro una veduta d'assieme molto diversa: *infra*, nota 539. Nell'ultima parte del suo articolo (Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero...*, cit., pp.163-166), Isnardi Parenti dedica alcune interessanti osservazioni al nucleo di analisi storiografica abbozzato da Calogero nei *Lineamenti* e rimasto a quello stato di elaborazione per la mancata continuazione del progetto di *Storia della logica antica*. Qui la studiosa si interroga sull'esito che un'approfondito esame dei problemi storiografici delineati nei *Lineamenti* avrebbe potuto avere, qualora Calogero avesse portato a termine il progetto della *Storia della logica antica*. La studiosa sembra ritenere che le conclusioni raggiunte nella prime due fasi del suo lavoro storiografico lo inducevano a svalutare le logiche postaristoteliche.

¹⁸⁰ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 42.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 43.

presentarsi non tanto nell'aspetto del vero quanto in quello del reale, anche l'unità dell'ontologia con la logica inclin[i] a mostrarsi, nella sua evoluzione storica e più ancora nella tradizione dossografica che la interpreta dal suo punto di vista superiore, piuttosto nella veste della prima che della seconda»¹⁸².

Ma a questa esteriore prevalenza della veste ontologica su quella logica, che rende apparentemente problematica la stessa qualificazione di storia della logica per uno studio sul pensiero presofistico¹⁸³, non corrisponde un'analoga sovraordinazione nell'intrinseco svolgimento della riflessione arcaica, dove Calogero vede accadere più spesso che sia considerato «senz'altro come qualità necessaria del reale quel che immediatamente si manifesta come qualità necessaria del pensato»¹⁸⁴.

Questa inconsapevole «indistinzione arcaica della realtà dalla verità, dell'oggettivo dal soggettivo, dell'ontologia e della gnoseologia dalla logica» è considerata da Calogero «una spontaneità felice»¹⁸⁵, in quanto prefigura in forma «ingenua» quell'«unità esperta», che, dopo le «le angosce gnoseologiche»¹⁸⁶, ignote al pensiero presofistico, sarà affermata, dall'«identificazione idealistica della realtà alla verità e dell'oggettivo al soggettivo», per la quale «tutta la realtà pensabile torna a presentarsi al pensiero, che in sé stesso la considera indagandone le forme necessarie, con quella stessa immediata unità con la quale si imponeva all'occhio del contemplante arcaico»¹⁸⁷. Il carattere antignoseologico, che Calogero imprime alla propria interpretazione dell'attualismo, lo induce a ritenere che ciò che si frappone storicamente tra «la spontanea unità realistica della coscienza antica» e «la consapevole unità soggettivistica della coscienza moderna»¹⁸⁸ sia, essenzialmente, «quel dissidio tra il pensiero e la realtà»¹⁸⁹ che s'instaura, come si è visto, quando, nel pensiero postaristotelico, «La gnoseologia, ancella della logica, prende finalmente il sopravvento»¹⁹⁰, e che si protrae nella filosofia teoretica dell'età moderna, fino a quando l'idealismo, sviluppato in tutte le sue conseguenze, dissolve tanto il problema gnoseologico che quello ontologico¹⁹¹.

¹⁸² Ivi, p. 44.

¹⁸³ Questo tema è ampiamente discusso nell'*Introduzione* e nel I capitolo della *Storia della logica*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 44.

¹⁸⁵ Ivi, p. 50.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, p. 49.

¹⁸⁸ Ivi, p. 42.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Nella riflessione di Calogero, il superamento del problema gnoseologico e quello dell'ontologia si presentano come perfettamente speculari e coesenziali, benché, nella sua produzione, il primo dei due temi occupi molto più spazio, essendo evidentemente il motivo più peculiare della sua posizione rispetto agli

L'elemento che invece, secondo Calogero, interviene fin dalle origini della riflessione greca a compromettere la fecondità¹⁹² del «binomio primordiale della realtà e della verità»¹⁹³, determinando «la genesi specifica dei problemi logici»¹⁹⁴, ossia delle questioni che la successiva riflessione ascriverà alla sfera logica e che solo l'idealismo riporterà all'unitaria determinazione del pensato, è la convinzione secondo cui «Il reale non è soltanto vero nel pensiero, è anche manifesto nella parola». Il carattere di questo secondo motivo, che «Con stilizzazione manichea» Calogero oppone al «principio buono, onde la considerazione teorica contempla il contenuto del sapere in

altri orientamenti dell'idealismo. Dal punto di vista storiografico, egli è convinto che l'idealismo abbia sviluppato soltanto il suo motivo antiontologico, ma la consistenza di questa posizione gli appare compromessa dallo sforzo di attingerla sul piano della filosofia della conoscenza. Ciò che forse rende problematica la risposta di Calogero alla carenza da lui riscontrata nelle altre posizioni idealistiche, è il fatto che il ribaltamento di questo vizio gnoseologico è ricercato su due piani sensibilmente distinti e solo parzialmente compatibili. Per un verso, infatti, l'identità attualistica di teoria e prassi è sviluppata da Calogero in direzione di un maggior rilievo di quest'ultima, in forza del quale il pensato non appare direttamente costituito dalla volontà – secondo quella linea gentiliana che vede in ciò celebrarsi l'autentica libertà del soggetto –, ma si presenta come quell'elemento dato che, opponendosi o, quantomeno, ponendosi indipendentemente dal disegno della volontà, consente a quest'ultima di svolgersi come superamento di quella determinata situazione in favore di un'altra, sentita come più soddisfacente o attraente, secondo una direzione che potrà essere più o meno soggetta a una mediazione etica. Questa risoluzione del teoretico nel pratico, che fa del consaputo il punto di partenza del movimento della volontà, si presenta come un soggettivismo assoluto, teso però a evitare le difficoltà dell'idea gentiliana dell'autocitisi e delle sue conseguenze immoralistiche. D'altra parte, però, il carattere d'immediatezza che il pensato, soprattutto in quanto è riferito a ciò che comunemente s'intende come «realtà», è portato ad assumere in forza della posizione da esso rivestita nel processo della volontà, conduce a volte l'argomentazione di Calogero ad opporre a qualsiasi considerazione di carattere metodologico o epistemologico, un richiamo alla piena aderenza del pensiero alle cose, in cui soggettivismo e oggettivismo appaiono perfettamente reversibili, e l'interpretazione della noesi aristotelica, come garanzia assoluta del vero, non appare più bisognosa di un'integrazione soggettivistica, ai fini di un suo inveramento nel pensiero moderno, ma rivela l'identità di pensiero e realtà, in un senso che non ammette la priorità di nessuno dei due termini sull'altro. Ciò è d'altra parte coerente con l'abbandono della posizione gnoseologica, viziata, secondo Calogero, proprio dalla sua pretesa di attingere quel punto di vista terzo, onde l'immedesimazione di pensiero e realtà potesse essere considerata come risoluzione del secondo termine nel primo e non come identificazione perfettamente reversibile. Tale ambiguità è riscontrabile nello stesso concetto di «presenza», che, sebbene si riferisca principalmente alla presenza dell'io come condizione di ogni pensabile, è a volte adoperato da Calogero come indicativo della presenza delle cose all'io. È evidente che il maggiore spazio concesso alla prima delle due soluzioni, e la possibilità di quest'ultima d'inscrivere l'altra nella propria più complessa struttura, inducono a ritenere che Calogero avesse voluto tener fede al punto di vista soggettivistico, e che la necessità di negare che del consaputo si potesse affermare altro che non la sua immediata presenza al pensiero, lo abbia portato, in alcune argomentazioni, ad enfatizzare polemicamente quest'immediatezza, spingendolo a negare qualsiasi precedenza del soggetto sull'oggetto, sebbene ciò contraddicesse in parte il suo stesso immanentismo. Tuttavia le difficoltà derivanti da questa secondaria linea delle sue argomentazioni, che ha condotto un interprete come Raggiunti a ritenere senz'altro adeguazionistica la posizione teoretica di Calogero (vedi

quella concreta immediatezza logico-ontologica in cui il pensato non si distingue dall'esistente né la verità dalla realtà»¹⁹⁵, non va però confuso con l'«atteggiamento mentale [...] proprio delle civiltà più primitive»¹⁹⁶, manifesto in «certe pratiche magiche»¹⁹⁷, secondo cui «La parola è pari alla cosa, in quanto ha la stessa esistenza e potenza della cosa»¹⁹⁸. Già «per l'antichissima cultura che si rispecchia nei poemi omerici»¹⁹⁹, e più ancora per i primi documenti della riflessione filosofica, l'incontro «tra le sfere della realtà e della parola»²⁰⁰ appare mediato, agli occhi di chi l'osservi con matura consapevolezza storiografica, dal ruolo non ancora esattamente determi-

supra, nota 2), non sono da trascurare, in quanto essa, affiorando soprattutto, come si è visto, in riferimento al problema della metodologia scientifica, espone il pensiero di Calogero a derive relativistiche, come si vedrà nelle conclusioni del presente lavoro, dove si è tentato di capire se non fosse possibile rintracciare nel pensiero di Calogero, gli elementi affinché la posizione, al tempo stesso immediata e immanente, che egli assegna al consaputo, potesse trovare nella sfera etico-pratica i criteri normativi necessari a quella razionale problematizzazione, che esso riceve in ogni processo conoscitivo criticamente fondato. Tale soluzione, pur sforzandosi di aderire alle posizioni di Calogero, si porta consapevolmente al di fuori delle intenzioni di questi, e fornisce alcuni sommari spunti di indagine al cui sviluppo sarebbero necessarie ulteriori ricerche e riflessioni. Si può intanto vedere come nella *Logica* Calogero, muovendo dalla critica della gnoseologia, affermi il parallelismo tra quella critica e il superamento dell'ontologia: «A questo punto, d'altronde, vediamo come la soluzione-eliminazione del problema della gnoseologia si sia venuta a identificare con la soluzione-eliminazione del problema dell'ontologia. La critica della gnoseologia in senso specifico non solo ci ha condotti ad escludere che non dobbiamo proporci il problema dell'antitesi del pensiero alla realtà, ma anche ci ha portati a comprendere che lo stesso problema della realtà oggettiva è per ciò stesso analogamente risolto ed eliminato, una volta per sempre. Come, infatti, non c'è più motivo di dubitare e di discutere della facoltà conoscitiva del pensiero, indagando se esso può conquistare la realtà e ricercando quali sono i modi e le forme necessarie attraverso cui esso la conquista, così non abbiamo più motivo di preoccuparci della natura della realtà ontologicamente considerata, cioè considerata in quegli aspetti per cui essa sarebbe qualcosa di distinto dal nostro pensiero e possiederebbe come tale una sua essenza, da riconoscere ed interpretare» (Guido Calogero, *Logica*, cit., p. 243).

¹⁹² Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 50.

¹⁹³ Ivi, p. 44.

¹⁹⁴ Ivi, p. 59.

¹⁹⁵ Ivi, p. 53.

¹⁹⁶ Ivi, p. 44.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 44-45.

¹⁹⁸ Ivi, p. 44. È forse possibile vedere in questa puntualizzazione un riflesso del raffronto con la posizione di Cassirer, la cui interpretazione dell'arcaico, come ha osservato Gennaro Sasso (*L'esegesi parmenidea...*, cit., pp. 199-205; vedi *supra*, nota 136) differisce sensibilmente da quella di Calogero, in quanto il primo «si poneva di fronte alla questione del linguaggio (e del pensiero) mitico» (ivi, p. 200), intesi «come il puro inizio dell'uomo» (ivi, p. 205), e «l'«arcaico» della filosofia coincideva con una fase già adulta di questo «arcaico»» (*ibidem*), mentre, per il secondo, «l'arcaico della filosofia era senz'altro l'arcaico» (*ibidem*), e la sua indagine si rivolgeva perciò all'«inizio di un uomo che è già, sia pure auroralmente, filosofo» (*ibidem*). L'attenzione che, in questo passaggio della sua esposizione, Calogero sembra riservare a quella «visione mitica del linguaggio», per cui, per usare le parole dello stesso Cassirer, citate da Sasso, «la parola non è

nato del pensiero, che, per un verso, appare indistinto dalla realtà contemplata, per un altro, «fa ancora corpo con la sua espressione verbale»²⁰¹.

L'embrione di riflessione logica, che Calogero ritiene di individuare nella struttura profonda dei problemi discussi dai primi pensatori, appare dunque connessa ai «due aspetti di questa triunità arcaica, che lega da un lato la verità alla realtà e dall'altro la verità alla parola», e, più esattamente ai «due atteggiamenti teoretici» che ne derivano, e «che, nella loro spontanea collaborazione, determinano la genesi inconsapevole dei problemi concernenti la forma necessaria della realtà vera, della reale verità, dell'espressione verace, e continuano poi a manifestare la loro efficacia, come movimenti innati, attraverso tutta la fase ascendente della storia della logica classica»²⁰². Ciò significa che, per un verso, «il contenuto verace della conoscenza non si differenzia dalla verace realtà», e ne condivide perciò il «carattere di determinatezza oggettiva»²⁰³, quella legge «del "limite", del πέρας, onde tutto sussiste in sé e per la mente in quanto si manifesta definito nei suoi confini»²⁰⁴, si presenta, nel «mondo» e quindi «nell'esperienza»²⁰⁵, come quel «"qualcosa"»²⁰⁶, che ha sempre e necessariamente «un certo volto e contorno, onde si distingue dalle altre realtà»²⁰⁷. Ma questa veduta è complicata dal fatto che, per altro verso, «la nozione verace non si distingue dalla sua giusta espressione», e quindi «le incongruenze che possono essere rilevate in quest'ultima si presentano come incongruenze della stessa verità»²⁰⁸.

Per ciò che riguarda l'evoluzione del punto di vista storiografico di Calogero, si può quindi osservare che il motivo della determinazione, riconosciuto nei *Fonda-*

designazione e denominazione, non è il simbolo spirituale dell'essere, è essa stessa una parte reale di esso» (ivi, pp. 201-202) e veicola «"immediatamente, effetti magici"» (ivi, p. 204), dev'essere perciò considerata un temporaneo ed eccezionale allontanamento da una prospettiva, cui rimaneva estranea «la questione del "mito" e, in genere, di ciò che è "primitivo"» (ivi, p. 201) e che considerava i filosofi arcaici «"primi parlanti"» (ivi, p. 203), direttamente coinvolti negli atteggiamenti mentali, alla cui soluzione essi avrebbero inconsapevolmente avviato il cammino della filosofia.

¹⁹⁹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 45. Il particolare modo in cui la coalescenza di realtà e linguaggio si atteggia nella cultura greca arcaica è esemplificato da Calogero con esempi tratti dai poemi omerici (ivi, pp. 48-49), nei quali, appunto si vede «come per il parlante omerico il dire una cosa potesse tanto distinguersi dall'esserla quanto identificarsi con l'esserla» (ivi, p. 48).

²⁰⁰ Ivi, p. 44.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Ivi, p. 45.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Ivi, pp. 45-46.

²⁰⁵ Ivi, p. 45.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Ivi, p. 46.

menti come peculiare della riflessione aristotelica e autentico nucleo del suo organismo logico, nel complesso degli studi sul pensiero presofistico si chiarisce come motivo intrinseco a tutto il pensiero greco, e persino «tipico della mentalità greca fin dalle età più remote»²⁰⁹, che l'analitica aristotelica, in quanto «culmine della parabola evolutiva» e «sistema massimo della logica classica»²¹⁰, avrebbe avuto il merito di rendere esplicito, sebbene in una forma non sempre capace di evidenziarne la distinzione e superiorità rispetto al motivo dianoetico della non contraddizione. Perciò «il generale senso del finito», già caratteristico «dello spirito ellenico»²¹¹ e pienamente espresso dall'interesse di tutta la filosofia greca per «la necessaria fisionomia della realtà, immobilmemente determinata nella sua essenza»²¹², è presentato da Calogero come strettamente connesso con «la caratteristica attitudine alla considerazione visiva con cui esso fa intrinsecamente corpo», già riscontrabile nel «parallelismo omerico dell'ἰδεῖν e del νοεῖν» e in «quel carattere visivo, ottico delle maggiori concezioni della teoria greca della conoscenza»²¹³:

[...] ché proprio in quanto i Greci intuiscono la realtà, fisicamente e mentalmente, più con la vista che con altro senso, colgono in essa anzitutto la forma, la figura, il contorno, tutto ciò che ne costituisce il limite e la determinazione²¹⁴.

Rispetto ai vari modi in cui «il motivo della realtà-verità parlata» e «quello della realtà verità contemplata»²¹⁵ concorrono a determinare la peculiare posizione filosofica di ciascun pensatore arcaico, ha un particolare interesse il ruolo assegnato da Calo-

²⁰⁹ Ivi, p. 54.

²¹⁰ Ivi, p. 53.

²¹¹ Ivi, p. 55.

²¹² Ivi, p. 56.

²¹³ Ivi, p. 55. Non manca, naturalmente, un riferimento al fatto che «grandissima parte dei termini e dei concetti gnoseologici ancora in uso tradiscono la loro provenienza genetica, e spesso la loro persistente dipendenza intrinseca dal parallelismo greco della contemplazione teorica e della contemplazione oculare» (ivi, p. 56). E sebbene Calogero ritenga che la più matura consapevolezza della distinzione tra pensiero e linguaggio debba generalmente far dubitare della corrispondenza tra etimologia e significato (il tema, cui si fa un breve cenno *ibidem*, è poi sviluppato nel capitolo XVI dell'*Estetica*, «*L'etimologia e il tema semantico*», ivi, pp. 96-213), osserva tuttavia che, in questo caso, «più di frequente l'antica parificazione continua a determinare, attraverso il simbolo linguistico, l'orientamento del concetto che vi si esprime, con vario danno o vantaggio a seconda della sua natura e della sua funzione costruttiva o polemica» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 56), e che, in tal modo «la tradizione linguistica fa apparire ovvio quel che invece è singolare, ed oblitera l'interesse del fatto storico conferendogli falsamente la banalità dell'inevitabile» (*ibidem*).

²¹⁴ Ivi, p. 55.

²¹⁵ Ivi, p. 49.

gero alla considerazione visiva e al connesso motivo della finitezza nell'analisi della riflessione parmenidea, dove è appunto «Questo conflitto del momento intuitivo col momento semantico» a generare, secondo Calogero, «non solo le oscillazioni e le aporie intrinseche alla concezione della realtà verace, ma anche quelle più evidenti e problematiche a cui Parmenide andò incontro nella considerazione della realtà “apparente”»²¹⁶.

Riconosciuto infatti come, in un'interpretazione aderente all'ambiente storico di Parmenide, l'espressione «ἐόν» sia da intendere come meramente riassuntiva dei molti usi linguistici dell'ἔστιν, e non come quel concetto, fisico o metafisico²¹⁷, dell'«ente», che «una buona parte degli interpreti», «deviata dagli schemi e dall'astorismo della seriore dossografia classica»²¹⁸, ha voluto vedere come soggetto sottinteso di tutte le espressioni di Parmenide²¹⁹, che invece, secondo Calogero, null'altro esprimerebbero che affermazioni dello stesso ἔστιν, nell'indistinta varietà dei suoi molteplici significati, proprio «questo spontaneo ed empirico uso greco delle forme di εἶναι», le quali appunto «non designavano soltanto in generale la sussistenza e constatabilità e concomitanza di certi aspetti delle cose, ma servivano anche ad esprimere comunque la verità o la non verità di date enunciazioni»²²⁰, è indicato da Calogero come ciò che, in una mentalità arcaica, caratterizzata dall'«indistinzione della parola dalla sua verità-realtà»²²¹, poteva far ritenere aporetica la situazione, al tempo stesso linguistica e reale, in cui «l'ἔστιν segno e forma della verità convivesse e collaborasse a pari diritto con quell'οὐκ ἔστιν in cui invece tipicamente si manifestava l'irreale ed il falso»²²²:

²¹⁶ Ivi, pp. 143-144.

²¹⁷ «Infinite, com'è noto, sono le controversie e le divergenze che dividono gli interpreti moderni quanto all'effettivo senso e contenuto dell'attribuire all'ἐόν parmenideo: chi lo considera come affatto metafisico e chi come semplicemente fisico, chi vede in esso una proiezione ipostatica di certe leggi logiche e chi una negazione materialistica dell'esistenza del vuoto» (ivi, p. 117).

²¹⁸ Ivi, p. 117. La critica delle interpretazioni che ascrivono a Parmenide la consapevolezza del carattere ontologico delle sue indagini, è sviluppata da Calogero in diversi luoghi: ivi, pp. 117-121 e 124-126; Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 20-22.

²¹⁹ Id., *Storia della logica antica*, cit., pp. 124-127.

²²⁰ Ivi, p. 113. «Se il Greco voleva manifestare il suo assenso a un'asserzione circa cui fosse stato richiesto il suo parere, il suo “sì” poteva, tra le altre molteplici forme, assumere quella di un ἔστιν οὕτως, “è così”, e il suo dissenso tradursi in un οὐκ ἔστιν οὕτως non meno che in un più ampio οὐκ ἔστ'ἔτυμος λόγος οὕτος. Ἔστι veniva con ciò in certo modo ad essere la designazione tipica della realtà-verità, οὐκ ἔστι quella dell'irrealtà-falsità» (ivi, pp. 113-114).

²²¹ Ivi, p. 114.

²²² *Ibidem*.

Facile è allora immaginare l'aporia in cui doveva cadere la riflessione arcaica quando fosse stata condotta ad osservare come ogni realtà del mondo, che per essa era quel che era in quanto aveva il nome che aveva, fosse una cosa-nome il cui «sì» implicava di per se stesso il «no» delle altre cose-nomi, costituisse il soggetto di un «è» che nella sua determinazione era indissolubilmente legato al «non è» dell'opposto e del diverso²²³.

È questa la situazione che conduceva Eraclito a constatare «la necessità che lega ogni determinata manifestazione delle cose ad essere insieme negazione di quella che rispetto ad essa è altra»²²⁴ e a riconoscere nel «necessario guerreggiare reciproco degli aspetti del mondo, ciascuno dei quali aveva la natura che aveva in quanto con essa contrastava alla natura altrui»²²⁵, principalmente la «forma genetica per cui ogni aspetto della realtà viene in luce solo per cessazione di quello contrario»²²⁶. Di segno opposto era invece la soluzione di Parmenide, che, interessato a discernere, tra le ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός²²⁷, la Πειθοῦς [...] κέλευθος²²⁸, che sola Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ²²⁹, era condotto a opporre in modo radicale la via che afferma ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι²³⁰ a quella per cui invece οὐκ ἔστιν τε καὶ [...] χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι²³¹, riconoscendo solo la prima come verace e respingendo perciò «il mondo degli ὀνόματα» come «un regno di reciproche intolleranze, in cui ciascun nome si affermava solo escludendo l'altro in quanto il suo essere implicava il non esser dell'altro», e rifiutando, di conseguenza, «anche il mondo delle cose, che con quello faceva strettamente corpo, [...] come un mondo incongruo, in cui ciascun elemento era insieme e non era,

²²³ Ivi, p. 115.

²²⁴ Ivi, p. 77.

²²⁵ Ivi, p. 115.

²²⁶ Ivi, p. 77. Oltre a sottolineare come il *logos* eracliteo faccia riferimento soprattutto alle genesi stessa delle cose, Calogero osserva: «È probabile che Eraclito abbia avvertito la dialetticità del reale anche in quel senso propriamente assiologico, per cui ogni valore esige un disvalore che contrapponendosi ad esso gli conferisca significato» (*ibidem*). Benché questo aspetto venga indicato da Calogero come secondario nella filosofia di Eraclito, e circoscritto al solo fr. 23 DK (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 102, nota 19), questo breve cenno è particolarmente significativo perché, per un verso rinvia all'aspetto pratico che la dialettica assume nel pensiero di Calogero, per altro verso, rimanda a uno dei problemi centrali di tutta la filosofia pratica di Calogero, ossia la necessità che il valore si definisca in rapporto a un disvalore e che la scelta morale consista della uguale possibilità di entrambi. Vedi *infra*, Capitolo III, pp. 90-93.

²²⁷ DK 2, 8.

²²⁸ DK 2, 10.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ DK 2, 9.

²³¹ DK 2, 11.

e che perciò non poteva partecipare di reale verità o di verace realtà»²³².

La deduzione puramente linguistica della posizione dell'ἔόν starebbe, secondo Calogero, appunto in questo sforzo di Parmenide di salvare «Da questa universale condanna, da questo reciproco annientamento e naufragio di tutte le cose-nomi [...] solo una di esse, quella che nel suo appellativo non avesse legato alcun nome all'in fuori del verbo che ne manifestava l'esistenza: quella la cui realtà-pensabilità-effabilità fosse stata compresa senza residuo nell'«è», e che perciò fosse bastato chiamare «quella che è», τὸ ἔόν»²³³. In questi aspetti che ne costituivano la fondamentale fisionomia, «Τὸ ἔόν», secondo Calogero, non soltanto non si presentava come «qualcosa che si vedesse nel mondo o che nel mondo potesse raffigurarsi esistente anche solo con gli occhi della fantasia, e neppure qualcosa che potesse risultare da un processo di elaborazione del visibile, per eliminazione di taluni suoi aspetti a vantaggio di altri [...], ma era addirittura la categorica negazione di ogni visibile»²³⁴. Questa esclusiva appartenenza «al mondo [...] delle realtà parlate»²³⁵ è osservata da Calogero nel «procedere logico-verbale»²³⁶ delle argomentazioni che affermano ἐὸν ἔμμεναι²³⁷, attraverso la «diade τὸ λέγειν τε νοεῖν τε», e il «φράζεσθαι»²³⁸, come in quelli che respingono «la via dell'errore», avvertendo «come τό γε μὴ ἐὸν, “quel che appunto non è”, non si possa né “conoscere” né “dire”»²³⁹.

Ma tale «procedimento logico-verbale»²⁴⁰, su cui si costruisce il nerbo fondamentale della speculazione parmenidea, il suo «momento metodologico»²⁴¹, è riconosciuto da Calogero anche in alcuni aspetti di quel momento «costruttivo»²⁴², in cui la via

²³² Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 116.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Ivi, p. 118.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Ivi, p. 128.

²³⁷ DK 6, 8.

²³⁸ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. p. 128. La prima citazione fa riferimento a DK 6, 8, dove è in diretta relazione con l'affermazione ἐὸν ἔμμεναι, mentre il φράζεσθαι del verso seguente è il contenuto di un'esortazione, rivolta a Parmenide dalla θεὰ πρόφρων (DK 1, 45), e interpretata da Calogero, nel senso che il φράζεσθαι «forse è ancora semanticamente per Parmenide quel che è morfologicamente, cioè un φράζειν mediale, un riflettere e convincersi parlando a sé medesimo e constatando la verità col dirsela» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 129).

²³⁹ Ivi, p. 127. Cfr. DK 2, 13-14: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις, «giacché non potresti conoscere quel che appunto non è (è infatti impossibile) / né potresti farne parola» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 124).

²⁴⁰ Ivi, p. 133

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*. Qui Calogero si riferisce alla «cosiddetta costruzione ontologica dei predicati dell'ente» (*ibidem*), che, nella sua considerazione assume un aspetto alquanto diverso da quello delle interpretazioni

della verità è impegnata nell'individuazione dei $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ²⁴³, ossia di quelle «“designazioni” che sole non vengono distrutte dal “non è”, le parole della verità-realtà»²⁴⁴, le quali pure, con il loro carattere predicativo, dovrebbero apparire incongrue rispetto all'unicità riconosciuta alla «via-parola dell'“è”»²⁴⁵, in seno «parlar veritiero»²⁴⁶. Invece, benché Calogero non neghi che, in questo suo aspetto, la riflessione di Parmenide mostri le maggiori difficoltà²⁴⁷, ritiene tuttavia di poter dimostrare come anche la prima parte dell'esposizione di questo problema²⁴⁸, «proceda, agevolmente e correttamente»²⁴⁹ dal presupposto dell'esclusività dell'«è», inteso come la necessità che il discorso proietta sulla conformazione logica del vero. Così la pura presenzialità riconosciuta all'ἐὸν, il quale $\nu\upsilon\nu \xi\sigma\tau\iota\nu \acute{o}\mu\omicron\upsilon \pi\tilde{\alpha}\nu$ ²⁵⁰, e quindi οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται²⁵¹, è vista da Calogero come decisa manifestazione dell'«arcaica fede di Parmenide nella coincidenza del “parlare verace” con la “verace realtà”»²⁵², in quanto respinge «il “fu” e il “sarà” come divergenti dall'“è”, quindi senz'altro come “non è”»²⁵³. Ma appaiono

tradizionali e conferma il rifiuto del «consueto preconetto, qui in apparenza anche più che legittimo, che Parmenide si movesse su un piano tipicamente ontologico» (*ibidem*). Nello sforzo di «adeguare a tale preconetto le argomentazioni parmenidee» (*ibidem*), molti interpreti, secondo Calogero, si sarebbero «visti costretti ai più gravi sforzi ermeneutici, o addirittura a modificazioni del testo» (*ibidem*).

²⁴³ Il vocabolo, che qui Calogero cita in riferimento a DK 8, 2 (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 133), ricorre in altri punti del testo parmenideo, tra i quali hanno un certo interesse per Calogero quelli relativi al tema della δόξα (DK 10, 10), dove si trova pure il termine ἐπίσημον (DK 19, 5; Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 133).

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 132.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ «La stessa negatività dei predicati dell'ente, ingenerato imperituro indiviso immobile, riflette questa situazione di aporia: essi si presentano infatti in tal forma quasi temendo di apparire quali particolari nomi-realtà, e piuttosto dandosi quali loro esclusioni, senza d'altronde accorgersi d'introdurre in tal modo direttamente, nella natura di “ciò che è”, quel medesimo “non” che esso assolutamente non tollera» (*ivi*, pp. 136-137).

²⁴⁸ La trattazione dei predicati dell'ente svolta nel frammento 8 DK, è nettamente divisa da Calogero in due parti: la prima (vv. 1-21), in cui i predicati sembrano dedotti dal procedimento logico-linguistico al centro di tutta l'esposizione della «via della verità», seppure in evidente contraddizione con la sua esigenza centrale, e la seconda (vv. 42-49) in cui, similmente a quanto accade nel fr. 4 DK, il motivo visivo si manifesta con più evidenza.

²⁴⁹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 133.

²⁵⁰ DK 8, 5.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 134.

²⁵³ *Ibidem*. «Si potrebbe dire, insomma, che il “presente” parmenideo è lo stesso “presente” della grammatica, arcaicamente sentito come parola-verità-realtà: ma siccome Parmenide non conosceva la grammatica, che ancora doveva nascere, così è storicamente più esatto dire che è l' ἔστιν del suo spontaneo parlare a cui tanto l'ἦν quanto l'ἔσται si configurano anch'essi come inaccettabili οὐκ ἔστιν» (*ibidem*).

riconducibili al «semplice presupposto metodologico escludente l'uso del "non è"»²⁵⁴ anche gli attributi dell'ἀγένητον e dell'ἀνώλεθρόν²⁵⁵, quando essi però siano iscritti nello schema argomentativo precedente, per cui «la stessa impossibilità della "nascita" e della "morte"» sia messa in relazione con «quella dell'"esser prima" e dell'"esser poi" rispetto all'"esser ora"»²⁵⁶, e non siano invece intesi «come quell'esclusione del principio e della fine nell'estensione temporale, in cui di fatto l'eternità si presenta alla più semplice e immediata considerazione»²⁵⁷, e che sarà portata nella riflessione eleatica da Melisso, scolaro di Parmenide, il quale, proiettando interamente sul piano della contemplazione spazio-temporale proprio l'impossibilità della genesi e della fine, cui Parmenide era giunto in forza di una dimostrazione logico-verbale, capovolverà alcuni fondamentali aspetti della costruzione filosofica del suo maestro, affermando che ἔστι / τε καὶ αἰὲ ἦν καὶ αἰὲ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ / τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν²⁵⁸, e giungendo così per primo a formulare «l'esigenza dell'eterno, la pretesa che la realtà-verità non muti giammai»²⁵⁹, che appare a Calogero non solo la principale nota di originalità dell'elaborazione melissiana, ma addirittura il più importante lascito che la riflessione eleatica abbia consegnato agli sviluppi posteriori del pensiero occidentale²⁶⁰.

L'esigenza viva che, spingendo a proiettare su un piano temporale l'οὐδὲν ἐκ μηδενός²⁶¹, dedotto da Parmenide come conseguenza dell'esclusione del «non è»²⁶²,

²⁵⁴ Ivi, p. 133.

²⁵⁵ DK 8, 3.

²⁵⁶ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 134.

²⁵⁷ Ivi, p. 133.

²⁵⁸ Melisso, DK 2, 1-3.

²⁵⁹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 199.

²⁶⁰ Ivi, pp. 197-201. La valutazione dell'importanza di Melisso nella storia del pensiero greco è uno dei principali apporti critici della ricerca storiografica di Calogero. Vedi Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 69-103.

²⁶¹ Melisso, DK 1, 4-5.

²⁶² L'assoluto risalto che il motivo dell'*ex nihilo nihil* riveste nella riflessione di Melisso, sostituendosi all'ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν parmenideo come «punto di partenza» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 186), è ampiamente indagato da Calogero (ivi, pp. 184-187), che vuole mostrare come tale criterio «non sia affatto una nozione spontanea» (ivi, p. 184), ma sia invece una costruzione culturale che, nella forma che la fa apparire ovvia alla consapevolezza contemporanea, «presuppone [...] millenni di tradizione speculativa, e più ancora di indagine empirica della natura, con la conseguente abitudine a collegare fenomeni che si dicono effetti a fenomeni che si dicono cause» (*ibidem*). Al contrario nella riflessione arcaica sopravvive, secondo Calogero, quel tratto della «mentalità primitiva», per il quale «l'accadere non è [...] causalmente determinato ma intrinsecamente impreveduto e originario, o provocato da potenze e divinità la cui azione è in sé spontanea e incondizionata» (*ibidem*), per cui «l'impossibilità della genesi dal nulla» (ivi, p. 185), lungi dal poter essere, per Melisso, «premessa ovvia e incontestabile» (*ibidem*), neces-

porterà Melisso ad affermare l'eternità dell'ente²⁶³ e a dedurne l'infinità spaziale – sebbene quest'ultima cosa contraddica a sua volta, come si è visto, un aspetto fondamentale della mentalità ellenica²⁶⁴ – interviene anche in «rari momenti»²⁶⁵ della riflessione di Parmenide, nei quali la «stessa sua primitiva ignoranza dell'eterogeneità della parola dalla cosa»²⁶⁶ lo induce «a considerare la realtà veracemente dicibile come la stessa realtà veracemente visibile, e quindi a prospettarla anche sul piano della visione dopo averla individuata su quello dell'espressione»²⁶⁷. Così la serie di predicati che Parmenide presenta nel fr. 4 e nella seconda parte del fr. 8 DK²⁶⁸ assolve, secondo Calogero, all'«inconsapevole e disperato compito di ritrovare nella seconda la legge stessa della prima, considerando come vero e reale quel contemplato che nella sua struttura sembri adeguarsi alla legge stessa del parlato»²⁶⁹. Perciò, gli attributi «del-

sita di essere attinta da una fonte, la cui autorità sia per lui tale da far «ritenere indiscutibile quel che nessuno dei suoi contemporanei saprebbe spontaneamente pensare» (*ibidem*). Questa autorevole opinione non poteva che essere, per Melisso, quella «del suo maestro e autore» (*ibidem*), per il quale «l'*ex nihilo nihil*» non è «premessa ovvia o [...] risultato di esperienza causale, ma bensì si riporta, come sempre, all'impossibilità di pensare-dire "non è"» (*ibidem*), illustrata da Calogero con riferimento a Parmenide, DK 8, 7-9: οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἕασσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι, tradotto così dallo stesso Calogero: «Da quel che non è, non ti lascerò né dirlo né pensarlo: che né dicibile né pensabile è che non è!» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 185).

²⁶³ Ivi, p. 186.

²⁶⁴ «Tutta la filosofia e in un certo senso tutta la spiritualità dei Greci è un costante sforzo di determinare il preciso contorno della realtà estraendola dalla nebbia dell'indefinito, di dimostrarvi la vittoria del «limite» sull'«illimito», del πέρασ sull'ἄπειρον» (Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 56). Pur tenendo presente questo generale presupposto, Calogero indaga con molta attenzione la deduzione melissiana dell'infinità spaziale dall'infinità temporale, sia respingendo, sul piano filologico, le letture tese a ridimensionare l'importanza dell'infinità spaziale o a scinderne il fondamento da quella temporale (Id., *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 79-81 e nota 7), sia mostrando come le critiche mosse da Aristotele e poi ripetute da interpreti contemporanei, concordi in una generale svalutazione della posizione speculativa di Melisso, non cogliessero il profondo motivo che legava le due infinità (ivi, pp. 71-72 e pp. 80-83; Id., *Storia della logica antica*, cit., pp. 187-188): «Si comprende allora come questo ente, la cui genesi ideale si muove sul piano del tempo e la cui figura reale dovrà pur conformarsi sul piano dello spazio debba costituirsi con una sorta di trasvalutazione in senso spaziale di attributi originariamente temporali: dove dunque la spazializzazione del temporale non sarà già il mero risultato di un'ambiguità sofistica, bensì il portato schiettamente arcaico di un'intuizione per cui la dimensione del tempo è così immediatamente ed astrattamente oggettiva che non si distingue per nessun carattere essenziale della stessa dimensione dello spazio» (Id., *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 75-76).

²⁶⁵ Id., *Storia della logica antica*, cit., p. 193.

²⁶⁶ Ivi, p. 137.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Parmenide, DK 8, 22-49.

²⁶⁹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 137-138.

l'ἀδιαίρετον, dell'ὁμοίον, del ξυνεχὲς»²⁷⁰ sono interpretati da Calogero come peculiari della «“via dell'è”»²⁷¹, dal punto di vista della «considerazione visiva»²⁷², quindi di una «realità contemplata», dalla quale debba «escludersi ogni aspetto di divergenza o deficienza»²⁷³. Questo metodo di derivazione della «natura visibile» dell'ἔδν «dall'imperativo della sua natura dicibile»²⁷⁴ è esteso naturalmente anche agli attributi della coesione, della pienezza e della continuità, i quali peraltro sono formulati in termini che presentano una singolare duplicazione del termine ἔδν²⁷⁵, dimostrando, secondo Calogero, come questo non possa intendersi come «l'“ente” della seriore cristallizzazione ontologica»²⁷⁶, senza allontanarsi dal monismo di tutta l'elaborazione parmenidea. Questa complessa «sintesi del visivo col verbale»²⁷⁷ è riconosciuta da Calogero anche nell'identità di DK 8, 29, dove, «da un lato, l'occhio mentale interviene a proiettare “quel che è” nell'estensione spaziale del tempo, e d'altro lato l'imperativo della parola reagisce imponendogli di restare identico in ogni punto di quell'estensione, giacché altrimenti chi lo prospettasse in due diversi punti dovrebbe dire che “quel che è non è quel che è”»²⁷⁸. Questa funzione del «ταὐτόν» non va pertanto ricondotta alla «tautologica vacuità del cosiddetto *principium identitatis*»²⁷⁹, ritenuto da Calogero l'impropria giustapposizione scolastica dei principi noetico e dianoetico della logica aristotelica, e va invece accostato all'immobilità del v. 26, ambedue gli attributi esprimendo la «permanenza costante nella stessa posizione e conformazione»²⁸⁰.

La complessità del «giuoco mentale, per cui la verità prima si costruisce nella parola e poi si oggettiva nella contemplazione ma in una forma che torna infine ad obbedire al comando della parola»²⁸¹, trova, secondo Calogero, la sua espressione più significativa in «quei predicati della finità e della sfericità, che sono sempre apparsi come i più singolari e problematici»²⁸², per la contraddizione che essi sembrano instaurare rispetto al criterio parmenideo dell'esclusione del «non è». La necessità di

²⁷⁰ Ivi, p. 138. Cfr. Parmenide, DK 8, 22-25.

²⁷¹ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 138.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ Ivi, p. 136.

²⁷⁵ Ivi, pp. 138-140. Le formule sono rispettivamente: τὸ ἔδν τοῦ ἔδντος ἔχθαι (DK 4, 2); πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἔδντος (DK 8, 24); ἔδν γὰρ ἔδντι πελάζει (DK 8, 25).

²⁷⁶ Guido Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 139.

²⁷⁷ Ivi, p. 141.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Ivi, p. 140.

²⁸¹ Ivi, pp. 141-142.

²⁸² Ivi, p. 142.

prospettare la «visione intellettuale dell'èòv» entro «una ferrea delimitazione oggettiva»²⁸³ risponde, com'è ormai chiaro, all'esigenza, propria «del più profondo spirito greco», di «equiparare, contemplando, il reale e il perfetto al finito e all'autosufficiente, cioè a quel che è esattamente determinato nei suoi limiti e non ha alcun bisogno di oltrepassarli»²⁸⁴. D'altra parte, «dopo l'intervento dell'esigenza visiva, e quindi della delimitazione obbiettiva del reale, l'intento di meglio configurare tale delimitazione riporta in campo quel medesimo motivo del “che è” insofferente di ogni “non è”»²⁸⁵, ossia «la legge della verità parlata, che, ricondotta sul piano della verità contemplata, torna per forza a capovolgere la sua esigenza del definito nella propria esigenza dell'infinito»²⁸⁶, in quanto, secondo tale legge, l'èòv «Non può [...] venir limitato nel suo essere né da “quel che non è”, che non esiste, né da “quel che è”, il quale, come si è visto, è tutto eguale a “quel che è” non potendo né “esser più” né “esser meno” di “quel che è”, e non ha quindi capacità di distinguere e limitare»²⁸⁷. Il complesso intreccio delle due esigenze trova dunque espressione «nella specificazione ulteriore della finità come sfericità»²⁸⁸, che, secondo Calogero, non è la mera rappresentazione della «limitatezza del reale parmenideo»²⁸⁹, ma piuttosto «una proiezione ideale della sua illimitabilità, cioè del suo incontrastabile estendersi in ogni senso». Non è facile cogliere il senso esatto di questa visione, che Calogero attribuisce alla sfericità, e definisce «più che statica, dinamica», in quanto la complessità dell'argomentazione costruita a tal proposito e l'ambivalenza delle stesse espressioni usate possono dar luogo a letture diverse e spesso problematiche. Fulcro di tutto l'esame di questo aspetto della costruzione parmenidea è l'interpretazione dell'espressione μεσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη²⁹⁰, che, per Calogero, non è da intendere come «“eguale in ogni parte dal centro”»²⁹¹, poiché «la sfera può apparire tale soltanto in quanto si pensa alla sua superficie come campo ideale di tutti i punti equidistanti dal centro»²⁹², mentre Parmenide si riferisce alla massa, che è definita, secondo la traduzione di Calogero, «pari in ogni

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*. Il carattere spirituale di questa esigenza di finitezza è chiarito subito dopo: «finito senza infinito e perfezione senza bisogno sono infatti espressioni equivalenti del supremo ideale ellenico, per cui risolve il problema del volere chi si affranca dal volere, salvando il senso del definito reale dal desiderio dell'infinito possibile» (*ibidem*).

²⁸⁵ Ivi, p. 142.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Ivi, pp. 142-143.

²⁸⁸ Ivi, p. 142.

²⁸⁹ Ivi, p. 143.

²⁹⁰ DK 8, 44.

²⁹¹ Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 32.

²⁹² *Ibidem*.

parte a tener fronte dal centro»²⁹³, cioè «tale che a partire dal centro avanza in ogni sua parte con eguale energia, tenendo testa a chiunque volesse, non ente o altro ente (che non possono, perché neanche esistono!) impedirlo, arrestarlo, farlo cessare (παύοι) da questa eguale avanzata verso un limite dappertutto eguale, da questo *ικνεῖσθαι εἰς ὁμόν*»²⁹⁴. Ciò che, però, appare necessario chiarire è l'effettiva natura del rapporto che per Calogero lega il «duplice giuoco»²⁹⁵ dei «due motivi in contrasto», quelli «del logicismo e dell'ontologismo»²⁹⁶, all'«ambigua figurazione di una sfera che sembra finita in quanto sfera ed è indefinita in quanto illimitato estendersi nella forma omogenea della sfera»²⁹⁷. Quando infatti Calogero afferma che «l'ente non è tanto un essere sfera, quanto un infinito ampliarsi nella forma omogeneamente finita della sfera»²⁹⁸, egli sembra quasi attribuire allo stesso *ἐὼν* quel moto di espansione, che, inteso materialmente, non potrebbe che contrastare con ogni altro aspetto della costruzione parmenidea. Ma quando l'argomentazione di Calogero è ricondotta a una visione d'insieme di tutta la sua linea interpretativa e al sottile equilibrio di motivi logici e ontologici che egli riferisce alla riflessione di Parmenide, respingendo letture che accentuino unilateralmente l'uno o l'altro dei due aspetti²⁹⁹, allora si comprende meglio come la decisa visività della forma sferica, e perciò del carattere dinamico che ad essa si connette nella lettura di Calogero, sia intesa come tale da illustrare certi aspetti della fisionomia dell'*ἐὼν* come «un'ontologizzazione ed eternizzazione dello stesso ideale processo onde nell'intuizione si viene, dato un centro, a costruire una sfera»³⁰⁰, secondo una modalità espressiva che mantiene nel linguaggio il carattere visivo di quella intuizione, senza per questo assolvere a una funzione metaforica, poiché quest'uso linguistico appare invece perfettamente conforme all'indistinzione di cui si sostanzia la triunità arcaica di pensiero, parola e realtà. Ciò appare più evidente in quello che Calogero scrive poco dopo, quando afferma che l'*ἐὼν* «non tanto è una data sfera», e perciò neppure una sfera che eternamente si espande, «quanto partecipa di quell'idea della sfera, per cui essa è forma definita anche quando la si pensi come figura che eternamente si accresce rispetto al suo centro; dove il fatto che nulla possa intervenire ad ostacolare e quindi a differenziare in qualche punto questo suo infinito avanzare implica insieme che nulla pure ci possa essere che la fermi e determini in

²⁹³ Ivi, p. 30.

²⁹⁴ Ivi, pp. 32-33.

²⁹⁵ Ivi, p. 32.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ Id., *Storia della logica antica*, cit., p. 143.

²⁹⁸ Id., *Studi sull'eleatismo*, cit., p.33.

²⁹⁹ Vedi ivi, pp. 29-30.

³⁰⁰ Ivi, p. 32.

una data posizione e dimensione»³⁰¹. La complessità di questa interpretazione è comunque ben presente a Calogero, il quale, d'altra parte, la fa dipendere dalla difficoltà della stessa posizione parmenidea e, in particolare, di questa idea della sfericità, che infatti è definita «qualcosa di così complesso, delicato e contraddittorio, che, contenendo in sé impliciti e intrecciati tutti i motivi antitetici del problema antico del finito, doveva necessariamente semplificarsi e superficializzarsi allo sguardo anche dei più immediati successori di Parmenide: per non parlar poi dei critici più tardi, come Simplicio, che non ci vedevan più se non una finzione poetica e mitica, paragonabile all'uovo degli Orfici»³⁰².

3. Διάνοια e διαλέγεσθαι: l'incontro con Socrate

Le difficoltà che Calogero riscontra nello sforzo di Parmenide di risolvere in unità l'«esigenza del finito con quella dell'assoluta indifferenza logica dell'ente»³⁰³, documentano l'antichità di quel motivo, che nel principio di determinazione aristotelico assurgerà a supremo criterio di verità, e che, nella riflessione arcaica, ferma all'indistinzione di pensiero realtà e parola, si manifesta problematicamente come impegno a esprimere, in un linguaggio aderente alla forma necessaria della verità dicibile, la convinzione, intrinseca alla considerazione visiva, che «il concreto reale sia per forza terminazione dell'indeterminato, e quindi negazione dell'infinità»³⁰⁴. Si può dire che con ciò Calogero realizzava effettivamente lo scopo, che, stando alle sue testimonianze, lo aveva mosso a indagare il pensiero prearistotelico, in quanto l'interpretazione dei *Fondamenti*, alla luce di quanto emerso nell'indagine sui precedenti storici dell'aristotelismo, trovava la conferma del valore dei propri contenuti specifici, ma acquistava nel contempo anche un nuovo significato, che ne chiariva il ruolo nella più ampia cornice della storia del pensiero antico. La distinzione delle due forme logiche, messa dapprima in luce mediante un esame dei problemi intrinseci alla sola posizione aristotelica, appariva ora a Calogero come tale da corrispondere «esattamente al dualismo originario onde al motivo della realtà-verità contemplata si accompagna il motivo della realtà-verità parlata»³⁰⁵, mentre la sovraordinazione gerarchica che, pur con le oscillazioni rilevate da Calogero, Aristotele stabiliva tra l'una e l'altra, rifletteva «il

³⁰¹ Ivi, p. 33.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Id., *Storia della logica antica*, cit., p. 56.

³⁰⁵ Ivi, p. 53.

loro reciproco rapporto di valore»³⁰⁶, palesandosi inconsapevole conferma di come «nella storia della logica antica il motivo della realtà-verità parlata compia essenzialmente la funzione di far sorgere i problemi e gli ostacoli, e il motivo della realtà-verità contemplata quella di risolverli e di superarli»³⁰⁷, secondo quella linea che per Calogero si realizza pienamente solo nell'idealismo, e che si svolge «attraverso la ripetuta esperienza delle difficoltà incontrate dal pensiero nella confusione delle parole con le cose e nella considerazione di queste come fornite di attributi propri soltanto di quelle»³⁰⁸. Mediante questo processo, che si origina in quello che, nell'*Introduzione* alla *Storia della logica*, Calogero definisce «l'errore degli antichi logici»³⁰⁹, «viene in chiaro, a poco a poco, da un lato il carattere puramente semantico ed espressivo del linguaggio, e dall'altro l'immediata natura del reale e del vero, cioè del concreto contenuto della coscienza, che essendo oggetto della funzione significante non può esserne nello stesso tempo lo strumento»³¹⁰. In seno a tale percorso, che per Calogero interessa l'intero svolgimento storico della filosofia teoretica, la dualità aristotelica di $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ e il primato della forma noetica rappresentano senz'altro una tappa importante e uno snodo fondamentale, cui riferirsi ai fini di una integrale comprensione e conseguente dissoluzione del problema logico, ma lo stesso carattere logico, che la posizione aristotelica serba in ciascuno dei suoi aspetti e nel loro nesso, ne misura la differenza rispetto alla soluzione del problema linguistico che Calogero delinea sommariamente nel primo capitolo della *Storia*, e svilupperà pienamente solo nei capitoli dell'*Estetica* dedicati alla semantica³¹¹. Comprendere la differenza tra la distinzione aristotelica di $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ e «la diversità del significante dal significato»³¹², quale viene maturando nel pensiero di Calogero, anche per effetto della sua riflessione sul pensiero arcaico³¹³, è necessario a chiarire gli aspetti di continuità e discontinuità

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ Ivi, p. 54.

³⁰⁸ Ivi, pp. 53-54.

³⁰⁹ Ivi, p. 29.

³¹⁰ Ivi, pp. 53-54. «Come la distinzione della verità soggettiva dalla realtà oggettiva non è un'esperienza originaria ma il risultato di un processo storico, così l'estrazione della verità necessaria dalla sua contingente veste linguistica, la consapevolezza che il pensiero giusto è uno ma molte sono le parole che possono esprimerlo, si vien realizzando solo attraverso un prolungato corso di riflessioni, all'inizio del quale essa è ancora sostanzialmente ignota» (ivi, p. 45).

³¹¹ Guido Calogero, *Estetica*, cit., pp. 164-251.

³¹² Id., *Storia della logica antica*, cit., p. 52.

³¹³ La distinzione che intercorre tra la dualità di $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, riconosciuta da Calogero nella posizione logica aristotelica, e il rapporto tra pensiero semantico e asemantico, nella teoria del linguaggio di Calogero, è stata ampiamente dibattuta dagli interpreti di Calogero. Qualche cenno alle posizioni di Pera Genzone, Raggiunti e Visentin è stato dato in precedenza: vedi *supra*, note 131 e 148.

che corrono tra le prime due fasi della sua ricerca storiografica, e che sono stati posti in questione dalla ricostruzione di Isnardi Parente. Proprio esaminando le risultanze esegetiche dei *Fondamenti*, alla luce di una visione d'assieme della ricerca storiografica di Calogero, Visentin osserva:

L'aspetto essenziale che caratterizza la determinazione intuitiva del sinolo sembra essere l'assenza di mediazione linguistica. Indubbiamente, questo aspetto non ha un particolare rilievo nei *Fondamenti*, dove sostanzialmente non compare, ma ne ha uno molto cospicuo negli studi dedicati al pensiero eleatico e alla storia della logica antica. A questo riguardo, si può avere l'impressione che Calogero abbia scoperto la presenza del tema relativo al rapporto tra pensiero e linguaggio nella sua interpretazione della logica aristotelica soltanto dopo aver dato a tale interpretazione una sistemazione definitiva nelle pagine del suo primo libro³¹⁴.

Infatti, come osservano tanto Visentin che Isnardi Parente, è solo con l'esame dell'eleatismo, e delle altre posizioni del pensiero arcaico, innanzi tutto quella eraclitea, che Calogero acquista piena consapevolezza della problematicità in cui incorre ogni pensiero che voglia delineare le proprie strutture necessarie in modo conforme alle esigenze del linguaggio. Tale conclusione funge nel contempo da criterio storiografico e strumento critico volto alla soluzione di molti dei problemi consegnati alla riflessione contemporanea dallo sviluppo storico della filosofia teoretica, e logica in ispecie.

Già nei *Fondamenti*, Calogero aveva mostrato come l'antifasi aristotelica di affermazione e negazione, avesse capovolto la soluzione che all'opposizione fondamentale dell'eleatismo aveva data Platone, nel *Sofista*, in quanto vestiva di negatività quell'alterità che Platone aveva ritenuto necessaria alla reciproca determinazione delle idee, e che, trasferitasi con Aristotele la determinazione sul piano della sostanza individuale, doveva pur essere riconosciuta coesistente al principio fondamentale della logica noetica. Platone, infatti, «riconosciuto come l'assoluta irrelatività delle idee renda impossibile la loro connessione nel pensiero», elimina il problema «con l'ammissione della "comunanza dei generi", onde l'astratta negazione, che ciascuna idea presentava verso ogni altra, si trasforma nell'alterità, e all'oggettivo rapporto che con ciò viene a costituirsi è possibile far corrispondere, giustificandola, la sintesi soggettiva del giudizio»³¹⁵. Questa soluzione, che nell'esposizione del *Sofista*, risponde al «problema della

³¹⁴ Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., p. 290.

³¹⁵ Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 1.

predicazione, concepito come quello della comunanza e del nesso delle idee»³¹⁶, quale si esprime nel giudizio definitorio, investe poi il problema della conoscenza sensibile, dove la sintesi del giudizio è riconosciuta «coincidente con la *methexis*, mediante cui la *res* partecipa, ritraendone il suo essere alla realtà dell'idea: onde quest'ultima assume l'aspetto dell'universale, ponendosi come predicato del giudizio di cui la *res* è soggetto»³¹⁷. Con tale soluzione, in cui si giustifica il valore conoscitivo attribuito da Platone alla sintesi del giudizio, «Il μὴ ὄν trapassa nello ἕτερον; che non è già senz'altro il "contrario", ma un ente la cui determinatezza è soltanto in funzione dell'opposizione, per cui esso si pone come diverso da un altro»³¹⁸.

L'inversione operata da Aristotele rispetto alla funzione conoscitiva della sintesi dianoetica è indicata da Calogero nella «concezione dell'unità del sinolo, in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rapporto di materia e forma», cui consegue che «quel problema della logica per cui la conoscenza concreta non può attuarsi se non in base alla sintesi che il giudizio operi di quei due termini viene a cadere, poiché, trovandosi ora il pensiero di fronte all'individuo sinolo, esso non può possederlo se non per un atto di adeguazione intuitiva, a cui qualsiasi sdoppiamento in un soggetto e in un oggetto rimane estraneo»³¹⁹. Questa veduta, che per Calogero costituisce l'aspetto più originale del pensiero di Aristotele, trasferisce all'immediato contenuto dell'appercezione noetica quell'atto di determinazione che, in funzione dell'attività conoscitiva del giudizio, Platone rivolgeva invece al mondo delle idee, sentito viceversa da Aristotele «come un'inutile reduplicazione di quello reale»³²⁰. Ma quell'aspetto della dottrina platonica del giudizio, che lo fa consistere nella sintesi del nome e del verbo, è recepita nella teoria, che Calogero ascrive alla produzione giovanile di Aristotele³²¹, esposta principalmente nel *De interpretazione*, ma trattata diffusamente in tutto l'*Organon*, in cui «la stessa più matura teoria metafisica della realtà massima dell'individuo è soggetta [...] a oscillazioni incessanti per le quali, intervenendo il punto di vista da cui quello è considerato nei suoi caratteri di pluralità e di contingenza, laddove la scienza è pensata come esigente un oggetto unico e necessario, la conoscenza di esso viene svalutata»³²², in favore «dell'universale κατὰ παντός»³²³, che,

³¹⁶ Ivi, p. 136.

³¹⁷ Ivi, p. 1.

³¹⁸ Ivi, pp. 136-137.

³¹⁹ Ivi, p. 2.

³²⁰ Ivi, pp. 1-2.

³²¹ Ivi, p. 2.

³²² *Ibidem*.

³²³ Ivi, p. 3.

fatto subentrare all'«universale καθ'αὐτό»³²⁴, per «illuminare di sé le singole realtà, instaura di nuovo la funzione giudicatrice, con l'insanabile dualità che essa reca in seno, moltiplicabile attraverso tutto il vasto sistema dei generi e delle specie»³²⁵. Se dunque, per un verso, tale spostamento del punto di vista logico in direzione della sintesi predicativa risponde alla sua finalità estrinseca di fungere da strumento dell'analisi scientifica, per un altro verso, esaminata nei suoi motivi gnoseologici, «la relazione dianoetica non può più valere se non come un tipo scelto e ipostatizzato per influsso sostanzialmente linguistico, di una delle infinite possibili determinazioni e moltiplicazioni intrinseche del contenuto noetico, alla cui essenziale natura rimane quindi del tutto indifferente il numero dei membri che vogliono fissarsi per tale determinazione, dalla immediata singolarità del noema alla complicata subordinazione dell'apodissi»³²⁶.

Tra le diverse «varietà», che l'apodittica riconosce «nel rapporto dei termini del giudizio»³²⁷, l'alternativa di affermazione e negazione è quella che più di ogni altra rivela la forma esplicita dell'edificio logico, in quanto su di essa si modella quel principio di antifasi, che Aristotele innalza a supremo criterio della sillogistica. Ma proprio tale alternativa, esaminata nella sua struttura e nelle ragioni che ne hanno determinato storicamente l'insorgere, rivela le difficoltà che, sfuggite, com'era inevitabile, alla

³²⁴ Ivi, pp. 2-3.

³²⁵ Ivi, p. 3. È evidente che tale sintetica illustrazione con cui Calogero, in apertura dei *Fondamenti*, descrive il passaggio dalla considerazione noetica a quella dianoetica non risolve le perplessità che molti critici hanno espresso nei riguardi della stessa possibilità di riconoscere in Aristotele la problematica distinzione-coesistenza delle due forme logiche, posta al centro dell'analisi di Calogero (vedi *supra*, nota 148). Se infatti l'insorgere del giudizio appare connesso alla tensione che l'interesse scientifico instaura con il punto di vista che considera l'individuo «nei suoi caratteri di pluralità e di contingenza», non è poi adeguatamente giustificato l'intervento di tale punto di vista. A conferma di ciò si consideri quanto viene detto a proposito dell'indifferenza tra la considerazione dianoetica e triadica dei termini del sillogismo, e quella noetica del rapporto di estensione-comprensione come unità concettuale (ivi, p. 192; se ne discute poco oltre in riferimento alla conversione dei sillogismi). È probabile che in questa prima fase del suo lavoro filosofico Calogero presupponesse valida la soluzione data dall'attualismo al problema della molteplicità del pensato astrattamente considerato e della sua unità in seno all'atto concreto del pensiero (Guido Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., pp. 4-7; vedi *infra*, note 542 e 547). Ma con il procedere della sua critica all'impianto logico e gnoseologico dell'attualismo, anche questo suo aspetto doveva apparirgli insoddisfacente. È in questo senso che si può interpretare il suo proposito di approfondire i problemi dello spazio e del tempo, dimensioni su cui si il contenuto del pensiero misura la propria astratta molteplicità (vedi *supra*, nota 83). Il mancato adempimento di quel proposito sembra quindi aver privato la riflessione di Calogero di una giustificazione dell'aspetto molteplice del pensato, che, allontanandosi dalla soluzione gentiliana, ne trovasse le radici nel carattere pratico dello spirito.

³²⁶ Ivi, p. 192.

³²⁷ Ivi, p. 135.

consapevolezza dello stesso Aristotele, si sarebbero ripercosse, secondo Calogero, nei modi in cui i successivi sviluppi della storia della logica, e della filosofia in generale, si sarebbero rapportati all'apodittica aristotelica, ora rivendicandola, ora criticandola, ma senza mai coglierne l'intima e problematica dualità. Come la dottrina platonica del giudizio, anche le teorie con cui Aristotele difendeva la possibilità della predicazione muovevano dalla critica dell'«irrealtà dell'essere parmenideo» e della «sua unità indistinta, nella quale verrebbero a dissolversi tutte le infinite diversità del mondo»³²⁸. Al centro della polemica di Aristotele vi era quel motivo del *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*, che, proprio per la fecondità critica che riusciva a esercitare nei confronti delle aporie del pensiero arcaico, rivelava la diversa e più matura consapevolezza della natura del linguaggio, espressa da Aristotele, a seguito delle profonde trasformazioni della mentalità ellenica, il cui esame interesserà le future ricerche storiografiche di Calogero. Ma l'esito che questo motivo polemico portava alla critica dell'eleatismo era sensibilmente diverso da quello espresso da Platone, in quanto, se, da un lato, si riconosceva che «di fronte all'essere assoluto di Parmenide qualsiasi alterità non possa non trasformarsi in un mero non ente», dall'altro, Aristotele sosteneva che ««nulla impedisce che il non-ente, pur non essendo in senso assoluto, sia tuttavia un non-ente in senso determinato»»³²⁹, cioè in riferimento a quell'essere copulativo di cui solo ora si comprendeva la diversità sia rispetto a quello esistenziale che all'esser vero, indistintamente considerati da Parmenide.

Impegnato a determinare l'astratto non-ente in senso predicativo, Aristotele perdeva però di vista la connessione di quello con l'alterità, intrinseca alla determinazione del *τὸδε τι*, come mostra un passo citato da Calogero, in cui, «discutendosi dello *ἕτερον*, si nota come esso non costituisca una immediata antifasi del *ταυτό*, e come perciò non si predichi dei non-enti, ma bensì degli enti»³³⁰. Con l'affermazione del «carattere di positività esistenziale dell'«altro»»³³¹, veniva meno l'identità platonica della non-essenza e dell'alterità»³³², e con ciò la stessa possibilità d'intendere la natura della negazione in riferimento a quel principio di determinazione che, secondo il punto di vista storiografico e speculativo di Calogero, rappresentava non solo l'elemento più peculiare della riflessione aristotelica, ma anche ciò che di essa andava valorizzato e approfondito, contro la tradizione interpretativa che ne aveva conservato e cristallizzato il solo carattere formalistico. Del resto era proprio su questo secondario

³²⁸ Ivi, pp. 75-76.

³²⁹ Ivi, p. 137. La frase di Aristotele, citata da Calogero, è tratta da *Phys.*, 187 a, 5-6.

³³⁰ Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 137. Il brano citato è in *Metaph.*, 1054 b 20-21.

³³¹ Guido Calogero, *I fondamenti...*, cit., p. 137.

³³² Ivi, p. 139.

piano della «mera forma verbale»³³³ che il tema della negazione finiva per essere considerato da Aristotele, riducendosi perciò al «carattere di parallela antitesi del giudizio affermativo»³³⁴.

Quale difficoltà ne derivasse per la consapevolezza che lo stesso Aristotele aveva della natura più profonda del proprio organismo logico, appare evidente quando, ad esempio, si presti attenzione al ruolo dell'antifasi nei diversi procedimenti che verificano la correttezza della deduzione nelle varie figure sillogistiche. L'insidenza del principio di determinazione in processi che, nell'esplicita consapevolezza di Aristotele, appaiono invece governati dal principio dianoetico, è dimostrata da Calogero anche in quella che Aristotele considerava la costruzione più importante dell'analitica, e che, nel suo aspetto esteriore, sembrerebbe esibire più di ogni altra il valore logico che, dal punto di vista meramente dianoetico, i rapporti predicativi dovrebbero possedere, a prescindere dalle determinazioni concettuali. Muovendo infatti dalla considerazione della «forma prima e principale del rapporto sillogistico», in cui «i termini si trovano in così perfetta gerarchia estensiva, che il maggiore contenga nella sua estensione il medio e questo il minore»³³⁵, Calogero osserva come tale duplice rapporto d'inerenza si risolva «in ultima istanza, nell'unità della determinazione noetica»³³⁶:

Che l'oggetto del pensiero venga cioè eventualmente considerato nella sua distinzione in un soggetto e in un attributo, e che tale attributo venga a sua volta concepito come soggetto d'un'ulteriore determinazione, non è cosa che implichi in alcun modo l'abbandono di quella sua unitaria e totale determinatezza, che è poi la stessa unità dello spirito considerato nel suo aspetto di oggettività, e cioè dal punto di vista della sua pura – e perciò astratta – facoltà conoscitiva, determinata nel suo stesso contenuto, nella immobilità extratemporale della sua assoluta attualità»³³⁷.

Dal momento che la correttezza delle varie figure sillogistiche è verificata dalla possibilità di essere ricondotte alla prima forma, attraverso i procedimenti di «conversione» delle premesse, teorizzati da Aristotele negli *Analitici*, appare chiaro a Calogero che il principio di determinazione, che solo garantisce la validità dello schema di riferimento, è l'autentico fondamento della verità logica della sillogistica. Esaminando più nel dettaglio le situazioni in cui determinazioni negative delle premesse invalidano la correttezza del sillogismo, Calogero osserva come gli stessi procedimenti

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Ivi, p. 200.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ Ivi, p. 192.

di conversione servano in definitiva a verificare che le premesse negative non introducano nella considerazione noetica dell'oggetto, elementi estranei alla sua determinazione concettuale, tali da sostituire al rapporto di comprensione-estensione una relazione di alterità.

In modo analogo a quanto verificato nelle forme dei sillogismi semplici, il valore fondante che, al di sotto della veste formalistica, il principio di determinazione esercita su tutta la logica di Aristotele, è dimostrato da Calogero esaminando le oscillazioni in cui le argomentazioni di Aristotele incorrono nel tentativo di ricomporre la dualità, che, in forme più o meno consapevoli, è presente in ciascuno degli aspetti fondamentali dell'analitica, dai criteri di verità, ai principi logici, dalla teoria della definizione, alle diverse varietà dei giudizi. Se, per un verso, dunque, l'esegesi aristotelica di Calogero giunge a mostrare come il motivo della determinazione risulti essere ciò che di quel complesso edificio logico, la riflessione contemporanea avrebbe dovuto recuperare, sottraendolo alla dualità che, nella forma esplicita dell'analitica, lo legava problematicamente alla *διάνοια*, e riconoscendone il carattere di assoluta idealità e attualità, al di là del carattere realista della posizione aristotelica, ciò che meglio esprimeva la necessità speculativa di superare tale posizione era invece la constatazione di «come tutte le determinazioni dianoetiche, dalla distinzione del noema dal giudizio e del sillogismo dall'apodissi alla posizione dei valori di affermatività, negattività, universalità, particolarità delle protasi, non che costituire esigenze intrinseche alla nascita stessa del pensiero, non possano invece non sorgere se non come ulteriori modificazioni, essenzialmente non necessarie, della definitezza unitaria del contenuto noetico»³³⁸

Già evidenti nella formulazione aristotelica, i vizi formalistici della sillogistica sarebbero stati poi aggravati dalle deformazioni introdotte dalla seriore tradizione scolastica, la quale, secondo Calogero, avrebbe avuto la responsabilità di oscurare del tutto la dualità dell'elaborazione aristotelica, risolvendone di fatto l'aspetto noetico in quello dianoetico, con la conseguenza di perderne di vista il fondamento autentico. Ciò è riscontrato da Calogero con particolare evidenza in quel *Principium identitatis et contradictionis* in cui i logici medievali credevano di poter riassumere la legge fondamentale della ragione, e che invece, secondo Calogero, contaminava motivi profondamente diversi, i quali poi, nell'impropria sintesi ($A \text{ è } A \text{ e non è non-}A$), risultavano completamente deformati. Da un lato, infatti, quella formula elevava a norma l'aspetto predicativo in cui a volte Aristotele esprimeva, per specifiche esigenze argomentative, quel motivo della determinazione, che invece, nella lettura di Caloge-

³³⁸ Ivi, p. 245.

ro, doveva essere visto non soltanto come immune a ogni sdoppiamento, ma anche come tale da poter garantire, in forza del carattere unitario del noema, il valore sintetico della relazione dianoetica in cui si atteggiava formalmente il giudizio³³⁹. D'altra parte, nella formulazione scolastica, la non contraddittorietà era riferita a un giudizio che, proprio per la sua struttura tautologica, era estraneo alle esigenze dimostrative della δίανοια, che, nella sua veste esteriore, si svolgeva attraverso giudizi formulati secondo la diversità di predicato e soggetto, e sottoposti, nelle loro varietà qualitative, al principio di antifasi³⁴⁰.

Inserendo l'interpretazione dei *Fondamenti*, nel quadro d'assieme della ricostruzione storiografica di Calogero, Visentin osserva come, nella lettura di Calogero, il pensiero di Aristotele sembra essere quello che inaugura «l'avventura teoreticistica e gnoseologicistica del pensiero occidentale»³⁴¹, la cui dissoluzione è il compito che Calogero assegna all'attualismo, secondo quella circolarità che lo stesso Calogero rileva già nella *Storia della logica*³⁴². In effetti, gli articoli di argomento speculativo, in cui Calogero sostiene la necessità che l'idealismo dissolva nella filosofia pratica le aporie irrisolvibili della filosofia del conoscere, dedicano molta attenzione al modo in cui sia la sistemazione aristotelica, sia, soprattutto, la sua deformazione ad opera della Scolastica, avevano impedito di riconoscere la necessaria determinatezza del contenuto del pensiero come fondamento di ogni struttura, formulata sul piano ulteriore e non necessario del pensiero discorsivo. Tale vizio è riconosciuto da Calogero anche in quel pensiero attualistico, che, ponendo il pensato sul piano dell'idealità, ne coglieva l'unità, rispetto alla dualità gnoseologica di soggetto e oggetto, ma non ne traeva le necessarie conseguenze. Come si vedrà in seguito, è proprio l'incomprensione del carattere immediato della determinazione, che, spingendo l'attualismo ad indagare il pensato

³³⁹ «E sarà anche apparso chiaro, infine, come i due punti di vista fondamentali che in essi dominano non possano essere obliterati, con l'illusione di rimanere tuttavia nella cerchia dell'*Organum*, nell'astratta formula del principio d'identità, quale viene assunta dalla logica scolastica: la quale infatti, falsando con un rapporto matematico di eguaglianza il rapporto concettuale della comprensione (errore che, se sfugge non di rado allo stesso Aristotele nella sua teoria dell'apodissi, non deve, a maggior ragione, essere ripetuto in sede ermeneutica) cerca, con la vuota identità che ne deriva, di ravvicinarsi come può all'unità noetica, già perduta tuttavia nello sdoppiamento del giudizio; non riuscendo in ogni modo che a privare di ogni senso ambedue quei principi che vorrebbe unificare. Se la formula dell'identità di sé con sé appare talora nelle pagine aristoteliche, essa non si presenta che come chiarimento verbale della ταυτότης, che è sostanziale unità; onde anche nel caso, mai tuttavia contemplato, che essa dovesse valere come principio logico, finirebbe per coincidere con la determinazione noetica, e quindi si dissolverebbe come tale» (ivi, p. 79).

³⁴⁰ Guido Calogero, *Lineamenti...*, pp. 204-205. Id., *Logica antica e dialettica hegeliana*, cit., p. 183.

³⁴¹ Mauro Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, cit., p. 442.

³⁴² Vedi *supra*, p. 51.

sulla base dell'autoriflessione che si verificava nell'identità scolasticamente intesa, ne allontanava la ricerca logica dal rapporto di determinazione e alterità, impedendogli di individuare in questa relazione sia la radice della dialettica, sia la vera soluzione del rapporto tra teoria e prassi³⁴³.

Quando lo studio del pensiero arcaico ebbe mostrato a Calogero come la sistemazione aristotelica dovesse la propria dualità al tentativo di sciogliere la triunità di pensiero, realtà e parola – che aveva impegnato la riflessione precedente – le insufficienze, già indipendentemente rilevate nella διάφοια, potevano essere interpretate nel senso della inadeguatezza di quello strumento semantico a significare il contenuto immediato del pensiero. Le figure logiche dell'analitica aristotelica cominciavano ad apparire a Calogero come le ipostasi, più o meno consapevolmente attuate da Aristotele, degli strumenti espressivi da lui ideati per respingere le capziosità oratorie dei suoi avversari. Ma, elevando a forme assolute del pensiero degli strumenti semantici che, nella loro funzione elenctica, condividevano il carattere oratorio delle forme argomentative cui si contrapponevano, Aristotele si precludeva la possibilità di indagare, nella complessità dei loro aspetti pratici ed etici, le concrete situazioni discorsive in cui gli uomini esaminavano le proprie convinzioni per chiarirne e dividerne i contenuti.

Perciò la costruzione logica aristotelica appariva a Calogero come il momento ulteriore del processo con cui già Platone prima di lui aveva irrigidito nella dialettica perenne, che governava il mondo delle idee, l'infinita apertura problematica di quel διαλέγεσθαι, con cui Socrate aveva affrontato le insidie sofistiche. L'interesse per il valore maieutico del dialogo e per la cesura storica rappresentata dalla figura di Socrate, iniziava a impegnare la ricerca di Calogero ben prima che il motivo dialogico si rivelasse centrale nella sua stessa dottrina etica.

Negli studi degli anni Trenta dedicati ai dialoghi platonici, Calogero dedica una particolare attenzione ai motivi socratici, cercando di capirne l'intreccio con i contenuti più originali del pensiero di Platone e di ricostruire il rapporto tra maestro e allievo in tutta la complessità dei suoi aspetti, giungendo a risultati che, in certi casi, le successive interpretazioni modificheranno sensibilmente³⁴⁴. In particolare, Calogero si sforza di mettere in chiaro come l'interrogazione socratica intorno ai significati delle parole, che la tradizione filosofica ha interpretato come l'invenzione dei concetti universali, fosse invece volto a sottrarre il pensiero dalla sua impropria confusione con la parola, e a far emergere l'intenzione significante dei suoi interlocutori, in funzione delle scelte morali. Sottesa a questa ricerca è la dottrina dell'intellettualismo eti-

³⁴³ Vedi *infra*, pp. 139 sgg..

³⁴⁴ Vedi *infra*, nota 998.

co, di cui Calogero si sforza fin da quei primi scritti di chiarire la fisionomia e sciogliere i nodi.

L'approfondimento dell'etica intrinseca ai dialoghi platonici del periodo cosiddetto socratico, in parte mantenuta nei dialoghi successivi, è il compito che Calogero assumerà a partire dalla celebre lezione inaugurale del 1950³⁴⁵, lo stesso anno della pubblicazione di *Logo e dialogo*.

³⁴⁵ Guido Calogero, *Socrate*, in «Nuova Antologia», anno XC, n. 1859, 1955, pp. 291-308, poi in Id., *Scritti minori...*, cit., pp. 106-126, che riproduce il testo della lezione inaugurale della cattedra di Storia della filosofia antica, tenuta nell'aula magna della facoltà di Lettere dell'Università di Roma quando fu istituita nel 1950.

Capitolo 3

L'indiscutibilità del dovere di discutere

1. Dogmatismo e scetticismo

Il problema sollevato da Sasso, relativo al peso che l'impegno politico di Calogero sembrerebbe aver esercitato nella determinazione del suo interesse filosofico per il tema del dialogo, può ricevere per il momento solo una risposta parziale.

Per ciò che riguarda i rapporti tra la filosofia del dialogo e il complesso della sua riflessione, si può invece già osservare come Calogero abbia risolto in modo ambiguo questo problema. L'esame dei testi mostra chiaramente come in alcuni momenti Calogero senta il bisogno di ribadire il fatto di riferirsi a un'elaborazione più ampia e di rinviare ad essa per una migliore comprensione della filosofia del dialogo, mentre in altri sembra convinto che la filosofia del dialogo possa reggersi su se stessa e la sua struttura argomentativa appaia del tutto autosufficiente. Come esempio emblematico di quest'atteggiamento si può fare riferimento a un brano dell'«Avvertenza» premessa alla prima edizione di *Logo e dialogo*, e poi non più ripubblicata nelle varie edizioni di *Filosofia del dialogo*, che, come si è già detto è la versione ampliata di quel saggio:

Non credo necessario illustrare l'intento del saggio che costituisce la parte principale di questo libro, perché, se non m'inganno, esso risulta abbastanza chiaro attraverso i suoi capitoli. Naturalmente, il saggio presuppone e sviluppa anche concezioni da me proposte altrove; e chi desiderasse più minute giustificazioni di alcuni punti che qui sono soltanto toccati potrebbe vedere le mie *Lezioni di filosofia* (Einaudi, 1946-48), e particolarmente i primi due volumi di esse. Ho cercato comunque di redigerlo in modo che potesse riuscire comprensibile, e permettere una valutazione critica, anche a chi non avesse letto altri miei libri³⁴⁶.

In questo investimento parziale e incerto sull'autonomia speculativa della filosofia del dialogo, vanno ricercate le ragioni della sua fortuna e della sua sfortuna. Mettendo in evidenza una tematica così ricca di implicazioni sociali e politiche, soprattutto nel contesto italiano di quegli anni, e legando questa proposta intellettuale a un impegno pubblico diretto, Calogero ha suscitato intorno a sé un dibattito che ha finito per concentrarsi in modo esclusivo sul motivo del dialogo. Nelle varie occasioni in

³⁴⁶ Guido Calogero, *Logo e dialogo...*, I ed. (1950), cit., p. 7.

cui è stato necessario difendere il principio del dialogo da perplessità e obiezioni, Calogero – forse per la profonda convinzione che l'autosufficienza di quel principio dovesse prima o poi affermarsi, forse perché dava per acquisite le sue posizioni fondamentali sui temi della logica, della gnoseologia, dell'ontologia e del linguaggio –, esita a inserire la filosofia del dialogo nel più ampio quadro rappresentato dalla pienezza del proprio pensiero, preferendo insistere con strategie argomentative, che, proprio per la loro autonomia, si spingono spesso al di là dell'esposizione di *Logo e dialogo*, e mostrano come l'approfondimento del motivo dialogico apporti importanti novità alla riflessione dell'autore.

Ma per valutare in profondità tali innovazioni, occorrerebbe confrontarle con quegli scritti in cui Calogero, magari per discutere delle correnti filosofiche del Novecento che solo nel secondo dopoguerra cominciarono a suscitare interesse in Italia, ha modo di riformulare le proprie posizioni in campo logico e gnoseologico dando spazio in esse alla situazione dialogica. L'approfondimento del nesso tra filosofia del dialogo e filosofia della presenza restituisce alla prima la consistenza necessaria a superare molte delle obiezioni, ma la apre anche a un ulteriore livello problematico.

Quello contenuto in *Logo e dialogo* è un giro argomentativo estremamente complesso il cui nucleo teorico principale, esposto nei primi capitoli in una forma già tendenzialmente esaustiva, è poi ripreso e ulteriormente svolto in riferimento ad altre posizioni filosofiche e a problemi generali della coesistenza, assumendo così una varietà di aspetti, la cui unità può essere indagata, come si è visto, sia come elaborazione filosofica autosufficiente, sia come sviluppo e approfondimento di motivi filosofici già operanti nella precedente riflessione di Calogero. E come l'esame del problema filosofico centrale attraversa la trattazione rinnovandosi a contatto di ciascuno dei temi su cui si sofferma l'attenzione dell'autore, così in ogni parte del testo è possibile riscontrare quelle fondamentali oscillazioni che sembrano suggerire la possibilità di interpretazioni sensibilmente diverse.

Ma se l'autonomia speculativa della filosofia del dialogo in seno alla riflessione di Calogero, considerata nel suo insieme, rappresenta, come si è visto, una questione aperta, in quanto posta in questi termini dallo stesso autore, la struttura espositiva di *Logo e dialogo* appare ugualmente rivelatrice di un atteggiamento, o, se si vuole, di un'idea dei rapporti tra filosofia e vita, e quindi della funzione della propria ricerca, che, affiorato già in scritti precedenti, trova in questo saggio un'energica conferma. L'argomentazione dei primi capitoli, mirante a illustrare e chiarire la fisionomia del principio del dialogo e il significato della sua «indiscutibilità», è costruita in modo da poter prescindere inizialmente dall'esame di posizioni filosofiche storicamente determinate, preferendo piuttosto concentrarsi sulle questioni filosofiche implicite in certe

situazioni generali del pensare, dell'agire e, naturalmente, del discutere, che, nel corso dell'esposizione, e soprattutto nel vivace dialogo che ne costituisce il momento centrale, sono scandagliate in tutte le loro possibilità e spinte, mediante un'ironia piuttosto platonica che socratica³⁴⁷, alle loro conseguenze estreme e paradossali, per essere poi ricondotte alla struttura stabile della «*situazione dialogica*»³⁴⁸, e alla consapevolezza della legge morale ad essa intrinseca. Solo successivamente il discorso si volge a dimostrare come il «“principio del dialogo” (o della comprensione, o dell'intendimento)»³⁴⁹ rappresenti «il nucleo più stabile e consistente»³⁵⁰ sia di certe «altre norme di discriminazione etica, che abbiano avuto particolare significato nella storia della mo-

³⁴⁷ Un elemento piuttosto interessante della lettura che Calogero dà di alcuni dialoghi platonici è la distinzione che egli fa tra gli atteggiamenti ironici assunti dal personaggio di Socrate nei diversi dialoghi. Se alcuni sono ritenuti da Calogero verosimilmente riferibili alla personalità del filosofo, altri sarebbero invece rivelatori della mentalità dell'allievo che, sviluppando in modo originale una qualità riconosciuta nello stile argomentativo del maestro, finisce con il dare a tale peculiare caratterizzazione del principale protagonista dei suoi dialoghi, una valenza e una funzione aderenti al proprio modo di procedere nel ragionamento. Nell'*Introduzione* all'edizione del *Protagora* da lui curata (Guido Calogero, *Introduzione a Platone, Il Protagora con introduzione e commento di Guido Calogero*, Firenze, Sansoni, 1937; II ediz. non rivista da Calogero: Firenze, Sansoni, 1948; III ediz. riveduta dall'autore: Firenze, Sansoni, 1958; poi come *Il Protagora e l'etica socratica come εὐδαιμονία*, in Id., *Scritti minori...*, cit., pp. 262-283), scrive infatti, commentando il passo in cui Socrate risponde all'esegesi di un carme simonideo, esposta dal protagonista eponimo del dialogo: «Si assiste qui alla prima genesi dell'ironia platonica dal seno dell'ironia socratica. Quest'ultima è la caratteristica εἰρωνεία attica, la «dissimulazione», propria di colui che si afferma ignorante e che chiede di apprendere da colui che chiama e che si chiama sapiente, pur prevedendo che egli si manifesterà anche più ignorante di lui, in quanto ignaro della sua stessa ignoranza. L'ironia platonica è assai più complessa: è l'imitazione del giuoco dell'avversario, riprodotto e moltiplicato nel suo metodo, e portato a dimostrare coi suoi stessi mezzi logici l'assurdità delle sue tesi» (ivi, p. 267). La mancata comprensione di questa differenza, e quindi della «straordinaria complessità estetica ed allusiva» che questa funzione di «imitazione-inversione ironica» conferisce agli scritti platonici, è ritenuta da Calogero alla radice di molti fraintendimenti e delle conseguenti controversie ermenutiche, relative al *Protagora* (cfr. ivi, pp. 263-264), come ad altri dialoghi. La presenza di questo diverso e più penetrante uso dell'ironia è riscontrata da Calogero anche in alcuni punti del *Critone* (Guido Calogero, *Introduzione a Platone, Il Critone con introduzione e commento di Guido Calogero*, «Biblioteca scolastica di classici latini e greci» diretta da Giorgio Pasquali, Firenze, Sansoni, 1937; II ed. non rivista da Calogero: Firenze, Sansoni, 1948; III edizione riveduta dall'autore: Firenze, Sansoni, 1958; ricompare lievemente corretta in Platone, *Il Critone. Traduzione, introduzione e note di Guido Calogero*, «Collana scolastica di testi filosofici» diretta da Giovanni Gentile, Firenze, Sansoni, 1938; II edizione corretta: Firenze, Sansoni, 1961; poi come *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in Id., *Scritti minori...*, cit., pp. 247-261), sebbene Calogero condivide l'opinione che riconosce questo dialogo come ascrivibile alla produzione giovanile di Platone e quindi risenta maggiormente dell'insegnamento socratico (ivi, p. 260; rispetto al problema del rapporto tra pensiero socratico e pensiero platonico, vedi *infra*, nota 999).

³⁴⁸ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 17.

³⁴⁹ Ivi, p. 51.

³⁵⁰ Ivi, p. 57.

rale»³⁵¹, sia di «alcune tra le più importanti formulazioni del principio etico che siano state date nel corso del pensiero moderno»³⁵².

L'abitudine di muovere dalla problematizzazione di esperienze comuni, piuttosto che dall'esame di posizioni filosofiche, si riscontra con frequenza negli scritti di Calogero successivi alla definizione della sua dottrina morale e alla conseguente assunzione dell'impegno, intellettuale ed umano, volto a costruire una filosofia «che lungi dall'astrarsi dalla vita aspira a cogliere le sue più schiette radici, per meglio orientare e suscitare le sue eterne energie»³⁵³. Come si è già avuto modo di osservare, l'approdo etico-pedagogico della sua filosofia era già prefigurato negli «articoli di argomento teorico e metodologico», dedicati principalmente al «problema logico-gnoseologico» e a «quello della sua giustificabilità nell'ambito della filosofia odierna»³⁵⁴, scritti nei primi anni della sua produzione filosofica, parallelamente ai primi importanti studi sulla logica antica, e in stretta relazione speculativa con essi, e raccolti in gran parte nel volume del 1938, *La conclusione della filosofia del conoscere*. Era in direzione di uno sviluppo delle potenzialità etiche dell'idealismo italiano che, nei primi anni del proprio lavoro filosofico, Calogero portava avanti la critica dell'impianto gnoseologico imposto da Gentile all'attualismo, soprattutto con il suo *Sistema di logica*, e lo sforzo di realizzare, in aperta polemica con i diretti interessati, una complessa «conciliazione filosofica delle due grandi concezioni rappresentative del pensiero italiano», o, per meglio dire, di dare alle «dottrine particolari» del pensiero di Croce «un adeguato inveroamento o almeno un'adeguata trasvalutazione»³⁵⁵ in seno alla riflessione attualistica. E non sorprende pertanto che proprio in uno dei due *Studi crociani* del 1930 la dottrina etica dell'altruismo ricevesse una delle sue prime, sommarie formulazioni³⁵⁶.

³⁵¹ Ivi, p. 51. Il riferimento è rivolto principalmente alla trattazione contenuta nel capitolo IV «*La regola aurea*» (ivi, pp. 51-56), ma può anche riferirsi a quanto discusso nel capitolo VIII «*La libertà di coscienza*» (ivi, pp. 81-89), che, rispondendo al quesito posto in apertura del saggio (ivi, pp. 13-14), introduce la sezione dedicata alla problematizzazione filosofica di questioni pertinenti la sfera politica e sociale (vedi *infra*, p. 83).

³⁵² Ivi, p. 57. L'esame di alcuni fondamentali criteri etici elaborati nella storia della filosofia è contenuto nei capitoli V «*I criteri etici kantiani*» (ivi, pp. 57-64), VI «*Lo storicismo, l'indefinitività e il progresso*» (ivi, pp. 65-71), VII «*Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica*» (ivi, pp. 73-80).

³⁵³ Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 39.

³⁵⁴ Guido Calogero, *La conclusione della filosofia*, cit., p. VII.

³⁵⁵ Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 44.

³⁵⁶ Vedi *infra*, pp. 191 sgg. Di poco precedente è la formulazione della dottrina etica altruistica presentata nelle conclusioni del suo saggio sul *Simposio platonico*, Id., *Introduzione a Platone, Il Simposio*, versione e saggio introduttivo di Guido Calogero, Bari, Laterza, 1928; II ed.: Bari, Laterza, 1946; il saggio introduttivo, già pubblicato separatamente in un'edizione provvisoria fuori commercio con il titolo *Saggio sul Convito di Platone*, Roma, Tip. Imperia, 1928, recante nell'«Avvertenza» l'indicazione «Heidelberg, febbraio

Benché quindi il carattere delle analisi condotte da Calogero in quegli scritti rivelasse la precoce maturità del suo pensiero e l'originalità dei suoi esiti, i temi posti al centro della trattazione erano ancora essenzialmente, come lui stesso affermava al Congresso Filosofico del 1929, «i problemi che lo studioso del più moderno pensiero italiano si vede sorgere più di frequente dinnanzi nei suoi tentativi di orientarsi in esso e soprattutto di scorgerne l'esatta situazione storica, nei suoi presupposti e nel suo avvenire»³⁵⁷. L'indicazione dei futuri sviluppi di una ricerca, che fin d'allora si annunciava destinata a concentrarsi sui temi etici, era mantenuta in quegli scritti nei termini di un programma³⁵⁸, teso a ricomporre le lacerazioni interne all'idealismo italiano³⁵⁹ e a respingere, in forza di questa ritrovata unità, le «infinite obiezioni»³⁶⁰ rivolte all'idealismo dai suoi avversari, principalmente, come si è visto, pensatori cattolici di orientamento neoscolastico.

Negli scritti di carattere etico-pedagogico della seconda metà degli anni Trenta, la determinazione di Calogero di proporre un discorso filosofico aderente alle situazioni concrete del vivere e capace di affermarvi la validità di un orientamento morale, carico ormai di implicite conseguenze politiche, trova espressione in uno stile argomentativo che, in forma di ragionamento su atteggiamenti e scelte comuni all'esperienza umana, discute le differenti posizioni filosofiche con un interesse privilegiato e quasi esclusivo per quelle ritenute le esigenze fondamentali operanti in ciascuna, a volte ripercorrendo le discussioni sostenute nel suo confronto con i filosofi contemporanei, altre volte prefigurandone di nuove e diverse, ma sempre riannodandole agli interro-

1928», è stato poi ripubblicato, con il titolo *Introduzione al Simposio platonico*, in Id., *Scritti minori...*, cit., pp. 229-228. Vedi, *infra*, capitolo VI.

³⁵⁷ Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 24.

³⁵⁸ Vedi *supra*, nota 114.

³⁵⁹ Bisogna sempre ricordare che la dura contesa che oppose i due maggiori esponenti dell'idealismo italiano del Novecento prese forma intorno alle rispettive formulazioni della filosofia dello spirito e solo successivamente finì col concentrarsi, inasprendosi, intorno alle opposte prese di posizione rispetto al regime fascista. La serie di atti nei quali la polemica si espresse fu piuttosto lunga e sarebbe difficile ripercorrerla per intero. L'articolo di Salvatore Cingari, *Critiche di Croce all'attualismo come irrazionalismo e filosofia del fascismo* (in «Incontri Meridionali» n. 1/3, 1996, pp. 63-89) descrive il percorso che portò Croce dapprima a vedere nell'attualismo una manifestazione delle tendenze irrazionalistiche egemoni nella cultura europea del primo Novecento, e in seguito ad assimilare il sostegno di Gentile al fascismo ad una più generale responsabilità dell'irrazionalismo nei confronti delle varie forme di totalitarismo. Vedi anche Cingari Salvatore, *Alle origini del pensiero «civile» di Benedetto Croce*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002, pp. 318-328 e Cingari Salvatore, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 309-312. L'imbarazzo nel quale Calogero venne a trovarsi a causa della sua difficile posizione di equidistanza dai due filosofi, sono da lui stesso ricordate nel suo articolo *Ricordi e riflessioni: Benedetto Croce*, cit., pp. 145-150. Vedi *supra*, nota 113.

³⁶⁰ Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 28.

gativi iniziali e alla ricerca di conclusioni direttamente spendibili in quell'«eterno tendere e fare», che è per lui la vita «nella sua onnipresente e necessaria struttura»³⁶¹.

Così le semplici domande intorno al significato e all'utilità della filosofia che, all'inizio di *La filosofia e la vita*, Calogero immagina gli siano rivolte da «un intelligente scolaro di prima liceale, curioso delle nuove fatiche che lo attendono»³⁶², aprono un'esposizione in cui molte delle conclusioni raggiunte da Calogero negli studi precedenti trovano un'espressione agile e pregnante, mentre ne *La scuola dell'uomo* le osservazioni dell'«uomo di buon senso»³⁶³ intorno al carattere necessariamente relazionale e colloquiale del rapporto educativo³⁶⁴ introducono un esame del «mondo morale»³⁶⁵ che ne indaga il nesso profondo con educazione, diritto e politica. Ma se l'impostazione data a quelle due trattazioni dipende certamente dalle occasioni che concretamente ne motivarono la stesura, la prima proponendosi come integrazione del *Compendio di storia della filosofia*, per ottemperare alle nuove disposizioni ministeriali³⁶⁶, la seconda riproducendo «nella sostanza il corso di Pedagogia [...] tenuto» da Calogero «all'Università di Pisa nell'anno accademico 1938-39»³⁶⁷, è indubbio che nella costruzione argomentativa di quei due libri operino le preoccupazioni pedagogiche di Calogero, ossia rispettivamente la volontà di affermare il carattere formativo dell'insegnamento storico della filosofia, aspramente contestato dai filosofi cattolici

³⁶¹ Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 67.

³⁶² Ivi, p. 3: «Che significherà studiare filosofia? A che mi servirà? E perché dovrò studiarne, soprattutto la storia? Studierò la storia della filosofia per capire che cosa sia la filosofia, o dovrò viceversa imparar prima che cosa sia la filosofia, per esser poi in grado di seguirne la storia?».

³⁶³ Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 1.

³⁶⁴ «Qualunque uomo di buon senso sa che non si conversa senza essere in due, e che per influire sull'animo di una persona è anzitutto indispensabile che ci sia questa persona. Si può quindi star certi che non avrà nulla da opporre a chi gli dica che affinché si abbia educazione è necessario che ci sia, da un lato, qualcuno che educi e, dall'altro, qualcuno che venga educato.

Sarà anzi prevedibile che, a chi gli tenga un simile discorso, egli mostri la faccia meravigliata di chi si sente esibire tautologie inconcludenti. E se assentirà con condiscendenza, lo farà in quanto sarà convinto, per la sua stessa ragionevolezza, che per conversare e discutere e mettere in chiaro l'accordo e il disaccordo delle opinioni conviene partire da nozioni così ovvie, da escludere ogni possibile dissenso. Perché ci sia educazione, è necessario che ci sia un educatore e un educando. Chi potrebbe mettere in dubbio una simile banalità?» (*Ibidem*).

³⁶⁵ Ivi, p. 17.

³⁶⁶ Vedi *supra*, Cap. I, nota 1.

³⁶⁷ Con questo avviso si apre l'«Avvertenza», datata «Cortina d'Ampezzo, 20 agosto 1939», premessa da Calogero alla prima edizione di *La scuola dell'uomo*, e riportata nella terza edizione del 2003, p. 1. Nella seconda edizione, cui si fa in genere riferimento nel presente studio, è invece presente una diversa «Avvertenza» che, come si è già avuto modo di osservare (vedi *supra*, Cap. I, nota 1), illustra le principali novità dell'edizione presentata e ne chiarisce sinteticamente le ragioni.

nelle discussioni sulla scuola seguite al Concordato Lateranense³⁶⁸, e quello di trarre le conseguenze di una riflessione sulle tematiche attualistiche, che nel «concetto dell'assoluta soggettività del pensiero nella sua invalicabile attualità»³⁶⁹ ha finito col vedere il motivo di una responsabilizzazione totale del soggetto, cioè il nerbo di un'educazione morale e civile pienamente inscrivibile entro la posizione immanentista del «pensiero moderno»³⁷⁰.

Così, in *Logo e dialogo*, la discussione iniziale sul senso autentico dell'«ideale della "libertà di pensiero" e della "libertà di coscienza"» e sul difficile rapporto che esso instaura con «la personale etichetta di «libero pensatore»»³⁷¹, presenta il fondamentale quesito dell'opera come la ricerca di un atteggiamento che alla difesa della libertà associ la specificità dei propri contenuti, o, per meglio dire (volendo esprimere quest'idea in termini più aderenti alle conclusioni dell'indagine di Calogero), che della difesa della libertà faccia un contenuto, tanto chiaro da potere rappresentare, nella sua determinata fisionomia, il polo di un'alternativa morale, ma anche sufficientemente aperto da costituire, con l'infinita possibilità di contingenti specificazioni, «il chiarimento delle condizioni di compostibilità di tutti i punti di vista, che storicamente si manifestino»³⁷². Il nucleo della questione e la sua formulazione in termini che, già in

³⁶⁸ Cfr. Guido Calogero, *Ricordi e riflessioni: Mussolini, la Conciliazione e il congresso filosofico del 1929*, in «La Cultura», anno IV, n. 2, 1966, pp. 445-446.

³⁶⁹ Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 25.

³⁷⁰ Negli scritti di Calogero della fine degli anni Venti e della prima metà degli anni Trenta, l'espressione «pensiero moderno» ricorre con una certa frequenza, sia in un'accezione generale, sia con riferimento al pensiero di Gentile, altrimenti indicato con le più comuni definizioni di «attualismo» e «idealismo attuale». È forse possibile vedere, nell'adozione di una formula così aperta per indicare la propria principale tradizione filosofica di riferimento, il segno della complessità insita, fin dall'inizio della sua riflessione, nel rapporto di Calogero con il pensiero del proprio maestro, e destinata ad accentuarsi con il tempo. Da un lato, infatti, l'espressione vuole indicare nella formulazione attualistica dell'idealismo l'elaborazione teorica in cui culminano, trovando la loro più corretta sistemazione, le esigenze della modernità, da Calogero riassunte nella persuasione «di dover accentrare la propria indagine in quel mondo soggettivo dello spirito in cui si rivela immanente la realtà» (Guido Calogero, *Filosofie della filosofia nel pensiero italiano contemporaneo*, già pubblicata come *Philosophie der Philosophie im heutigen italienischen Denken*, in «Kantsudien», anno XXXIV, n. 3-4, 1934, poi in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 93.). Il percorso che, nell'età moderna e contemporanea, la filosofia compie, partendo dal confronto tra i paradigmi gnoseologici del razionalismo e dell'empirismo, attraversando il criticismo kantiano, e giungendo, infine, all'idealismo nelle sue diverse varianti, è, infatti, interpretato da Calogero come progressiva presa di coscienza di quella invalicabile soggettività dello spirito che nella teoria gentiliana dell'Atto puro ha la sua piena espressione. D'altra parte, però, la genericità dell'espressione sembra implicare una delimitazione del proprio interesse nei riguardi dell'edificio teorico gentiliano a quanto vi è di essenziale, con la possibilità di problematizzarne altri aspetti e trasformarne radicalmente gli esiti.

³⁷¹ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 13.

³⁷² Ivi, p. 163.

quelle prime pagine, alludono a tematiche politiche rivelano la preoccupata attenzione per un clima storico in cui Calogero vede come il confronto con idee e atteggiamenti più o meno consapevolmente dogmatici evidenzi la debolezza di una difesa della libertà e delle regole del giuoco democratico ridotta a una posizione contenutisticamente «agnostica»³⁷³. Ciò dimostra come le tematiche esplicitamente politiche, discusse nell'ultima parte di *Logo e dialogo*³⁷⁴, ma anche in buona parte degli articoli aggiunti nella versione ampliata di quel saggio, *Filosofia del dialogo*³⁷⁵, si integrino perfettamente nell'esame del principio dialogico, rispondendo agli interrogativi da cui lo stesso ragionamento filosofico muove.

In modo analogo, nel dialogo contenuto nel secondo capitolo, e, più precisamente, nel confronto tra i vari punti di vista che in esso interloquiscono, sono anticipati molti aspetti essenziali dell'esame che, nei successivi capitoli, Calogero rivolge a un ampio spettro di posizioni filosofiche, ed etiche in particolare, considerate nella loro storica specificità. I «tre interlocutori» – Eudemo, Sofizomeno e Filalete – sono presentati, nelle conclusioni del primo capitolo, come «rappresentanti, appunto, l'uno lo spirito dogmatico, l'altro lo spirito scettico e il terzo lo spirito critico»³⁷⁶, e lo svolgimento della conversazione, con l'esercizio della mutua confutazione, fa emergere come, in ciascuno di quegli atteggiamenti, operino esigenze da cui la riflessione filosofica non può prescindere, dovendo invece sforzarsi di dare loro opportuna delimitazione e inquadramento in ciò che si rivelerà essere non una superiore sintesi dialettica, ma l'aspetto con cui l'imperativo morale si offre alla consapevolezza, attestante, perciò, non una necessità ma un dovere.

La complessa disamina critica, cui sono sottoposti lo scetticismo e il dogmatismo lungo tutto il dialogo, fa emergere l'impossibilità di assumere in modo esclusivo una delle due posizioni senza esporsi all'incoerenza e, contemporaneamente, l'utilità di ciascuna ai fini di un'adeguata problematizzazione dell'altra. Questa situazione è ben evidenziata da Filalete quando, avviandosi a trarre le proprie conclusioni, afferma:

Mai al mondo si è potuto assumere un atteggiamento esclusivamente dogmatico, o esclusivamente scettico. Mai c'è stato dogmatico che fosse totalmente indifferente alla sussistenza di prospettive altrui (altrimenti non sarebbe stato un dogmatico, ma, appunto, un indifferente, quasi come uno scettico). E mai c'è stato scettico che si disinteressasse del tutto di sapere come la pensavano gli altri (altrimenti, sarebbe stato uno scettico così sicuro di sé, da essere quasi un dogmatico). Queste due posizioni sono

³⁷³ Vedi il XIII «*Le dottrine pericolose*», ivi, pp. 135-146.

³⁷⁴ Ivi, pp. 81-162.

³⁷⁵ Ivi, pp. 205-216; pp. 243-401; pp. 419-441.

³⁷⁶ Ivi, p. 17.

due atteggiamenti tendenziali, ciascuno dei quali serve come critica dell'altro, e, condotto al suo estremo, si capovolge nell'altro.³⁷⁷

Nella serie di esempi discussi nella prima parte del dialogo, dogmatismo e scetticismo rivelano la loro insufficienza rispetto al fine di interpretare adeguatamente il carattere e le esigenze riscontrate nelle situazioni immaginate nel dialogo e di orientare conseguentemente gli interlocutori nelle alternative prospettate. In un primo momento, l'atteggiamento critico di Filalete sembra coincidere con quello scettico di Sofizomeno, il quale, infatti, traendo le conclusioni del primo esempio portato da Filalete, afferma che

[...] il dovere di ascoltare le opinioni altrui è indipendente dal valore che gli altri stessi assegnano a tali opinioni, perché perfino nel caso che essi medesimi le svalutino completamente, la loro comprensione è necessaria già per capire tale svalutazione, e poi per vedere se essa sia giusta, - con un procedimento al quale, com'è ovvio, non si può porre a un certo punto un alto là³⁷⁸.

Successivamente, però, la critica che Filalete, integrando e correggendo le obiezioni di Eudemo, rivolge allo scetticismo di Sofizomeno, mira a mostrare³⁷⁹ che l'«interessamento per le opinioni altrui»³⁸⁰, di cui Sofizomeno rivendica la sincerità, in opposizione all'atteggiamento «ridicolo di colui che mostra di avere interesse a conoscere il pensiero altrui, solo perché ha interesse a sostituirlo col suo»³⁸¹, necessiti tuttavia, per affermare se stesso, di «un punto fermo», di «un «principio indiscutibile»»³⁸², in-

³⁷⁷ Ivi, pp. 36-37.

³⁷⁸ Ivi, p. 23.

³⁷⁹ In questa argomentazione Calogero rielabora e riadatta la «nota [...] argomentazione platonica contro ogni scetticismo e relativismo» (ivi, pp. 74-75), che è infatti espressamente citata nel capitolo di *Logo e dialogo* che chiarisce la soluzione data dalla filosofia del dialogo al dilemma tra scetticismo e dogmatismo (capitolo VII, «*Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica*», ivi, pp. 73-80): «Se si afferma che nessuna verità è certa, e che tutto è relativo, ci si contraddice già nell'affermarlo, perché questa tesi è fatta valere da chi l'asserisce appunto come una verità certa ed assoluta» (ivi, p. 75). Sull'uso che di questa argomentazione venne fatto nella polemica che oppose Croce a Calogero negli anni Trenta, cfr. Gennaro Sasso, *Calogero, Croce, lo scetticismo e la filosofia della filosofia*, cit. Nella *Postilla*, che segue l'articolo (cit., pp. 236-240), Sasso si sofferma sui problemi interpretativi relativi ai passi di Platone e Aristotele in cui l'argomento venne originariamente formulato (Platone, *Thaet.* 170 A 3-4; 179 D 6 ss.; 182 E 3-5-, e Aristotele, *Metaph.* Γ 1012 b 21-22).

³⁸⁰ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 30.

³⁸¹ Ivi, p. 29.

³⁸² Ivi, p. 36. In questo passaggio del suo discorso, Filalete cita un precedente intervento di Eudemo (ivi, p. 34).

dicato da Filalete in quello stesso «dovere di capire gli altri», operante di fatto nell'«atteggiamento mentale» di Sofizomeno, quantunque questi si mostri «timoroso di farne una teoria»³⁸³.

Emerge nel contempo che quella stessa volontà di ascolto, che non può venir meno neppure di fronte alla svalutazione che l'altro interlocutore faccia del proprio discorso, è pure la condizione indispensabile affinché ci si possa convincere di qualcosa di così persuasivo da poter essere ritenuto «l'unica e perfetta verità»³⁸⁴ e si possa conseguentemente far proprio un atteggiamento dogmatico, fermo restando che quest'ultimo sia poi destinato a rivelarsi insufficiente per l'intrinseca contraddittorietà che instaura già con il carattere colloquiale della stessa rivelazione. Se questo particolare aspetto non è affermato esplicitamente nella problematizzazione drammatizzata del dialogo, ma appare sottinteso in diverse affermazioni, ed è comunque ben sviluppato in altre argomentazioni di Calogero³⁸⁵, soprattutto in quelle relative al laicismo e al rapporto con le religioni³⁸⁶, è invece sottolineato con energia ciò che ne consegue,

³⁸³ Ivi, p. 34.

³⁸⁴ Ivi, p. 26.

³⁸⁵ Come è affermato al principio del X capitolo dell'*Etica* («L'egoità, l'egoismo e il carattere altruistico di ogni morale», ivi, pp. 112-127), è lo stesso radicale soggettivismo – che, mutuato dall'attualismo, costituisce il nerbo della filosofia della presenza – a rendere «inconcepibile che l'imposizione di un comando penetrasse gl'invalicabili confini della coscienza» (ivi, p. 112). Ma, aggiunge Calogero, persino nel caso in cui si assumesse come punto di vista «la considerazione più elementare», secondo la quale «la consapevolezza individuale, il mondo dell'io sia prospettato come una sfera di limitata circonferenza, oltre la quale esista altro, che in essa possa intervenire impartendo ordini» (*ibidem*), la riflessione sull'esperienza condurrebbe comunque a «comprendere che la coscienza non saprebbe obbedire, senza decidere per suo conto circa l'opportunità dell'obbedire» (ivi, pp. 112-113). Nemmeno una fede dogmatica può dunque infirmare «l'inevitabile soggettività di ogni esperienza, e quindi la radicale autonomia di ogni valutazione» (ivi, p. 115): «Non è il dogma che crea la fede, ma la fede che crea il dogma. E il credente può ben illudersi che sia la verità rivelata ad imporre alla sua soggettività transeunte un duraturo criterio di oggettività. Ma il fatto è che se egli non l'accettasse come tale, nessuna autorità avrebbe per lui un valore determinante: e quindi non è l'autorità che produce il consenso, ma bensì il consenso che produce l'autorità» (ivi, p. 114).

³⁸⁶ Nello stesso brano prima esaminato, discutendo la credenza, propria di tutte le morali fondate sulla religione, secondo la quale il comando etico è espressione della volontà divina, Calogero osserva che, se la coscienza «si attiene al comando d'Iddio, è appunto perché lo ritiene migliore dell'altro, alla stregua di un proprio criterio morale» (ivi, p. 113), e aggiunge: «Non è a Dio che spetta credere: è all'uomo. e quindi anche la più umile delle anime, nella decisione del credere e dell'obbedire, è sola al centro del mondo, signora dell'universo. Deve prendere posizione, dire sì o no. E certo questa responsabilità appare non di rado così pesante, che si cerca di scaricarsene in un abbandono a Dio con se medesimo. Ma anche il misticismo presuppone una decisione, come per distruggere: esige il *cupio dissolvi*, il tuffo nel nulla (o nel tutto, che è lo stesso). E anche per tuffarsi, bisogna saltare» (ivi, p. 114). Strettamente connessa all'affermazione della necessaria autonomia di ogni scelta pratica, questa critica a ogni presunta «virtù [...] dell'obbedienza» (ivi, p. 112) è ribadita nelle argomentazioni che hanno per oggetto il tema dell'autonomia, anche con riferimento ad altri paradigmi filosofici. Discutendo il significato che il tema dell'auto-

ossia che il dovere «di servire al Vero», la «battaglia morale per la verità»³⁸⁷ «impone l'intendimento degli altri, a prescindere da qualsiasi nozione che possa risultare da questo intendimento»³⁸⁸, poiché il «dovere morale [...] di diffondere la verità»³⁸⁹ richiede non solo di parlare agli altri «perché anch'essi apr[ano] gli occhi alla verità»³⁹⁰, ma anche di ascoltarli, per «seguire, momento per momento, l'effetto delle [proprie] parole nella consapevolezza altrui» e accertarsi così che la «predicazione della verità non cada nel vuoto»³⁹¹.

È evidente però che se l'assunzione, da parte del dogmatico, del dovere di fare «ciò che ogni profeta e apostolo ha sempre fatto: la *propagatio fidei*, l'*euntes docere omnes gentes*»³⁹², esige l'instaurazione di un dialogo, il cui carattere strumentale attira, come si è visto, le ironie di Sofizomeno, d'altra parte la doverosità di questo impegno a diffondere «la definitiva e beatifica verità»³⁹³, seppure, come afferma Eudemo, «non infirmerebbe per nulla il presupposto carattere assoluto della verità stessa»³⁹⁴, neppure ne discende come conseguenza diretta. Filalete deve, infatti, concedere a Eudemo che, nel caso in cui «la rivelazione della verità fosse realmente stata così totale e assoluta e soddisfacente, da dare [...] il senso che tutto è raggiunto, perché non c'è altro da cercare, la storia è conclusa e la beatitudine è là»³⁹⁵, «l'interesse [...] per l'ascolto e l'in-

nomia riveste nella filosofia di Kant, Calogero scrive: «Anche se si toccasse il limite che talvolta è stato raggiunto nelle teologie di tipo volontaristico, e cioè di dire che la legge morale è stabilita dalla divinità in maniera insindacabile (per cui, se la divinità cambiasse parere e, in luogo di ordinare di amare il prossimo, ordinasse di odiarlo, noi non avremmo altra via che quella di obbedire), anche in questo caso estremo, dove l'unica legge morale è sempre quella di obbedire al divino, la scelta ultima di questa morale sarebbe autonoma, sarebbe la "decisione autonoma" di non considerare come legge suprema se non quella dell'obbedienza; l'obbedienza stessa, il dovere di obbedire, sarebbe la regola che la coscienza imporrebbe a sé, giacché non si accetterebbe questa legge per obbedienza al divino, ma si stabilirebbe di obbedire al divino perché lo si decide» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, testi e lezioni dell'anno accademico 1963-64, a cura di Alberto Gianquinto, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1964 p. 11*; le pagine di questo testo dedicate all'esame della Critica della ragion pratica hanno una numerazione propria contrassegnata dall'asterisco in apice; di questa dispensa si parlerà diffusamente in seguito: vedi *infra*, nota 426 e capitolo V). Cfr. anche il XX capitolo dell'*Etica*, «L'esperienza religiosa» (ivi, pp. 242-251); il capitolo XII di *Logo e dialogo*, «Laicismo, chiesa e stato» (Id., *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 125-134).

³⁸⁷ Ivi, pp. 29.

³⁸⁸ Ivi, p. 28.

³⁸⁹ Ivi, p. 27.

³⁹⁰ Ivi, p. 25.

³⁹¹ Ivi, p. 27.

³⁹² Ivi, p. 25.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ Ivi, pp. 24-25.

terpretazione di possibili ulteriori comunicazioni altrui»³⁹⁶ potrebbe cedere il posto all'«egoistica fruizione» di quell'«unica e perfetta verità»³⁹⁷. Fatta questa ammissione, Filalete deve tuttavia precisare «che in una situazione di tal genere sarebbe venuto meno tutto ciò che noi chiamiamo vita morale dell'uomo, in quanto sforzo di miglioramento, ricerca, senso dell'umanità altrui e rispetto per essa»³⁹⁸. Quindi, secondo la posizione, ricorrente in moltissime riflessioni e argomentazioni di Calogero, che nella pienezza del conoscere indica lo svuotamento di ogni impulso pratico, e quindi anche di ogni iniziativa morale³⁹⁹, il discorso di Filalete continua:

Chi fosse totalmente soddisfatto nell'ormai raggiunta ed immota contemplazione della verità, sarebbe un egoista cosmico. Nulla ci sarebbe, se non il suo proprio e personale godimento della verità. Ora, noi siamo partiti dall'idea di non preoccuparci della situazione di egoisti o solipsisti di questo genere, ma bensì di quella di uomini i quali comunque si siano convinti che altre prospettive, altre sofferenze, altre coscienze esistono oltre la loro⁴⁰⁰.

2. Onnipresenza della verità filosofica e obbligatorietà dell'etica

Il riconoscimento della possibilità che colui che si creda in «possesso dell'assoluta verità»⁴⁰¹ possa preferire goderne che «renderne partecipi altri»⁴⁰², si deve al fatto che ciò che è in discussione non è un presupposto trascendentale ma un'opzione morale, la quale, per sussistere come polo di un'alternativa reale, deve ammettere la possibilità del suo contrario, ossia la possibilità che nella scelta del soggetto si affermi il disvalore. È centrale in tutta la riflessione di Calogero l'idea che, in seno all'«onnipresenza

³⁹⁶ Ivi, p. 25.

³⁹⁷ Ivi, p. 26.

³⁹⁸ Ivi, p. 25.

³⁹⁹ Come si vedrà meglio in seguito, è fondamentale per Calogero l'idea che la posizione del soggetto agente si debba fondare sempre sulla sua costitutiva manchevolezza, che genera il desiderio di altro, perciò la volontà. La possibilità di agire non può essere riconosciuta a soggetti cui si attribuisce una consapevolezza piena e non bisognosa d'altro, come nel caso della divinità aristotelica, oppure una onnipotenza come quella presente in molte raffigurazioni del Dio cristiano. A tal proposito Calogero osserva spesso che, mentre alla divinità aristotelica è attribuita l'adiaforia, coerente alla sua costituzione, nella teologia cristiana l'onnipotenza divina appare in netta contraddizione con la raffigurazione di un Dio che ama e interviene in soccorso degli uomini.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 25.

⁴⁰¹ Ivi, p. 29.

⁴⁰² Ivi, p. 26.

caratteristica della verità filosofica»⁴⁰³, si debba distinguere l'«onnipresenza assoluta» di ciò che alla consapevolezza si presenta come «costituente imprescindibile di qualsiasi momento della [...] vita e [della] volontà»⁴⁰⁴, dall'onnipresenza «semplicemente relativa»⁴⁰⁵ delle concrete esperienze che dell'«eterna costanza di quegli aspetti»⁴⁰⁶ costituiscono le singole e contingenti manifestazioni. Intorno a questi problemi, che investono, com'è evidente, non solo i fondamenti dell'etica, ma la definizione stessa dell'attività filosofica, Calogero aveva elaborato, nel suo complesso esame critico dell'idealismo italiano, alcune delle risposte più originali a quelle che riteneva le principali debolezze di quella scuola⁴⁰⁷. Divenuti motivi fondamentali del suo pensiero, quei temi, già ampiamente discussi nei precedenti scritti di carattere storico e metodologico, ricevono un'esposizione assai densa ed organica in alcuni fondamentali luoghi delle *Lezioni di filosofia*⁴⁰⁸.

Nel capitolo della *Logica*, dedicato al fondamentale problema della «filosofia della filosofia», ossia al tentativo, da molti esperimento, di «stabilire i principi di una logica a

⁴⁰³ Guido Calogero, *Logica*, cit., p. 173.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 174.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 156.

⁴⁰⁷ Cfr. Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., pp. 277-286.

⁴⁰⁸ Il tema era stato già affrontato nel II capitolo del volume *La scuola dell'uomo, «Il mondo morale»* (ivi, pp. 16-30), soprattutto pp. 17-22, dove si afferma che «La legge morale [...] si distingue nettamente da tutto ciò che del volere è invece condizione necessaria, imprescindibile, trascendentale: come per esempio il fatto che la volontà sia consapevole, cioè sia volontà di un io, e che questa sua consapevolezza sia presente coscienza di un passato già realizzato e di un futuro da realizzare» (ivi, pp. 20-21). Negli anni dell'impegno antifascista, il tema del valore e del carattere della sua presenza è approfondito con riferimento al problema del rapporto tra libertà e giustizia e a quello connesso della distinzione tra le due libertà, temi assai dibattuti nel movimento liberalsocialista e oggetto di aspra contesa nelle discussioni, pubbliche e clandestine, tra Calogero e Croce. Tali problemi vennero discussi nella conferenza *Intorno al concetto di giustizia*, tenuta l'11 aprile 1941 all'Università di Roma, presso l'Istituto di Studi filosofici, nell'ambito di un ciclo promosso dalla Sezione per gli Studi di Filosofia del diritto, pubblicata in «Argomenti», anno I, n. 5-6, 1941, pp. 82-100; poi in Giuliano Balbino et al., *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*, Milano, Bocca, 1941 (raccolge gli atti del ciclo di conferenze in cui Calogero presentò l'intervento), pp. 75-94; poi, col titolo *Sul concetto di giustizia*, in «Meridiano Roma», n. 8, marzo 1942; infine, con il suo titolo originario in Guido Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 9-30. La discussione con Croce è portata avanti nell'articolo *L'ircocervo, ovvero le due libertà*, in «Il Ponte», n. 5 agosto 1945, poi in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, cit., pp. 31-41, scritto da Calogero, dopo l'arresto del 2 febbraio 1942, in risposta alla postilla di Benedetto Croce, *Scrittori di contraddizioni* (in «La Critica» n. 40, gennaio 1942, pp. 63-64), nella quale Croce ribadiva, senza riferimenti troppo espliciti, le critiche che già aveva rivolto al programma politico del *Primo manifesto liberalsocialista*, in alcuni fogli dattiloscritti fatti circolare clandestinamente. A proposito di questa vicenda, vedi: Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, cit., pp. 31-32, nota 1, e Id., *Ricordi e riflessioni: Benedetto Croce*, cit., pp. 161-162.

della filosofia», di cogliere «gli aspetti costitutivi e quindi le norme dominanti, di questa suprema attività della [...] riflessione consapevole»⁴⁰⁹, dopo aver ripercorso, tra l'altro, la critica, già altrove esposta⁴¹⁰, alle soluzioni date da Croce e Gentile a tale problema, e aver constatato che in esse, come in altre, «La struttura accertata come propria del filosofare, la forma logica riconosciuta quale garanzia della sua verità viene, per questo fatto, sempre accertata e riconosciuta dalla filosofia filosofante nella filosofia filosofata», mentre, viceversa, «la soggettività riflettente [...] risulta condannata alla condizione tantalica di non poter mai afferrare autenticamente sé medesima, perché tutte le volte che vorrà cogliere la propria soggettività essa in quell'atto medesimo la trasformerà in oggettività»⁴¹¹, Calogero conclude dicendo:

Quindi io conosco, come filosofia, solo la mia presente filosofia, e come logica della filosofia la sua stessa interna necessità: la forza di convinzione che riconosco in essa probante, la sua virtù satisfattiva della mia esigenza mentale. E così posso, riflettendo su questa sua effettuale fisionomia, dire che la verità filosofica mi si presenta col carattere della sua immanente e necessaria onnipresenza, cioè come struttura del contenuto della mia coscienza che io non posso mai pensare assente comunque lo immagini modificato. E questa, di fatto, è poi la stessa caratteristica che ha condotto altri pensatori a qualificare e definire la verità filosofica come universale e necessaria; e risponde anche a un certo aspetto della concezione dell'apriori, purché per «apriori» s'intenda, con approssimazione psicologica, ciò che non ha bisogno d'esser ricercato nell'esterna indagine sperimentale, potendo manifestarsi a chiunque si dia la pena di ritrovarlo nel contenuto della sua esperienza interiore. Tale è la verità filosofica, tutte le volte che mi si presenta; e quanto così mi si presenta, è per me verità filosofica. Ciò dicendo, non determino alcuna legge del pensare ma solo qualifico la fisionomia di un contenuto della mia esperienza⁴¹².

Ma passando a considerare quello specifico aspetto della verità filosofica che è «è la realtà dei valori», Calogero sottolinea come questi «non avrebbero senso se si ri-

⁴⁰⁹ Guido Calogero, *Logica*, cit., p. 167.

⁴¹⁰ Esplicitamente dedicato a questo tema è l'articolo Guido Calogero, *Filosofie della filosofia...*, cit., pp. 93-116. Nell'esame di Calogero, la fisionomia di questo ««problema interno», o «autoproblema», della filosofia» (ivi, p. 94) si rivela come strettamente correlata con quel più generale problema del rapporto tra pensiero pensato e pensiero pensante, che, emerso in tutta la sua portata nella riflessione attualistica, sarebbe stato racchiuso da Gentile in una sistemazione logica, nella cui struttura si ripresentavano però le contraddizioni intrinseche a tutta la riflessione gnoseologica. Si può dire perciò che tutti gli scritti raccolti nel volume *La conclusione della filosofia del conoscere*, e i tanti di argomento affine non contenuti in quella silloge, contribuiscono a indagare quel problema.

⁴¹¹ Guido Calogero, *Logica*, cit., p. 168.

⁴¹² Guido Calogero, *Logica*, cit., pp. 173-174.

ducessero a regolarità naturalistiche, ma neppure se fossero incondizionate onnipresenze»⁴¹³:

E allora bisogna, ad un tempo, che i valori siano necessità, non risolubili nella pura causalità di un'abitudine; e bisogna che non siano necessità onnipresenti, che lo spirito debba paventare il rischio della loro assenza. Bisogna che il bene, quando è, abbia quell'eterna forma del bene, la quale non muta il suo volto per la contingenza di nessun evento. Il canone della moralità, che io accerto valido per me, non posso pensarlo alterato in nessun futuro della storia. Ma se penso che la moralità non possa essere che altruismo, non escludo, per ciò stesso, che sia dato essere egoisti! Anzi la possibilità dell'egoismo è coesistente all'altruismo, in quanto concetto, appunto, di un ideale e di un valore: e questa, se così vuol dirsi, è la dialettica del valore, il suo doversi contrapporre alla possibilità del disvalore⁴¹⁴.

Il tema è naturalmente approfondito in tutto il volume dell'*Etica*. In particolare, nel capitolo dedicato alla «*Dimostrabilità e obligatorietà del principio etico*»⁴¹⁵, Calogero afferma che, se «Quel che è [...] onnipresente» e «“necessario”» appare «fermato dal legame della ragione», in quanto «è inconcepibile la sua assenza»⁴¹⁶, ne consegue «che non si può mai «dimostrare la moralità», nel senso di accertarla come aspetto eterno dell'io». Il significato di questa affermazione è quindi chiarito, attraverso una fondamentale distinzione:

Perché se ciò ci accadesse, se davvero avvertissimo onnipresente a noi medesimi non

⁴¹³ Ivi, p. 174.

⁴¹⁴ Ivi, p. 175. Un primo riferimento a tale «dialettica dei valori», cui sono strettamente connesse la struttura del presente e della libertà, è contenuto nel capitolo V, dedicato a «*La dialettica*» (ivi, pp. 46-59): «Parimenti, non c'è alcun dubbio che intrinsecamente dialettica debba essere qualunque considerazione dei “valori”, cioè di quegli aspetti della vita, che pur non essendo onnipresenti per quello che concerne la loro storica attuazione (perché altrimenti, appunto, non sarebbero nemmeno “valori”, non si trepiderebbe per la loro sorte e non si penerebbe a difenderli) sono non di meno costanti come gli ideali dell'azione, nella viva e molteplice varietà delle sue forme» (ivi, p. 51). Il tema della dialettica della libertà è sviluppato soprattutto nel capitolo V dell'*Etica*, «*La fisionomia dialettica della libertà*» (ivi, pp. 45-56), mentre il tema del presente, la cui struttura è definita «la struttura stessa del volere» (Guido Calogero, *Logica*, p. 51.), essendo connesso, non soltanto semanticamente, a quello della presenza, che costituisce il motivo centrale di tutta la trattazione delle *Lezioni*, è affrontato in numerosi luoghi, ma soprattutto in quelli più espressamente dedicati alla dialettica dei momenti del tempo: i capitoli della *Logica*, XXV «*Il tempo*» (ivi, pp. 253-260) e XXVI «*Il presente, la volontà e la distinzione dell'attività pratica dall'attività teoretica*» (ivi, pp. 261-267); e quelli dell'*Etica*, III «*Intellettualismo e volontarismo*» (ivi, pp. 24-33) e IV «*Tempo e presenza, causa e libertà*» (ivi, pp. 34-44).

⁴¹⁵ Guido Calogero, *Etica*, cit., pp. 154-168.

⁴¹⁶ Ivi, p. 156.

solo la nozione della legge morale (il fatto che essa sia quella determinata legge, quello spirito di carità contro lo spirito dell'egoismo), ma addirittura la sua efficiente cogenza, il suo rigoroso imporsi come obbligatoria, - e quindi, logicamente, anche il suo trionfare come preferibile in ogni conflitto di moventi e di passioni, che sempre finirebbero per esserne soverchiati, per la stessa presupposta onnipresenza dell'avvertito suo supremo prestigio, - allora non avremmo più assolutamente nulla da fare, assicurati per sempre dalla nostra eterna eticità⁴¹⁷.

Per capire come, quel «senso d'interiore necessità»⁴¹⁸, che, in un linguaggio più aderente al tradizionale carattere dianoetico della logica, può dirsi «la forza apodittica della ragione»⁴¹⁹, eserciti la sua «cogenza»⁴²⁰ in seno al discorso morale, è dunque necessario distinguere l'«esigenza di dimostrazione razionale» volta a «giustificare [...] la qualità del comando»⁴²¹, cioè «quello che essa [la moralità] non può non essere, tutte le volte che si decide ad essere»⁴²², dalla «dimostrabilità [...] richiesta come fondamento dell'obbligatorietà» del principio etico, del «fatto stesso che vi si debba obbedire»⁴²³:

La «dimostrazione» rigorosa, fondata sul senso dell'onnipresente necessità, può ben darsi per tutto ciò che della varia opzione morale costituisca il quadro imprescindibile, la cornice di eternità della sua storica libertà⁴²⁴;

⁴¹⁷ Ivi, pp. 156-157.

⁴¹⁸ Ivi, p. 158.

⁴¹⁹ Ivi, p. 156. L'uso, che a volte Calogero fa, anche negli anni della maturità, di termini mutuati dal linguaggio tradizionale della logica non vuole contraddire l'approdo cui l'esame della logica antica e moderna è ormai giunto, cioè che le «varie forme dimostrative» e i «modi di adoperarle e di intenderle» non sono «che criteri della coerenza semantica, schemi atti ad ostacolare gli indebiti sviamenti nell'assunzione del significato dei termini durante il corso di un colloquio, e quindi idonei non già a fondare la verità del *demonstrandum*, bensì soltanto a migliorare l'efficienza comunicativa della conversazione» (ivi, p. 159). Entro tali limiti, la logica mantiene, secondo Calogero, una sua «virtù didattica» (Guido Calogero, *Estetica*, 229), che è «l'abito dell'ordinata conversazione e discussione» (ivi, p. 230). In virtù di questo riconosciuto, ancorché delimitato, valore, Calogero concede che «a questo senso d'interiore necessità, a questo avvertimento di assolutezza trascendentale» possa bene darsi «il vecchio nome di logica apoditticità, di deduttivo rigore razionale (e niente lo vieta, perché solo su quel senso di necessità e onnipresenza si è sempre fondata ogni mediazione dimostrativa: per quanto sia poi strano che si ami nobilitarlo dandogli il nome di una sua ancella!)» (Guido Calogero, *Logica*, p. 158).

⁴²⁰ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 156.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² Ivi, p. 155.

⁴²³ Ivi, p. 156.

⁴²⁴ Ivi, p. 157.

quando, invece, si

pretende che debba essere parimenti «dimostrato» non solo che la moralità non possa essere che l'altruismo, ma altresì che si sia tenuti a questo dovere di altruismo, [...] la dimostrazione di questa seconda logica necessità non può configurarsi come accertamento di un inevitabile preponderare del senso di quel dovere, senza rendere onnipresente e quindi insulsa ogni moralità⁴²⁵.

Il discorso che Calogero costruisce a partire da tali considerazioni è, in effetti, piuttosto complesso, nutrendosi di numerosi approfondimenti e raffronti con altri paradigmi filosofici, soprattutto con quello kantiano, fondamentale riferimento per l'approfondimento del tema dell'autonomia della scelta morale⁴²⁶. Ma, se si pone at-

⁴²⁵ Ivi, p. 158. Cfr. Guido Calogero, *Logica*, p. 51.

⁴²⁶ Cfr. Guido Calogero, *Etica*, cit., pp. 162-168. Interessanti raffronti con la formulazione kantiana dell'etica sono presenti in molti luoghi fondamentali dell'indagine di Calogero sul problema morale. Vedi, ad esempio, anche ivi, pp. 122-127, e pp. 174-175. Per ciò che riguarda, più nello specifico, l'esame delle tesi kantiane in seno alla filosofia del dialogo, vedi il capitolo V di *Logo e dialogo «I criteri etici kantiani»* (Id., *Filosofia del dialogo*, pp. 57-64). Appare particolarmente significativo che i due fondamentali motivi kantiani, «della categoricità del dovere», e «dell'autonomia della legge morale» (ivi, p. 169), siano entrambi richiamati nelle *Conclusioni* del saggio. Malgrado quest'evidente attenzione per la formulazione kantiana, Calogero non ha dedicato al filosofo di Königsberg specifici studi storici. Volendo cercarne le ragioni, si potrebbe far riferimento a quanto osserva Gennaro Sasso, riguardo al progetto, da Calogero più volte annunciato, ma poi non attuato, di sottoporre la logica hegeliana ad un esame critico paragonabile a quello condotto sulla logica aristotelica (vedi *supra*, capitolo I, p. 22). A tal proposito, infatti, Sasso si sofferma a commentare, più in generale, «il rapporto, l'intensità e la qualità del rapporto, che, grande studioso del pensiero antico, Calogero intrattenne con i classici della filosofia moderna», tra i quali indica «Cartesio, Spinoza, Hume, persino Berkeley, e poi naturalmente Kant: autori che, certo, egli variamente lesse e studiò, senza che, con la schietta passione del capire, in lui giungesse a prendere forma la disposizione a cercarvi quel che, se fosse stato cercato con le anzidette qualità, alla fine, chi sa, sarebbe stato trovato, sarebbe emerso e avrebbe arricchito e reso più complesso il profilo del suo stesso indagare teoretico» (Gennaro Sasso, *Guido Calogero...*, cit., p. 148); Sasso ammette quindi l'«impressione [...] che nel Pantheon degli autori consacrati dallo spirito della modernità egli si muovesse con rispetto, ma senza curiosità e interesse autentici» (*ibidem*). Questa lacuna è in parte colmata dalle lezioni tenute da Calogero nell'ambito del corso di Storia della Filosofia nell'anno accademico 1963-64, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», dedicate alla *Critica della ragion pratica*. Dattiloscritti delle registrazioni sono conservati nell'Archivio Centrale dello Stato, Fondo Calogero, busta 53. Se ne può avere una versione riveduta nella dispensa universitaria, di non facile reperibilità, Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, testi e lezioni dell'anno accademico 1963-64, cit., in cui la sezione dedicata al commento della *Critica* è a pp. 1*-73*. Sebbene, come si vedrà in seguito, questo scritto offra elementi di grande interesse il suo peculiare carattere impone di affrontarlo solo dopo alcune preliminari riflessioni di metodo. In quanto destinato agli studenti del corso di storia della filosofia, esso ha avuto una distribuzione molto limitata, ma, diversamente da quanto accaduto ad altre dispense universitarie di Calogero, esso non ha ri-

tenzione al modo in cui il problema della dimostrabilità dell'obbligo morale è affrontato, non solo nelle *Lezioni di filosofia*, ma negli innumerevoli luoghi della sua produzione in cui esplicitamente è discusso o implicitamente affiora, si osserva quanto significativi siano le trasformazioni e gli arricchimenti che, nel corso degli anni, Calogero apporta al tenore complessivo della sua soluzione. È forse opportuno ricercare in questo particolare aspetto dell'evoluzione generale del suo pensiero la principale linea del percorso che porta il filosofo a riformulare la propria dottrina etica in termini di principio del dialogo e a raccogliere intorno a questo motivo filosofico i vari interessi della sua riflessione⁴²⁷.

Molti dei fondamentali snodi del ragionamento, che, a partire dal saggio del 1950, Calogero costruisce intorno al dovere del dialogo, si ritrovano in vari luoghi della produzione precedente e soprattutto nella sistemazione datane con le *Lezioni di filosofia*, dove però essi non sono presentati come argomenti decisivi, ma piuttosto come corollari di questi, non assolvendo ad alcuna specifica funzione di raccordo tra i vari momenti della sua ricerca filosofica. Successivamente, quando l'indagine etica di Calogero si concentra sul problema del dialogo e la volontà d'intendere e farsi intendere, da dovere implicito nell'etica altruistica diviene la forma esplicita di quest'ultima, ciò che ne chiarisce il senso e ne illustra la direttiva pratica, molti dei problemi affrontati in precedenza da Calogero, come quelli relativi alla logica, alla teoria del linguaggio, e, conseguentemente, all'interpretazione del pensiero antico, vengono ri-

cevuto un successivo ampliamento o una rielaborazione, che ne consentissero la pubblicazione e la regolare distribuzione. Questo fatto sembrerebbe indurre ad adottare una certa cautela critica nel servirsene come documento di una riflessione di Calogero sul kantismo. Ma, rispetto ad altre dispense o ad appunti preparatori di corsi che, divenuti in alcuni casi essi stessi irreperibili, costituiscono però il nucleo di alcune fra le sue opere più importanti, questo commento alla *Critica* presenta alcune peculiarità, cui è da imputarsi, con ogni probabilità, la ragione della mancata pubblicazione in forma di saggio. Nel caso in questione, infatti, bisogna osservare che il testo indicato per la preparazione di quella parte del programma d'esame era la *Critica della ragion pratica*, mentre il commento di Calogero si presentava come semplice ausilio alla lettura di quella. Ne derivava un'organizzazione dell'esposizione che non si strutturava secondo lo sviluppo del ragionamento critico in essa svolto, ma seguiva invece l'ordine dell'argomentazione di Kant, commentandone i vari passaggi in una successione piuttosto frammentaria di considerazioni, che, tuttavia, esprimendo un'interpretazione unitaria, si riannodavano l'una all'altra attraverso rimandi interni. Si capisce come un'organizzazione del discorso di questo genere, che peraltro rende particolarmente ostico un esame interessato a enucleare e ricostruire il punto di vista speculativo di Calogero, rendesse altrettanto difficile la rielaborazione dello scritto in forma di saggio, che ne avrebbe richiesto una completa riscrittura. Le ragioni per cui, pur avendo avanzato in quelle lezioni importanti proposte interpretative, Calogero non ritenesse opportuno intraprendere questo lavoro di revisione e rendere pubbliche quelle considerazioni, si possono imputare a quell'atteggiamento verso il pensiero moderno, già evidenziato da Sasso.

⁴²⁷ Vedi, *infra*, pp. 196 sgg.

discussi con riferimento al principio del dialogo, e quest'ultimo si presenta perciò come l'elemento cardine del processo che consente alla filosofia pratica di adempiere al ruolo di filosofia prima, assegnatole da Calogero fin dallo scritto giovanile *Coscienza e volontà*⁴²⁸. La continuità che lo stesso Calogero rivendica rispetto alle soluzioni precedentemente date rende estremamente difficile valutare l'effettiva portata filosofica dei pur sensibili cambiamenti che la filosofia del dialogo apporta alla tematizzazione di quei problemi, e le opinioni degli studiosi in proposito sono, come si è visto, assai diversificate. In questo complesso intreccio di continuità e discontinuità, emerge tuttavia che i temi maggiormente investiti dalla discussione sul dialogo sono quelli che interessano, o anche semplicemente lambiscono, il problema della dimostrabilità della morale, sia che questa sia intesa come l'assunzione dell'imperativo etico da parte della volontà consapevole, sia che essa sia chiamata a rispondere al bisogno di comunicare e condividere i contenuti dell'etica. È evidente quanto la chiarificazione di tali problemi sia necessaria ad un pensiero in cui esigenze di carattere pedagogico, giuridico e politico, già operanti nelle sue prime formulazioni, perché intrinseche alla sua generale struttura, sono poi costantemente ampliate e approfondite, per l'intensificarsi dell'impegno politico dell'autore.

Pur dovendosi evitare spiegazioni univoche delle ragioni per cui il principio del dialogo diviene motivo dominante nel pensiero di Calogero, è tuttavia legittimo domandarsi se esso non si sia affermato proprio per la sua capacità di rispondere ai problemi che sono al centro dell'interesse politico e sociale del filosofo. Si vede bene, ad esempio, come esso sia in grado di mediare tra la posizione etica altruistica e le sue conseguenze pedagogiche, giuridiche e politiche, offrendosi come criterio per un ripensamento critico del processo educativo e per una fondazione laica della vita democratica, e potendo essere svolto sia nella riflessione filosofica, sia nell'intervento attivo sui problemi del presente.

3. L'altruismo come «condizione» della scelta morale e il problema dell'autonomia: un primo confronto con Kant

Una considerazione complessiva dell'opera di Calogero mostra dunque come altruismo ed etica del dialogo siano, nella loro immediata presenza al pensiero, identici, nel senso che condividono il medesimo fondamento, ossia «la forma immutabile di quel che si deve, l'eterna struttura di quella buona volontà che si mette in atto appunto

⁴²⁸ L'articolo scritto nel 1925 (vedi *supra*, nota 125) documenta la precocità con cui Calogero matura i lineamenti fondamentali del suo pensiero.

quando se ne ha la buona volontà»⁴²⁹. Per comprendere come e perché essi si differenzino nell'articolato insieme delle singole argomentazioni, occorre innanzi tutto chiarire come il rapporto tra presenza, autoconsapevolezza filosofica e linguaggio, quale si presenta nella sistemazione generale del pensiero di Calogero, risolvendo in senso pratico il nesso di teoria del conoscere e filosofia dell'agire e in senso pragmatico quello fra coscienza e sua espressione linguistica⁴³⁰, condizioni problematicamente la tematizzazione dell'imperativo morale, che, in quanto oggetto del discorso filosofico, è un contenuto onnipresente della coscienza, ma nel contempo è indicato da quello stesso discorso filosofico come programma della volontà, soggetto agli alterni destini della storia, e bisognoso di costante difesa e chiarimento. Alla luce di quest'analisi, diviene possibile indagare la diversità che si avverte nella valenza criteriologica che le due formulazioni esercitano nei diversi ambiti in cui sono chiamate a svolgere il loro ufficio critico, e individuare perciò quali differenze e quali analogie intercorrono tra le strategie argomentative adottate da Calogero a sostegno dell'una e dell'altra. L'evoluzione degli interessi di Calogero può così spiegare la preferenza accordata, in misura progressivamente maggiore nel corso degli anni, alla seconda delle due formulazioni.

Questa analisi aiuta innanzi tutto a chiarire perché, nel discorso di Filalete, l'altruismo, che nel percorso intellettuale di Calogero rappresenta la fondamentale conquista che si è detto, appaia come una sorta di presupposto rispetto a tutta la ricerca che nel dialogo ha luogo, sia cioè invocato come condizione affinché l'indagine non si accontenti di soluzioni eticamente solipsistiche e proceda alla delucidazione del criterio morale operante nella situazione dialogica. La singolare situazione che ha luogo in

⁴²⁹ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 361. Del resto, quando, andando oltre la mera indicazione dall'inalcivibile interiorità dell'esigenza morale, il discorso filosofico di Calogero si volge al chiarimento del più specifico contenuto dei doveri dell'altruismo e del dialogo, nella varietà delle espressioni usate è possibile ritrovare continue somiglianze tra l'esplicitazione dell'uno e dell'altro. Scrive, ad esempio nell'*Etica*: «E questo assumere in sé la persona altrui, mirando ad investirsi della sua visione delle cose, è insieme, naturalmente, un farsi partecipe dei suoi interessi, un favorire il suo bene e un avversare il suo male. Così la più autentica posizione dell'altruità è insieme la concreta attuazione di quell'altruismo, che già abbiamo constatato esser momento necessario di ogni pensabile esperienza morale» (ivi, p. 134). Con parole molto simili, all'inizio del dialogo contenuto nel secondo capitolo di *Logo e dialogo*, prima di intraprendere la ricerca della legge morale intrinseca alla situazione colloquiale in atto nel dialogo stesso, Filalete illustra il carattere fondamentale di «questo alterno sforzo del capire e del farsi capire, dell'interpretare e del comunicare»: «Ciascuno di noi cerca, volta a volta, di capire l'altro, cioè di mettersi dal punto di vista da cui l'altro vede le cose, ricostruendo il meglio possibile la sua visione, e di farsi capire dall'altro, cioè di condurre l'altro ad assumere l'angolo visuale suo, a rifare in sé il suo mondo d'esperienza, a vedere come lui» (Id., *Filosofia del dialogo*, p. 15).

⁴³⁰ Vedi *infra*, pp. 200 sgg.

questa argomentazione, che vede un principio sostenersi grazie al rinvio ad una differente formulazione del medesimo, si comprende pienamente solo chiarendo come, nel pensiero di Calogero, un imperativo etico, che è «il programma del volere, che l'uomo morale vuole che sia voluto»⁴³¹, possa essere investito dal pensiero discorsivo e dal linguaggio alla stregua di un contenuto di coscienza.

Ma è intanto possibile e utile chiarire come quello specifico aspetto della considerazione morale che è «il riferimento agli altri»⁴³², che l'ulteriore indagine filosofica di Calogero dimostra essere un atto positivo della volontà stessa e non un presupposto ontologico dell'azione morale, possa fungere da «*conditio sine qua non*, per constatare la sussistenza di una legge morale»⁴³³, sebbene ciò sembri *prima facie* contraddire una teorizzazione dell'imperativo etico, che Calogero considera sempre con grande attenzione, ossia «la [...] deduzione kantiana del principio della moralità, al cui severissimo impegno apodittico sembra essere estranea l'idea "empirica" dell'altruismo»⁴³⁴.

In un brano dell'*Etica*, dopo aver spiegato come l'altruismo sia «la sola ed unica via d'uscita, da quella che può dirsi la prigione dell'io»⁴³⁵, in altre parole, dall'egoismo che inevitabilmente deriva dal carattere egoitario dell'esperienza, quando in essa non intervenga un criterio etico, ossia «un comando che abbia l'assoluta dignità ed autorità della morale»⁴³⁶, Calogero si propone di mostrare che, volendo «usare i

⁴³¹ Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit. p. 20.

⁴³² Id., *Etica*, p. 124.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Ivi, p. 123.

⁴³⁵ Ivi, p. 117.

⁴³⁶ Ivi, pp. 115-116. «Ma qui è proprio il punto di soluzione della difficoltà: la distinzione fra egoità ed egoismo. Perché l'egoità è la situazione necessaria, in cui il volere si trova in quanto atto dell'io: laddove l'egoismo è un orientamento specifico, che esso può invece assumere e non assumere. Ogni volontà è per forza egoitaria (ci si perdoni questo barbaro termine, in premio della nostra ostilità alle innovazioni: ma non possiamo, in questo caso, usare quello classico di «utilitarismo», né quello crociano di «economico», in quanto entrambi tali termini hanno un duplice senso, designando da un lato la qualità necessaria del volere, tendente in ogni caso alla propria soddisfazione, e dall'altro quella sua forma possibile ed auspicabile, che esso assume quando produce una specifica utilità, quando acquista un valore di creatrice coerenza; mentre noi vogliamo parlare solo di quella «economicità» onnipresente, che per l'altro aspetto può bene essere «antieconomica» e «disutile»). Ma non ogni volontà è per forza egoistica. Egoità è la situazione per cui l'ego è necessità, egoismo è l'atteggiamento per cui l'ego è finalità. Non posso mai evitare di decidere da me medesimo, e quindi di scegliere ciò che par meglio a me: ma posso bene evitare di propormi questo come scopo, di chiudere gli occhi ad ogni interesse altrui. Al perenne destino di servire a me stesso posso accompagnare la volontà di servire anche ad altri: posso collocare l'inevitabile affetto della soddisfazione nel gusto medesimo dell'altrui soddisfazione. Così, nella ferrea necessità egoitaria, mi è dato schivare la sorte dell'egoismo» (ivi, pp. 116-117).

solenni termini kantiani», è possibile «dire che l'altruità è la condizione trascendentale, senza cui la moralità è inconcepibile e inattuabile.»⁴³⁷. A tal proposito Calogero discute un noto passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*:

Quando io mi prospetto un imperativo ipotetico in generale, non so, in precedenza, ciò che conterrà: sino a che non mi sia data la condizione. Se invece mi prospetto un imperativo categorico, so immediatamente che cosa contiene. Infatti, siccome l'imperativo, all'infuori della legge, non contiene che la necessità della massima di conformarsi a questa legge, e siccome la legge non contiene alcuna condizione alla quale sia limitata, non resta null'altro che l'universalità di una legge in generale, alla quale deve conformarsi la massima dell'azione, ed è soltanto questa conformità, che l'imperativo ci rappresenta propriamente come necessaria.

Non c'è dunque che un imperativo categorico ed è il seguente: - Agisci soltanto secondo quella massima, in forza della quale tu puoi volere, nello stesso tempo, che essa divenga legge universale⁴³⁸.

Il brano è così commentato da Calogero:

Qui si può credere che il criterio dell'universalizzabilità della massima, fondamentale per tutta la concezione kantiana, derivi davvero solo dal concetto dell'universalità che dev'essere intrinseca ad una legge incondizionata. Ma questa universalità è appunto solo un'incondizionatezza, un valere assolutamente a prescindere da ogni presupposto, un escludere qualunque particolarità ed eccezione: cosicché, più si scava nell'idea dell'universale-incondizionato, e più si resta fermi all'incondizionato-universale. Per poter far uso del criterio fornito dalla formula kantiana, occorre invece presupporre non la semplice universalità come assolutezza, ma l'universalità come valore per una totalità d'individui: giacché se il supporre resa universale la propria massima significasse soltanto il supporla assoluta o incondizionata, e non ci fosse alcun altro a doverla mettere in atto, nessuna prova potrebbe farsi circa il suo «poterla volere», circa l'auspicabilità e deprecabilità del suo diventar legge universale⁴³⁹.

Il carattere altruistico riscontrato da Calogero nel criterio kantiano dell'universalità della norma morale, è poi rintracciato sia nei «notissimi esempî di applicazione del criterio, enunciati da Kant immediatamente dopo»⁴⁴⁰, sia nelle altre formulazioni

⁴³⁷ Ivi, p. 122.

⁴³⁸ Il rinvio è a «Kant, *Werke*, ediz. dell'Accademia di Berlino, IV, p. 420 sg» (Guido Calogero, *Etica*, p. 123 nota).

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ Ivi, pp. 123-124. Il commento che in questo passo Calogero fa all'esempio di colui che fa promesse senza impegnarsi interiormente a mantenerle (Kant, *Werke*, p. 422), può essere confrontato con il commento

del criterio etico. In particolare, l'indicazione di un imperativo, la cui massima dovrebbe valere come «una legge universale della natura»⁴⁴¹, è interpretata come «ossequio alle altrui vite»⁴⁴², operante «in un universo della prassi, cioè in una sfera di molteplici volontà»⁴⁴³, così che quello stesso «amore di sé»⁴⁴⁴, che, nell'esempio del progettato suicidio⁴⁴⁵, si dimostra possa avere valore esclusivamente se «destinato a promuovere la vita»⁴⁴⁶, è di fatto inteso come «tale che assicuri e non infirmi l'universale sussistenza e continuità delle vite»⁴⁴⁷. Con un ragionamento che in parte prefigura quello svolto sullo stesso tema in *Logo e dialogo*, ma che pure, come si vedrà più avanti, sembra delineare una situazione sensibilmente diversa da quelle riscontrate nelle altre formulazioni kantiane, Calogero mostra come la formulazione dell'imperativo categorico «fondata sul motivo dell'autonomia e asserente che, contro ogni eteronomia delle passioni, nell'eticità la ragione non obbedisce che alla sua legge – [...] attinge il suo vero e migliore significato»⁴⁴⁸, e svela quindi il proprio valore, solo in un'interpretazione altruistica. Essa, infatti, «evita il rischio di riuscire una definizione dell'arbitrarietà, [...] solo presupponendo che soggetto della legislazione sia l'ideale comunità dei soggetti, o almeno che il principio di questa ideale comunità operi come determinante nell'autolegislazione del singolo»⁴⁴⁹. Tale è dunque il senso che

che, nelle lezioni del 1963-64 (vedi *supra*, nota 426), Calogero fa della «regola del non fare promesse false» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 16*) e da quella connessa del «non mentire» (ivi, pp. 16*-17*), come discusse da Kant nella *Critica della ragion pratica* (VI ed. tradotta da F. Capra, Bari, Laterza, 1947, rispettivamente p. 23 e pp. 23-24).

⁴⁴¹ «La sua massima è: per amore di me stesso adottato come principio di accorciare la mia vita, se protraendosi essa mi promette piuttosto dolori che gioie. Il problema dunque è solo quello di sapere se codesto principio dell'amore di sé, possa diventare una legge universale della natura. Ma si vede subito, allora, che una natura, la cui legge fosse di distruggere la vita, mercé quello stesso sentimento che è chiamato a promuoverla, sarebbe in contraddizione con se medesima, e quindi non sussisterebbe come natura; sicché questa massima non può in alcun modo trovar posto come legge universale della natura, e per conseguenza è del tutto contraria al principio supremo di ogni dovere» (ivi, p. 421).

⁴⁴² Guido Calogero, *Etica*, p. 126.

⁴⁴³ Ivi, p. 125.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ Kant, *Werke*, p. 422.

⁴⁴⁶ Guido Calogero, *Etica*, p. 125.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 126.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. «Se infatti concepiamo una volontà di tal genere, vediamo che, mentre può ben darsi che una volontà sottoposta a leggi sia legata ancora a queste leggi da un interesse, è invece impossibile che una volontà, che è essa stessa sovrana legislatrice, dipenda in questo senso da un interesse qualsiasi; ché una volontà in tal modo dipendente avrebbe a sua volta bisogno di un'altra legge, la quale limitasse l'interesse del suo amor proprio alla condizione della sua validità come legge universale» (Kant, *Werke*, p. 432).

⁴⁴⁹ Guido Calogero, *Etica*, p. 126.

Calogero attribuisce al fatto che l'autonomia della «volontà legiferante senza interesse»⁴⁵⁰ è riconosciuta da Kant a «“esseri ragionevoli”, [...] concepiti con la “prerogativa universale dei fini in sé”»⁴⁵¹, cosa, quest'ultima, che riconduce anche questa formulazione del criterio a quella in cui, come osserva Calogero, «quello stesso radicale principio altruistico [...] appare poi manifestato in pieno», sebbene il suo senso venga chiarito con riferimento alla critica, svolta poche pagine prima, all'idea dei «doveri verso se stesso»⁴⁵²:

«Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, in ogni caso anche come fine, e mai soltanto come mezzo». Dove è chiaro (s'è già visto a proposito dell'«onore» e della «dignità») che anche l'umanità della «persona propria» non potrebbe aver valore di fine, pretendere a un'assoluta autorità morale, se non fosse la stessa umanità degli altri, il comune simbolo dell'educazione umana⁴⁵³.

Dalla lettura di queste sintetiche considerazioni che Calogero dedica alla filosofia pratica di Kant si può ricavare l'impressione che il motivo altruistico, riconosciuto intrinseco all'idea dell'umanità come fine e a quella dell'universalità della legge, sia invece indicato come necessario a controbilanciare l'altro fondamentale motivo dell'etica kantiana, ossia l'autonomia, della quale si dice che, senza il rinvio all'ideale comunità dei soggetti razionali «decade senz'altro ad arbitrio»⁴⁵⁴. La preoccupazione di porre un argine all'autonomia, per scongiurarne i rischi, benché attuata con elementi tratti dalla stessa riflessione kantiana non sembra del tutto congeniale al carattere di

⁴⁵⁰ Ivi, p. 127.

⁴⁵¹ Ivi, p. 126.

⁴⁵² Guido Calogero, *Etica*, p. 120. Qui Calogero afferma che «non ci sono doveri di tal genere, che non siano doveri verso altri che se stesso» (*ibidem*). con un esempio mostra che in un «mondo metafisicamente deserto», in cui il proprio agire «non dovesse giovare a nessun altro», nessun criterio potrebbe intervenire per discriminare eticamente la scelta di aver cura di sé da quella opposta, la prima opzione mantenendosi perciò alla stregua di un «capriccio» (*ibidem*): «Robinson ha un suo *ethos* perché pensa di tornare fra gli uomini, e perché si sente al cospetto di Dio. Si dirà che anche un Robinson senza società e senza Dio, un Robinson assolutamente disperato di ogni ritorno in una qualsiasi comunità di coscienze, potrebbe nondimeno sentire il dovere di disciplinarsi, per il puro rispetto della propria dignità? Ma, o questa dignità non è soltanto di Robinson, bensì l'universale dignità umana: e allora, ancora una volta, presuppone gli altri, alla cui educazione debba servire la sua difesa. Oppure essa è solo la dignità di Robinson: e allora si riduce a una sua privata faccenda, cara alla sua vanità come una piuma sul suo cappello. È parente di quella “dignità” che aveva reso omicida fra Cristoforo, di quell’“onore” per cui i capi spingono al massacro le proprie genti!» (ivi, pp. 120-121).

⁴⁵³ Ivi, p. 126. Il brano citato è in Immanuel Kant, *Werke*, cit., p. 429.

⁴⁵⁴ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 126.

quest'ultima, che nell'autonomia indica un elemento distintivo della legge etica rispetto agli altri principi pratici. D'altra parte, questo atteggiamento di Calogero potrebbe sembrare in contrasto con la sua stessa posizione filosofica, per la quale la premessa di ogni discorso sull'etica, corroborata dalla riflessione critica sui problemi gnoseologici, è la convinzione «che ogni atto della vita è fondato su un'opzione, e che questa è in ogni caso un'opzione soggettiva»⁴⁵⁵, che, conseguentemente, «Il valore è [...] anzitutto valutazione»⁴⁵⁶ e, a sua volta «ogni valutazione è autonoma, compendosi nella sfera di quella presenza soggettiva, che non può mai risolversi in nulla d'altro»⁴⁵⁷.

In realtà, se si esamina con attenzione il diverso ruolo che l'autonomia riveste nell'elaborazione di Kant e in quella di Calogero, si comprende quanto dovesse essere problematico per quest'ultimo accettare la formulazione dell'altro, in questo suo fondamentale aspetto. L'autonomia che Calogero pone a capo di ogni determinazione pratica è in effetti uno di quegli aspetti della presenza che la riflessione filosofica riconosce necessariamente costanti nella vita del soggetto. Se ciò equivale ad affermare la «radicale soggettività di ogni opzione e valore»⁴⁵⁸, e quindi l'impossibilità di una morale eteronoma, non consente di indicare nell'autonomia un criterio capace di distinguere nell'insieme delle volizioni quanto abbia carattere propriamente etico. Si è visto, infatti, come l'esame di Calogero del problema della dimostrabilità e dell'obbligatorietà dell'etica affermasse la stabilità del criterio etico come cosa distinta dalla garanzia della sua attuazione, ponendolo perciò in un ambito diverso da quello degli aspetti onnipresenti dell'io.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 22.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 24.

Capitolo 4

La libertà trascendentale oltre i paradigmi idealistici

1. La teoria delle due libertà e il confronto con Croce

Nelle discussioni che videro Calogero impegnato a difendere la proposta liberalsocialista dall'obiezione mossa da Croce, secondo cui la formula che identificava libertà e giustizia era un «ircocervo» in quanto risultante dall'ibridazione di termini «disparati»⁴⁵⁹, Calogero stabilì una distinzione che rimase un elemento centrale e costante della sua riflessione etico-politica. Della «libertà», che è «una condizione assoluta, la quale è e non può non esserci»⁴⁶⁰, non può in nessun caso dirsi che è un valore, in quanto essa, con la sua «onnipresenza necessaria»⁴⁶¹, è semmai la condizione per l'attuazione dei valori e dei disvalori, rispetto ai quali riveste una posizione «adiafora»⁴⁶². Diversamente, la «libertà come ideale etico dello spirito e della civiltà, il quale proprio perché deve essere, può bene anche non essere»⁴⁶³, ha come fondamento «l'altrui libertà»⁴⁶⁴, quella che, non potendosi constatare con la sola facoltà conoscitiva, si pone in essere con l'intervento attivo della volontà, che sceglie di riconoscere gli altri non come «cose» ma come «persone»⁴⁶⁵, «centri di sentimento, possibilità e attualità viventi di gioia e di dolore»⁴⁶⁶. Il «processo, attraverso il quale l'altruità si moltiplica, e la relazione etica non ha più come termine una persona, ma una pluralità di persone, anzi addirittura un'illimitabile pluralità di persone»⁴⁶⁷, inducendo a promuove-

⁴⁵⁹ Vedi *supra*, nota 408.

⁴⁶⁰ Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, cit., p. 10.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 107. Con riferimento a questa prima accezione del termine libertà, scrive infatti Calogero: «La libertà dunque non è un valore, in quanto è madre di ogni valore e disvalore. Essa è quell'essere necessario, quella mia onnipresente natura, senza la quale nessun valore potrebbe essere tale per me» (ivi, p. 105).

⁴⁶³ Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, cit., p. 10.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 23. Benché gli scritti degli anni della disputa con Croce siano quelli che meglio di altri testimoniano le profonde esigenze etico-politiche che stanno alla base della distinzione tra le due libertà, e che si rivelano in pieno nella temperie politica dei primi anni Quaranta, la prima ampia tematizzazione filosofica di questo problema è nel capitolo IV de *La scuola dell'uomo*, cit., «La libertà», pp. 42-54.

⁴⁶⁵ Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 75.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 181. La discussione di questo tema occupa tutto il capitolo XV dell'*Etica*, «Io, tu, lui, loro» (ivi, pp. 181-192). Vedi inoltre Id., *La filosofia e la vita*, cit., p. 77, e Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 32-34.

re «l'equilibrio delle libertà»⁴⁶⁸, spinge poi a identificare questo ideale etico-politico con quello della giustizia, e fa di tale binomio un criterio stabile, rispetto alla contingente valutazione dei contenuti concreti di tale norma, che nessuna concezione filosofica può aprioristicamente delimitare ai diritti civili e politici piuttosto che ai beni materiali e ai servizi sociali. Rielaborando questi temi nelle pagine dell'*Etica*, Calogero arriva a sostenere che a quella libertà, che è condizione del volere stesso, non si addice neppure il termine «presupposto», già adottato nelle accese discussioni della polemica con Croce, in quanto ««presupposto» è quel dato aspetto del «reale», che il presente respinge sempre più nel passato»⁴⁶⁹, mentre «Presenza e libertà sono [...] coeterni, come aspetti assoluti dell'io e della volontà»⁴⁷⁰.

Nel respingere le accuse di Croce alla propria proposta etico-politica, Calogero s'impegnava dunque a problematizzare la concezione della libertà teorizzata da Croce nei suoi scritti di filosofia pratica e innalzata al rango di «religione» nelle celebri pagine del primo capitolo della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*⁴⁷¹. Come molti antifascisti, anche Calogero comprendeva pienamente il profondo significato di quelle pagine, che, in aperta polemica con le visioni della storia che si facevano strada negli ambienti culturali più vicini al fascismo, riaffermava con vigore l'importanza della libertà come criterio esplicativo della vita storica e come direttiva ideale dell'agire pratico⁴⁷². Tuttavia proprio lo stretto nesso che Croce poneva tra questi due aspetti della libertà, se, da un lato, non poteva non esercitare una profonda suggestione su quanti, come Calogero, cercavano vie d'uscita all'educazione politica del regime, dall'altro, a un esame speculativo, presentava delle difficoltà che, secondo Calogero, indebolivano la sua capacità di orientare nell'azione politica, rivelandosi perciò insoddisfacente per quanti, nella seconda metà degli anni Trenta, intendevano dare uno sbocco concreto al proprio antifascismo. Il rapporto d'implicazione che legava l'assunzione della libertà come ideale etico-politico alla consapevolezza di essa come elemento costitutivo dello spirito pratico era implicito allo stesso carattere religioso che Croce riconosceva alla sua idea di libertà: «Ora chi raccolga e consideri tutti questi tratti dell'ideale liberale, non dubita di denominarlo, qual esso era, una «religione»: denominarlo così, ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede

⁴⁶⁸ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 338. La discussione di questo tema occupa tutto il capitolo XXVIII dell'*Etica*, «Giustizia e libertà» (ivi, pp. 335-346).

⁴⁶⁹ Ivi, p. 110.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932; ripubblicata a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1991; III ed. Adelphi: 2007; Capitolo I, «La religione della libertà», pp. 11-30.

⁴⁷² Cfr. Calogero Guido, *Il Fascismo e la filosofia*, in «Il Nuovo Risorgimento», 1-15 aprile 1945, p. 2, poi in *Questo era il fascismo*, 20 conferenze alla Radio Firenze, Firenze, L'Impronta, 1945, pp. 25-32.

sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme, e si prescinde dall'elemento mitologico, per quale solo secondariamente le religioni si differenziano dalle filosofie»⁴⁷³.

Se questo legame tra conoscenza e azione aveva senso in una concezione dello spirito che stabiliva un processo circolare tra quei due momenti, riconoscendo, in seno al primo dei due, un ruolo fondamentale alla stessa consapevolezza filosofica, che indefinitivamente si arricchiva per il suo contatto con la storia, diversamente, nella visione di Calogero, che tra coscienza e volontà stabiliva non già un circolo, bensì un rapporto di contemporaneità, e riservava alla riflessione filosofica l'individuazione degli aspetti necessari e onnipresenti di tale nesso, non si poteva attribuire valore etico a una libertà che la coscienza filosofica riconosceva comunque operante nella vita del soggetto, ma occorreva distinguere questa libertà trascendentale da una che, nell'alternativa in cui eternamente si muove la libera volontà del soggetto, rappresentasse soltanto un'opzione, mai garantita nella sua effettività, e sempre minacciata dal possibile prevalere dell'opzione opposta: «Questa è una libertà *che* voglio: quella è la libertà *in forza di cui* voglio»⁴⁷⁴.

Bisogna tuttavia osservare che nel descrivere la libertà trascendentale e nell'attribuirvi carattere onnipresente, Calogero sembrava riprendere il ragionamento con cui Croce identificava «libertà di volizione» e «libertà di azione», riassumendoli nella formula «*coacti tamen volunt*»⁴⁷⁵, in base a un aspetto fondamentale della sua filosofia della pratica, secondo cui

La distinzione tra volizione e azione non si può affermare se non in forza e a documento di una concezione metafisica dualistica, di uno spiritualismo astratto che ha per termine correlativo la materia come entità e sostanza; ma è tolta via dalla concezione idealistica, la quale non conosce se non una sostanza unica, e questa poi non veramente come sostanza, ma come spiritualità e soggettività⁴⁷⁶.

Ma tale asserita identità di azione e volizione si sostiene non solo sull'idea del superamento della dualità metafisica di materia e spirito, ma anche sulla distinzione tra azione e accadimento, la prima intesa come «la volizione dell'individuo»⁴⁷⁷, o per me-

⁴⁷³ Benedetto Croce, *Storia d'Europa* Benedetto Croce, *Storia d'Europa*, cit., pp. 28-29.

⁴⁷⁴ Guido Calogero, *L'ircervo*,..., cit., p. 30.

⁴⁷⁵ Benedetto Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, Laterza, 1908, VI ed.: Bari, Laterza, 1949; ed. Nazionale: a cura di Maurizio Tarantino, con una nota al testo di Gennaro Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996., p. 130.

⁴⁷⁶ Ivi, pp. 66-67.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 68.

glio dire, «come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo», il secondo come «l'insieme di tutte le volizioni»⁴⁷⁸, «l'opera del Tutto»⁴⁷⁹.

La tesi che Calogero mette qui in discussione è da lui ritenuta uno dei principi «tra i più caratteristici dell'idealismo italiano contemporaneo»⁴⁸⁰, nel quale, giusta la stessa idea crociana secondo cui «le tesi filosofiche hanno sempre un fine polemico, e sono da giudicare in funzione dell'impulso che in tal maniera hanno dato al pensiero»⁴⁸¹, riconosce «un energico richiamo»⁴⁸², capace di mettere in guardia le coscienze «Contro l'etica delle mere intenzioni, contro il fiacco idoleggiamento degli ideali, restio agli impegni e agli sforzi, contro ogni forma di ipocrisia o di lassismo felice di giustificare le proprie assenze col pretesto che sì, se è mancata la possibilità dell'intervento, non è mancata tuttavia la buona disposizione, e al comportamento effettivo si è rimediato con la riserva mentale»⁴⁸³. Delimitato il valore di quel principio a questa funzione «di pratica parenesi», «di semplice ortatività»⁴⁸⁴, esso è poi respinto da Calogero nel suo significato filosofico generale in quanto modellato su un problema metafisico ritenuto, come tale, insussistente. Alla base dell'identità di azione e volizione affermata da Croce vi sarebbe infatti, secondo Calogero, l'esigenza idealista di «eliminare l'«oggetto»» e di conseguenza, «nel campo della filosofia della pratica», «di affrancare la volontà dall'urto con l'«esteriorità»»⁴⁸⁵, esigenza che l'approfondimento della stessa posizione idealista porta a ritenere filosoficamente irrilevante. Come si è già avuto modo di osservare, il complesso esame critico che, negli scritti degli anni Trenta, Calogero rivolge alle diverse espressioni dell'idealismo italiano del Novecento, soprattutto quelle crociana e attualista, si concentra in modo particolare sugli aspetti logici e gnoseologici di quelle, facendone emergere la contraddi-

⁴⁷⁸ *Ibidem.*

⁴⁷⁹ *Ibidem.*

⁴⁸⁰ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 72.

⁴⁸¹ *Ibidem.*

⁴⁸² *Ibidem.*

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 73.

⁴⁸⁵ *Ibidem.* «L'idealismo italiano del primo Novecento è ancora preso nei dualismi dell'essere e del conoscere, intrinseci alla gnoseologia e quindi alla metafisica dello hegelismo: l'idea dell'antitesi della natura allo spirito resta uno dei suoi precipui idoli polemici, ed esso perciò si affatica a combatterlo, dando corpo in tal modo a un nemico immaginario, da cui meglio ci si libera capendo che non esiste. Così, nel campo della filosofia teoretica, tutto l'impegno è messo nell'eliminare l'«oggetto» (che peraltro, qualificato in tal modo, finisce sempre per tornare a integrare il «soggetto», o come suo prodotto o come suo presupposto); nel campo della filosofia della pratica, lo stesso motivo si configura nell'esigenza di affrancare la volontà dall'urto con l'«esteriorità», e quindi di scorgere come la vera volizione sia per se stessa senz'altro attuazione» (*ibidem*).

zione rispetto al nucleo centrale della riflessione idealista, e l'inutilità rispetto alla soluzione di quei fondamentali problemi etici che l'immanentismo idealista, con la sua decisa negazione di ogni trascendenza dei valori, inevitabilmente poneva.

2. Problema logico e problema etico nel confronto con Gentile

Le differenti risposte di Croce e Gentile a quei problemi, quand'anche volte alla piena risoluzione dell'oggetto nel soggetto, risultavano inadeguate, secondo Calogero, a svolgere in tutte le sue conseguenze «quell'assoluto soggettivismo»⁴⁸⁶ con cui l'idealismo portava a compimento le ricerche gnoseologiche della filosofia moderna⁴⁸⁷.

Già nel suo primo scritto filosofico⁴⁸⁸, volto all'esame degli aspetti più significativi del sistema di logica di Gentile, la posizione di Calogero, ancorché espressa in un linguaggio ancora influenzato dalla formazione attualistica, appare anticipatrice dei suoi esiti più originali. L'articolo è infatti introdotto dall'interrogativo intorno al quale si sviluppa tutta la riflessione sui problemi logici e gnoseologici che impegna la ricerca di Calogero nella prima importante stagione della sua produzione filosofica:

Il problema della conoscenza non sembra possa porsi e risolversi senza implicare, comunque, il binomio del soggetto e dell'oggetto: ma ciò vale solo finché non si consideri quel più profondo soggetto, a cui ambedue quei termini sono presenti e che entrambi li svaluta. Quella suprema soggettività è lo stesso pensiero che si pone il problema: e quando la dualità del soggetto e dell'oggetto venga considerata come condizione necessaria per l'attuarsi del conoscere, non si sfugge al dilemma. O le si deve sottoporre anche quel primo sapere, che è la stessa coscienza filosofante; e ci si perde nel processo all'infinito, determinato dalla necessaria e sempre nuova postulazione di un superiore soggetto, il quale stia alla base della dualità oggettivata nella teorizzazione gnoseologica. O si considera la coscienza filosofante come sottratta alla condizione di attuarsi in base a tale dualità; e con ciò si nega, in suprema istanza, la necessità

⁴⁸⁶ Guido Calogero, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 26.

⁴⁸⁷ «L'attualismo ha potuto, così, agevolmente mostrare come il suo principio gnoseologico non sia che la più avanzata e coerente manifestazione di tutto il soggettivismo moderno: come anzi l'intero sviluppo della filosofia dell'essere e del conoscere non sia comprensibile se non nell'aspetto di un graduale progresso verso quell'assoluto soggettivismo, via via liberantesi dalle innumerevoli forme dell'oggettivazione realistica, prima del mondo e poi dell'io» (*ibidem*). L'intero secondo paragrafo dell'intervento al congresso del 1929 (ivi, pp. 24-28) illustra come il punto di vista del soggettivismo assoluto sia la risposta più convincente ai problemi rimasti aperti nelle principali manifestazioni della filosofia moderna, e si sofferma perciò ad esaminare brevemente le posizioni di Kant (ivi, pp. 24-26), Berkeley (ivi, p. 26), Fichte (ivi, pp. 26-27), Hegel (ivi, pp. 27-28).

⁴⁸⁸ Calogero Guido, *Coscienza e volontà*, cit. Vedi *supra*, nota 428.

gnoseologica di quella condizione⁴⁸⁹.

La situazione dilemmatica posta da un'indagine gnoseologica, rigorosamente commisurata alla concezione idealistica dell'io, «soggettività infinita, oltre cui è impossibile trovar altro, e che perciò esclude da sé assolutamente ogni non-io, sia pure come momento dialettico risolubile nell'io supremo»⁴⁹⁰, è risolta da Calogero nel senso di un definitivo abbandono della filosofia del conoscere, in favore di un'indagine che riconduca i problemi del conoscere a quella situazione pratica del soggetto in cui essi concretamente maturano:

Se d'altronde l'io è infinità assoluta in quanto coscienza, cioè in quanto puro ed attuale conoscere, è evidente come venga con ciò negata la possibilità di ogni ulteriore teorizzazione gnoseologica, ogni dottrina della conoscenza non sussistendo se non come determinazione delle condizioni, e cioè dei limiti, dell'attività conoscitiva. Tale attività non avendo invece limiti, in quanto coincide con lo stesso atto del pensiero teorizzatore, che, se s'illude di porre una negazione, la supera di fatto col pensarla, il punto di vista del soggettivismo assoluto costituisce la critica perentoria di ogni teoria del conoscere⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Ivi, p. 1.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ Ivi, p. 2. La fondamentale idea che ogni teoria del conoscere, nella sua pretesa di definire i limiti e le modalità del pensiero, perda di vista la concreta realtà di quel pensiero che pone quella teoria stessa tra i suoi contenuti finiti e che perciò inevitabilmente oltrepassa, tracciandoli, i confini entro i quali vorrebbe racchiudere il processo cognitivo che teorizza in astratto, è ribadita da Calogero in numerosi suoi scritti, soprattutto in quelli raccolti nel volume *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit. Nell'intervento *Gnoseologia e idealismo*, cit., dopo aver brevemente discusso la posizione gnoseologica di Kant (ivi, pp. 29-30), ne trae una conclusione di carattere generale sulla filosofia del conoscere: «Tale, in realtà, la contraddizione che, dal punto di vista conquistato dal soggettivismo assoluto, si svela intrinseca ad ogni gnoseologia: la quale deve teorizzare i modi, e quindi i limiti, della conoscenza, proprio mettendo in atto una conoscenza che esce da quei modi e supera quei limiti, appunto in quanto li determina, differenziandoli dagli altri possibili» (ivi, p. 30). Altrove, discutendo dell'identità di storia e filosofia e in particolare del rapporto tra la filosofia e la sua storia, Calogero afferma: «il pensiero si propone di definire se stesso, e cioè di stabilire le condizioni e le forme della sua possibile attività, senza accorgersi che neppure potrebbe determinare quei limiti se nello stesso atto non li superasse, effettivamente conoscendo le sfere di realtà che giudica inaccessibili e realizzando le forme conoscitive che afferma inattuabili, e comunque superando col suo pensiero gli stessi confini che impone al pensiero, per definirlo come tale e quindi contrapporlo a quel che pensiero non è» (Guido Calogero, *Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia*, già pubblicato come *On so-called identity of history and philosophy*, in *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, edited by R. Klibansky and H. J. Paton, Oxford, Clarendon Press, 1936, traduzione inglese di E.F. Carrit, poi in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 126).

Nell'articolo in questione, proprio l'esame dei singoli aspetti di cui si sostanzia la risposta che a questi problemi è stata posta dalla «filosofia che ha fatto maggiormente valere il punto di vista della soggettività pura»⁴⁹², ossia dall'attualismo⁴⁹³, conduce Calogero ad affermare che «la realtà dell'io non è nella coscienza pura, ma nella coscienza piena, cioè nella coscienza di sé come volontà»⁴⁹⁴, e a ricercare in tale nesso anche le radici della particolare fisionomia che, in seno alla vita dello spirito, assume l'attività conoscitiva⁴⁹⁵. Così l'affermazione attualistica dell'assoluta inoggettivabilità del pensiero pensante è posta da Calogero in netta contraddizione con il tentativo di Gentile di ricostruire il rapporto tra soggetto e oggetto come generazione del secondo dal primo, «attività creatrice»⁴⁹⁶ che, sebbene non presentata da Gentile nel ritmo

⁴⁹² Guido Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., p. 2.

⁴⁹³ Concetto centrale di tutta la filosofia di Gentile, la posizione del soggetto come pensiero attuale che risolve in sé ogni oggettività ha, com'è noto, la sua esposizione fondamentale nel volume Gentile Giovanni, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Lezioni dell'anno accademico 1915-1916 nella r. Università di Pisa, Pisa, Tip. F. Mariotti, 1916; II ed. riveduta e corretta: Pisa, Spoerri, 1918; III ed. riveduta: Bari, Laterza, 1920; IV ed. riveduta: Bari, Laterza, 1924; V ed. riveduta: Firenze, Sansoni, 1938; VI ed. riveduta: Firenze, Sansoni 1944; VII ed. riveduta: Firenze, Le lettere, 1987; 2003.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 9.

⁴⁹⁵ Ivi, pp. 9-23.

⁴⁹⁶ Giovanni Gentile, *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 24.

triadico⁴⁹⁷ del «porre» fichtiano⁴⁹⁸, e poi della dialettica hegeliana, è ugualmente criticata da Calogero, in quanto, nel suo aspetto fondamentalmente teoretico, appare viziata dalle contraddizioni già riscontrate in ogni altra teoria del conoscere.

La concezione dell'Io come «autocoscienza, cioè posizione di sé, a un tratto, come soggetto e oggetto insieme», «unità e medesimezza di due termini assolutamente differenti»⁴⁹⁹ si ragguaglia, secondo Gentile, al rapporto di «integrazione» e «inveciamento»⁵⁰⁰ che lega «logica dell'astratto» e «logica del concreto».

La prima, riferita al pensato, ossia al «pensiero in quanto oggetto a se stesso, con-

⁴⁹⁷ Il ritmo triadico, fondamentale in molte espressioni dell'idealismo classico, non può presentarsi, nella filosofia di Gentile, come principio in grado di scandire in una successione di «momenti» la vita dello spirito, in quanto l'assoluta extratemporalità di quest'ultima (Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 99-100), che risolve in sé l'astratta molteplicità del tempo esteso, garantendo l'unità del pensato (vedi *infra*, nota 547), si coniuga con la necessità del soggetto di mediarsi con l'oggetto (vedi *infra*, nota 548) nell'«eterna immanente generazione del pensato dal pensare» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 10). Tuttavia, quell'«unità distintiva» (Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 112), che è il «principio dinamico e creativo» (*ibidem*), «immanente all'autocoscienza, ma da essa distinto» (*ibidem*), «che solo può spiegare la dialettica spirituale come unità di reale e idea» (*ibidem*) consente di vedere l'«interno svolgimento» dello spirito nella forma della «monotriade» (ivi, p. 133), che è innanzi tutto «unità attuale» (ivi, p. 134), ma nell'analisi (*ibidem*) distingue tuttavia «tre momenti» (*ibidem*), che sono tre solo «se astrattamente intesi», mentre «nella loro concretezza, non sono né tre né due (ivi, p. 133). La «triade» (ivi, p. 135) è opposta da Gentile a quella molteplicità «in cui l'unità vien meno» (ivi, p. 133), in quanto essa esprime la distinzione «tra sé e sé» (ivi, p. 134) che ha luogo nell'«autoctisi» (*ibidem*), non semplicemente attraverso «due termini soli, ciascuno dei quali possa esser tutta l'unità che si si distingue, e l'altra rappresenti perciò una aggiunta, e quindi un'altra unità» (ivi, p. 134), ma aggiungendo a ciò «la relazione» (ivi, p. 135), onde i «termini della diade» cessano di essere «l'uno [...] affatto estraneo all'altro e chiuso in sé» (*ibidem*). In questo senso, Gentile può affermare che «Il tre della monotriade [...] non è numero, ma la qualitativa determinazione dello svolgimento come negazione dell'essere immediato» (*ibidem*). È perciò possibile ritrovare «un medesimo ritmo triadico» (*ibidem*) «in ogni svolgimento empiricamente distinguibile come svolgimento determinato» (*ibidem*), a condizione però che «sotto alla differenza dei nomi, derivante da differenza di punti di vista empiricamente determinati, non si pretenda far passare valori, processi spirituali, essenzialmente diversi come tali» (*ibidem*).

Il tema dell'unità dello spirito è trattato in molti punti della *Teoria generale dello Spirito*. Si vedano in particolare i capitoli III «L'unità dello spirito e la molteplicità delle cose», ivi, pp. 22-38, e IV «Lo spirito come svolgimento», ivi, pp. 39-57. Nel capitolo dedicato alla deduzione delle categorie (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., pp. 115-152), dapprima sono illustrati pregi e limiti del sistema hegeliano e del suo uso della triade («Lo sviluppo della logica trascendentale», ivi, pp. 124-126; «Critica della soluzione hegeliana», ivi, pp. 126-129); poco oltre Gentile presenta la triade di arte, religione e filosofia come quella che piuttosto che fondare un sistema di categorie, scandisce in tre momenti l'unica categoria autosintetica del pensiero attuale («I momenti della categoria», ivi, pp. 141-148).

⁴⁹⁸ In *Coscienza e volontà*, cit., Calogero osserva le differenze tra il porre fichtiano e la concezione gentiliana del soggetto concreto, ma al tempo stesso nota che il modo in cui Gentile rappresenta la generazione del pensato dal pensare presenta le stesse difficoltà della posizione fichtiana, in quanto, nello stesso atto teorizzatore, perde di vista la concretezza del soggetto e lo contempla come oggetto (ivi, pp. 3-4 e pp. 14

siderato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere»⁵⁰¹, è il nucleo di verità⁵⁰² che Gentile, rinviene, in forma incompiuta, nello svolgimento storico della filosofia greca⁵⁰³, che, pur rimanendo sempre legata al «concetto dell'essere presupposto al pensiero»⁵⁰⁴ e non potendo perciò trovare altra unità che quella di «un logo naturalisticamente inteso, come astratto antecedente del conoscere»⁵⁰⁵, indaga tuttavia il reale dal punto di vista della sua «intelligibilità»⁵⁰⁶, e si sforza perciò di superare «la dura scorza primitiva della immediatezza naturale»⁵⁰⁷, dapprima con Socrate che, attraverso il concetto e la definizione, sostituisce all'«immediato essere astratto» della filosofia precedente il «rapporto tra soggetto definito e predicato onde si definisce»⁵⁰⁸, poi con la logica aristotelica,

sgg.). Per verificare come queste critiche si evolvano con il maturare della posizione di Calogero, cfr. Id., *Logica*, cit., pp. 73-75 e 80-82.

⁴⁹⁹ Giovanni Gentile., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 23

⁵⁰⁰ Ivi, p. 57.

⁵⁰¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 175

⁵⁰² Il paragrafo «*Un concetto della filosofia e la sua storia*» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., pp. 251-252) discute il problema della verità delle espressioni storiche della filosofia a partire dal concetto di filosofia posto alla base della trattazione di Gentile e sviluppato in tutto il capitolo «*La filosofia*» (ivi, pp. 251-278). Più specificamente il paragrafo «*La verità della logica antica e della logica nuova*» (ivi, pp. 357-361), contenuto nell'*Epilogo* (ivi, pp. 351-361) discute dell'inveramento dato alle due logiche in seno al sistema proposto.

⁵⁰³ Al «*problema della logica nella filosofia greca*» è dedicato il secondo capitolo dell'*Introduzione* (Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., pp. 20-31), mentre il capitolo «*Forme storiche principali del logo astratto*» (ivi, pp. 153-172) discute il modo in cui «la verità astratta» è stata tematizzata nel corso della storia della filosofia, e si sofferma, nella prima parte, sul pensiero precristiano (ivi, pp. 153-165).

⁵⁰⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 4.

⁵⁰⁵ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 31

⁵⁰⁶ Ivi, p. 21; cfr. ivi, pp. 21-24.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 175. Come si avrà modo di vedere, l'immediatezza, che il pensiero inattuale riferisce all'essere, «miticamente» pensato come preesistente al pensare (cfr. Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., pp. 173-178), è il principale obiettivo contro cui si rivolge non solo la logica di Gentile, ma l'intera sua filosofia, in quella fondamentale coloritura etica, che ne pervade ogni aspetto, compreso il *Sistema di logica*. In un brano della quarta parte dell'opera, Gentile chiarisce come non possa considerarsi rigorosamente logica la necessità, che il pensiero analitico, sia esso logico empirico metafisico o religioso, attribuisce all'immediatezza, astrazione ulteriore, rispetto a quella stessa astrazione che è il pensato nel concreto pensiero che ne fa il logo astratto: «Immediato s'è detto quello che non può non essere quello che è: soggetto a una legge di necessità, che mal si confonde con la vera necessità logica, e dalla quale, a ogni modo, conviene che qui sia accuratamente distinta» (ivi, p. 186).

⁵⁰⁸ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 159. La ricostruzione storica sottesa a questo passaggio del ragionamento di Gentile, con cui questi mostra di recepire, in modo piuttosto acritico, il noto giudizio di Aristotele, che attribuisce a Socrate l'invenzione della definizione (Aristot., *Metaph.*, M, 1078b, 27-29), sembra dare una significativa conferma della valutazione, più volte espressa da Calogero, secondo cui Gentile,

in cui «si svolge fino al suo limite estremo possibile il principio della mediazione necessaria al concetto dell'essere affinché sia pensabile»⁵⁰⁹, ma, non superandosi il «concetto dell'essere in quanto essere»⁵¹⁰, non si può «se non ribadire l'immediatezza propria dell'essere, e fissare, in forma intelligibile o ideale una nuova natura, oggetto del pensiero»⁵¹¹.

Rielaborando la sillogistica di Aristotele nella prima parte del proprio sistema, Gentile, si spinge consapevolmente al di là delle formulazioni della filosofia antica,

esperto conoscitore del pensiero moderno e italiano in particolare, si rivolgesse al pensiero greco da un punto di vista che risentiva fortemente delle distorsioni dovute alla tradizione medievale, particolarmente influenti, in gran parte del pensiero moderno, per ciò che riguardava l'interpretazione del pensiero di Aristotele. Ed è proprio a proposito dell'uso che Gentile fa della logica aristotelica che Calogero trova spesso occasione di ribadire questo giudizio (vedi Guido Calogero, *Intorno ad alcuni caratteri...*, cit., pp. 517-518). Come si è già avuto modo di osservare, la ricerca di quanto, nella variegata tradizione che riferisce della vita e del pensiero di Socrate, sia da attribuire all'effettiva riflessione del filosofo ateniese, è un tema centrale in tutta l'indagine storiografica di Calogero sulla filosofia antica (vedi *supra*, nota 347 e *infra*, nota 999). In particolare, nello scritto che, più di altri, respingendo le posizioni che in proposito manifestano un sostanziale scetticismo, esprime e sviluppa la convinzione che l'autentica figura di Socrate possa essere validamente ricostruita dalle testimonianze che ne sono tramandate (Id., *Socrate*, cit.), Calogero afferma che l'insieme delle attestazioni di Aristotele su Socrate, restituisce un profilo piuttosto simile a quello che lui stesso traccia in quell'articolo, incentrato sull'anticipazione che Socrate avrebbe dato dei contenuti più rilevanti dell'etica dialogica (*ibidem*). Un chiarimento rispetto al senso e al valore che dovevano attribuirsi al passo aristotelico, su cui, attraverso forzature e travisamenti, una lunga tradizione aveva basato l'interpretazione di Socrate e del suo contributo allo sviluppo della filosofia greca, era stato suggerito da Calogero già nell'articolo sulla logica, scritto nel '34 per l'*Enciclopedia* e poi pubblicato in altre forme: «Questa l'opera, per la quale Socrate fu lodato da Aristotele come inventore “dei ragionamenti induttivi e del definire universalmente”, e più genericamente passò alla tradizione come “scopritore del concetto”: il che non è da intendere nel senso di una riflessa concezione che Socrate elaborasse, ma solo in quello dell'aspetto che di fronte alla consapevolezza dei logici posteriori assunse il suo concreto modo di ricerca e di interrogazione degli altri. Alle entità indicate dagli altrui discorsi Socrate continuò per tutta la vita a domandar cosa fossero, ma non domandò mai propriamente a se stesso che cosa fosse quel suo domandar cosa fossero» (Id., *Lineamenti di storia della logica*, cit., pp. 197-198) L'indagine di Calogero su Socrate, avviata negli scritti degli anni Trenta, e portata, in parallelo con la riflessione sul dialogo, ai suoi esiti più maturi, si concentra proprio sul fondamento etico della ricerca socratica e di quei suoi aspetti, che i successivi sviluppi della filosofia avrebbero irrigidito in una più o meno ampia varietà di strumenti logici. Nell'«Avvertenza» che introduce le *Lezioni di filosofia*, la tradizione che riduttivamente definisce Socrate «l'inventore del Concetto» (Id., *Logica*, cit., p. VIII) è ironicamente riferita da Calogero all'abitudine di molti studiosi di interpretare ciascuna filosofia come insieme di dottrine raccolte sistematicamente intorno a un «tema generatore» (*ibidem*; vedi *supra*, nota 2).

⁵⁰⁹ Ivi, p. 161.

⁵¹⁰ Ivi, p. 162. È interessante notare come Aristotele, nel noto passo in cui definisce la metafisica in relazione all'essere in quanto essere, si serva di tale definizione per distinguere la metafisica dalle scienze particolari, secondo un'esigenza che sarebbe stata fatta propria anche da Gentile, che, ovviamente, non fa ri-

presentando «la legge fondamentale della logica dell'astratto»⁵¹² come sistema solido e coerente in cui s'incardinano: «il principio d'identità»⁵¹³ (« $A = A$ »⁵¹⁴), che affermativamente pone come esclusivo «oggetto del pensiero» «l'essere identico a se stesso»⁵¹⁵; il «principio di non contraddizione»⁵¹⁶ (« A non è $non-A$ »⁵¹⁷), che, essendo per Gentile «negazione dell'essere naturale»⁵¹⁸, «o puramente immediato»⁵¹⁹, e quindi «negazione della negazione»⁵²⁰ dell'«identità dell'essere con se stesso»⁵²¹, è immanente all'affermazione⁵²² che il primo principio fa dell'essere pensato come «identico seco stesso»⁵²³,

ferimento all'essere ma al pensiero, indicando nella filosofia, e nella logica come scienza filosofica, il sapere critico, in opposizione al sapere dogmatico delle scienze particolari (vedi *infra*, nota 566 e pp. sgg.). Il confronto tra le due posizioni appare particolarmente significativo:

«C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari; infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche.

Orbene, poiché ricerchiamo i principi *supremi*, è evidente che questi devono essere cause e principi di una realtà che è per sé. Se, dunque, anche coloro che ricercavano gli elementi degli esseri, ricercavano questi principi *supremi*, necessariamente quegli elementi non erano elementi dell'essere accidentale, ma dell'essere come essere. Dunque, anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto essere» (Aristotele, *Metafisica*, Γ , 1003a 20-31, ed. it. Traduzione introduzione e commento di Giovanni Reale, Napoli, Loffredo, 1968, vol. I, p. 292).

⁵¹¹ Giovanni Gentile, *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 162. La considerazione dell'astratto presupposto realistico che non consente alla filosofia greca di superare l'immediatezza della natura nella forma intelligibile, cui pure essa tende lungo tutto il suo corso storico, è ribadita da Gentile nel bilancio conclusivo che dà di quella stagione del pensiero: «L'unità, dunque, cui mette capo la filosofia greca, è quella stessa da cui era partita; e il suo concetto esprime in verità la quintessenza di tutta quella filosofia. Essa è l'unità della natura, che nel suo movimento e nelle sue differenze è immediata, perché presupposta tutta come realizzata anteriormente al processo dello spirito per cui deve valere come verità. Quindi il concetto della verità in tutto lo svolgimento della filosofia greca dimostra bensì la tendenza a superare l'astrattezza del momento oggettivo immediato; ma non raggiunge mai la concretezza a cui aspira» (ivi, p. 163).

⁵¹² Ivi, p. 178. All'illustrazione della legge fondamentale della logica dell'astratto, in tutti i suoi aspetti è dedicato l'intero capitolo (ivi, pp. 175-189).

⁵¹³ Ivi, p. 178.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ibidem*. «La differenza tra l'essere (naturale) e il concetto (essere pensato) è soltanto questa: che il primo si penserebbe se si potesse pensare identico seco stesso; e non si può essendo che l'identità importa una relazione non attribuibile all'essere naturale nella sua astratta e stecchita unità; laddove il secondo, poiché si pensa, riesce ad essere, ed è effettivamente identico con se stesso. Differenza che si può schematicamente fissare, dicendo che l'essere (naturale) è A , e il concetto, invece, o essere pensato, è $A = A$; dove ognuno vede che la prima identità differisca da questa seconda, che è la sola vera identità» (ivi, p. 176).

⁵¹⁶ Ivi, p. 181.

⁵¹⁷ *Ibidem*. «Così, se A è A , l'essere di A consiste tanto nell'essere (identico ad A) quanto nel non essere $non-A$ (non identico ad A)» (*ibidem*).

ma non è riducibile ad essa⁵²⁴; e infine il «principio del *terzo* (o del *medio*) escluso»⁵²⁵ («*A* o è *A*, o è *non-A*»⁵²⁶), unità delle «due forme della legge»⁵²⁷ precedentemente enunciate, che stabilisce la posizione che «Il falso» riveste «nella logica del logo oggettivo», «come la negatività immanente al vero»⁵²⁸, «momento della sua verità, al quale esso può spingersi, ma per tornare alla verità»⁵²⁹.

La «*circolarità*»⁵³⁰, che in tal modo si riscontra nella legge fondamentale, in quanto, secondo essa, «ogni concetto [...] si afferma [...] quale negazione del suo negativo»⁵³¹, si riflette nella «*Forma organica*»⁵³² che lega concetto, giudizio e sillogi-

⁵¹⁸ Ivi, p. 180.

⁵¹⁹ *Ibidem*. Cfr. ivi, pp. 100-104, dove il rapporto tra affermazione e negazione, nel pensare e nel conoscere è discusso con riferimento alla dialettica platonica delle idee.

⁵²⁰ Ivi, p. 180.

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² Ivi, p. 183-184 «*Negatività dell'affermazione, e immanenza della non contraddizione nell'identità*». «Se la non contraddizione fosse lo stesso che la identità, l'affermazione sarebbe affermazione pura e semplice senza negatività. L'identità allora si ragguaglierebbe a quell'astratta posizione dell'essere immediato, o naturale, che non è pensiero né si può pensare. Ed essa invece è pensabile, differenziandosi dal puro essere primitivo che compie come pensiero, in quanto non si limita ad affermare questo essere ($A = A$), ma nega ed annulla anche la contumacia dello stesso essere che non si rifletta su se stesso, e non si identifichi con sé» (ivi, p. 183).

⁵²³ Ivi, p. 182.

⁵²⁴ Vedi, ivi, pp. 183-184.

⁵²⁵ Ivi, p. 185.

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ Ivi, p. 181.

⁵²⁸ Ivi, p. 186. «Falso è non già *A* in quanto eguale ad *A*, cioè il concetto: poiché il concetto è vero; falso è lo pseudoconcetto, che è il negativo: *A*, astrattamente pensato, nome senza verbo. Falso è il negativo, la cui positività è una positività riflessa, perché consiste nella negatività del positivo, che il positivo stesso (il concetto) gli conferisce come all'altro da sé, o suo opposto negativo» (ivi, pp. 186-187). Queste considerazioni sull'immanenza del falso al vero si possono confrontare con quanto scritto, nel capitolo dedicato al «*valore come libertà*», circa il rapporto tra verità ed errore (ivi, pp. 118-122).

⁵²⁹ Ivi, p. 187.

⁵³⁰ Ivi, p. 180.

⁵³¹ *Ibidem*. Tale circolarità della legge fondamentale del logo astratto è poi ribadita da Gentile nella sintetica ricostruzione che di essa dà al principio della parte dedicata alla logica del concreto: «Identità è riflessione o relazione tra sé e se stesso. Quindi non sé, immediatamente, ma posizione di sé, e di sé come identico, cioè non diverso; quindi posizione di sé e d'altro; e posizione di sé come esclusione dell'altro. Questa, si può dire, la logica della logica antica, o il punto di vista a cui essa si colloca» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 4).

⁵³² *Ibidem*.

smo⁵³³, il cui «movimento»⁵³⁴, lungi dal costituire quello strumento di «progresso»⁵³⁵ del pensiero che la logica classica ha sempre ritenuto di rinvenire nello sviluppo apodittico del ragionamento, rappresenta viceversa il «circolo chiuso»⁵³⁶, entro cui la verità del logo astratto si raccoglie e si afferma come «processo esaurito»⁵³⁷.

In questa considerazione, Gentile opera una completa trasvalutazione delle critiche antiche e moderne rivolte alla cosiddetta «sterilità»⁵³⁸ della logica dell'identità⁵³⁹, in quanto, secondo lui, il carattere circolare, che correttamente quei critici riconoscono nell'apodissi, e principalmente nel sillogismo, è da essi riconosciuto come «difetto del pensiero»⁵⁴⁰, solo in quanto si rapporta, rivelandosi insoddisfacente, alle aspettative proprie della concezione aristotelica e poi scolastica, secondo cui il pensiero logico dovrebbe spaziare entro una molteplicità di «concetti diversi l'uno dall'altro»⁵⁴¹, men-

⁵³³ Alla descrizione di tale circolarità sono dedicati i capitoli del primo volume che, partendo dall'esame dei termini del pensiero logico (ivi, pp. 206-219), illustrano la struttura generale del giudizio (ivi, pp. 219-234), le varie forme di questo (ivi, pp. 235-246), il sillogismo (ivi, pp. 247-258), l'induzione (ivi, pp. 258-268) e infine il concetto, come totalità del pensato che si dimostra nell'intero processo della mediazione (ivi, pp. 269-280).

⁵³⁴ Ivi, p. 29.

⁵³⁵ Ivi, p. 5.

⁵³⁶ Ivi, p. 17.

⁵³⁷ Ivi, p. 28. «Assolutamente esaurito, non semplicemente arrestato. Un movimento rettilineo che si allontani da un punto determinato per una certa direzione si può rappresentare come di fatto arrestato a un punto determinato della retta che segni quella direzione; ma poiché la retta è indefinita, lo stesso punto, a cui tale movimento cessa, non si può rappresentare se non come seguito da un numero indefinito di altri punti, che il movimento stesso potrebbe raggiungere. E questa possibilità è potenziale continuazione del movimento. Ma un movimento circolare che si consideri cominciato da un punto determinato non può pensarsi che continui o possa continuare oltre lo stesso punto iniziale, che, percorrendo la circonferenza, esso necessariamente raggiunge. E se continua, esso non potrà essere che una semplice ripetizione di se stesso» (ivi, pp. 28-29).

⁵³⁸ Ivi, p. 5.

⁵³⁹ Il tema della sterilità della logica dell'identità, affrontato in vari luoghi dell'opera (l'esposizione della teoria del sillogismo si conclude con la constatazione della sua inevitabile circolarità; Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., pp. 257-258), è discusso con riferimento alla critica mossa dagli scettici antichi (ivi, pp. 249-250; si cita, in particolare Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.*, II, 14, 195-196) e poi a quelle moderne di Hume e Kant (Giovanni Gentile, *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 5-6). Una diversa valutazione della critica scettica al valore conoscitivo dell'apodittica aristotelica è stata espressa anche da Calogero: vedi *supra* nota 179.

⁵⁴⁰ Giovanni Gentile, *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 250.

⁵⁴¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 37. «La nostra Logica del logo astratto, in sé considerata e astratta a sua volta dalla logica del concreto a cui è grado, in ciò si distingue dalla logica aristotelica: che questa fantasticamente, e in contraddizione col suo principio, ammetteva una molteplicità attraverso la quale s'illudeva che potesse spaziare il pensiero logico, laddove la nostra logica assorbe ogni molteplicità nella più rigida unità» (*ibidem*). In un capitolo della quarta parte dell'opera, dedicato a «*Il mito dell'apodissi*»

tre nella riflessione attualistica, che afferma il carattere unitario dell'intuizione⁵⁴² e non cerca nel pensato quello svolgimento che è solo del pensare⁵⁴³, la circolarità rivela la «forza logica»⁵⁴⁴ di tutto il sistema, e il «diallèlo»⁵⁴⁵ appare perfettamente congruo al processo in cui si dimostra⁵⁴⁶, mediandosi, il concetto unico del pensato⁵⁴⁷. Il riconoscimento del circolo come forma logica propria del pensato, che distingue la logica attualistica dell'astratto da quella antica, svincolando l'apodissi dall'esigenza di presupposti o premesse riferibili a una realtà immediata, mira perciò ad affermare nella conoscenza, attività in cui il soggetto si oggettiva realizzandosi come pensiero⁵⁴⁸,

(ivi, pp. 173-191), Gentile spiega, ricorrendo a una metafora, come la circolarità del sillogismo possa erroneamente reputarsi idonea ad incardinarsi in un procedimento dimostrativo in cui «o si scende di conseguenza in conseguenza o si sale di premessa in premessa» (ivi, p. 180), all'interno di una «logica puramente analitica» (ivi, p. 179), quale è quella aristotelica in quanto «logica dell'analisi dell'analisi» (*ibidem*), diversa perciò dalla sua logica dell'astratto, che è una «logica dell'analisi della sintesi e [...] quindi logica sintetica» (*ibidem*; tali considerazioni riassumono quanto spiegato più ampiamente nel Capitolo «*I termini del pensiero logico*», Id., *Sistema di logica*, vol. I, pp. 206-219): «Circolo è anche per un verso il pensiero logico per la logica analitica: ma circolo che, per un altro verso, è suscettibile di un'interruzione nella propria periferia per congiungersi con altri circoli, e formare una catena di anelli saldati l'uno all'altro, e valido ciascuno in quanto saldato all'altro, e con esso partecipante alla struttura di tutta la catena. Così i concetti, che nella logica analitica sono termini del giudizio, così i giudizi, così i sillogismi. Concetti diversi si rannodano per coordinazione o subordinazione; diversi giudizi si connettono per inferenze mediate o immediate in sillogismi; i quali parimenti si congiungono insieme e formano serie polisilogistiche, nel cui incatenamento è la dimostrazione, onde si conferisce valore apodittico, cioè propriamente logico, ai sillogismi, ai giudizi, ai concetti: al tutto e alle parti del pensiero. Pensiero incatenato è pensiero saldo, catafratto, *dimostrato*, perché fermo nella sua verità» (Id., *Sistema di logica*, vol. II, pp. 179-180).

⁵⁴² I capitoli della *Teoria generale dello Spirito* che discutono il tema dell'unità dello spirito (vedi *supra*, nota 497) affrontano anche il rapporto tra unità e molteplicità nell'intuizione. Vedi in particolare ivi, pp. 33-36 e pp. 39-43. Il tema è anche affrontato in alcuni punti dei capitoli VIII, «*Il positivo come autoctisi*» (ivi, pp. 94-111, soprattutto pp. 105-111), e IX, «*Lo spazio e il tempo*» (ivi, pp. 112-131).

⁵⁴³ Gentile Giovanni, *La riforma della dialettica hegeliana*, G. Principato, 1913; II ed. riveduta e ampliata: 1923; III ed.: Firenze, Sansoni, 1954; IV ed. 1975; ristampa III ed.; Firenze, Le Lettere, 1996; 2003.

⁵⁴⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 250.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ «Il sillogismo è semplicemente *dimostrativo*; e come tale non può essere *estensivo*; e se fosse estensivo, cesserebbe di adempiere a quell'importante funzione che gli spetta, *di dimostrare*» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 6).

⁵⁴⁷ L'unità del contenuto del conoscere nei *Sistemi di logica* è dunque riformulata come unità e unicità del concetto, che nel sistema si dimostra mediandosi: «Il concetto logico, sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sé tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo» (Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 277).

⁵⁴⁸ Accingendosi a discutere la logica del concreto in forza del necessario rinvio che la rigorosa posizione del concetto come pensiero pensato fa al pensare, Gentile chiarisce che, «quale che sia la natura e la virtù del pensiero pensante, noi possiamo pensare, ossia realizzare questo pensiero pensante, solo a patto di

quella pura attualità che nella filosofia di Gentile qualifica l'autentico pensiero come immune da passività e condizionamenti. Rinviando alla logica del concreto l'esame della «generazione eterna del pensiero pensante e creatore»⁵⁴⁹, l'affermazione di un processo circolare in cui il concetto «torna a sé allontanandosi da sé, si rispecchia»⁵⁵⁰, presenta il pensato come «materia del pensiero»⁵⁵¹, che quest'ultimo possa dimostrare interamente, non dovendo più limitarsi a elaborare il dato immediato recato da un intelletto passivo, cui si riduce, come si è visto, il *voûc* dei filosofi antichi, malgrado i

pensare qualche cosa» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 8-9). Ciò si riflette, del resto, in una delle due direttive su cui si regge il rapporto di mutua necessitazione delle due logiche, ed esattamente in quella che muove dalla logica del concreto a quella dell'astratto: infatti, «una logica del pensiero non può fare a meno di una logica del pensato» (ivi, p. 10), in quanto «questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è» (*ibidem*). E dopo aver spiegato come l'idealità del reale, che «si svela» (ivi, p. 21) nella mediazione che ne dà il logo astratto, si realizzi pienamente nella coscienza che il pensiero deve avere di sé per pensare l'identico (ivi, pp. 17-23), Gentile puntualizza che questa stessa consapevolezza può presentare l'aspetto di una verità immediata «Senza l'obiettivazione di sé a sé» (ivi, p. 23) che l'Io compie mediandosi nell'oggetto pensato: «Ma è chiaro che l'Io senza oggetto è anch'esso un'astrazione: quello stesso e identico astratto che è il logo astratto; perché solo mediandosi l'Io si oggettiva; e se non si oggettivasse, sarebbe un puro immediato, cioè un semplice oggetto, un $A = A$, che suppone l'Io, dunque, un logo astratto, di cui non c'è logica che possa fare a meno» (ivi, p. 24). Cfr. Id., *Teoria generale...*, cit., pp. 238-240.

⁵⁴⁹ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 26.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 17. «Bisogna tornare sul concetto di questo logo astratto. Esso è circolo, abbiamo detto, ossia punto che si muove e torna a se stesso. Torna a se stesso allontanandosi da se stesso; e quanto più s'allontana, lungo la circonferenza, tanto più s'avvicina; e la massima distanza da sé coincide con la negazione d'ogni distanza. In altri termini, il pensiero astratto è riflessione e però alienazione da sé, dove la massima differenziazione coincide con l'identità» (*ibidem*).

⁵⁵¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 279. È opportuno chiarire che l'uso che in questo argomento Gentile fa del termine materia ha una valenza piuttosto metaforica e non si ragguaglia certamente alla tradizionale idea di essa come termine di un processo sintetico in cui la materia, elemento singolare di conoscenza sensibile, si rende intellegibile mediandosi con la forma, intesa come categoria oggettiva, o modernamente come presupposto trascendentale della ragione. Nel quadro dell'attualismo, «per cui l'esperienza come fatto si risolve nell'atto che genera questo fatto dell'esperienza, e la cognizione non è più un rispecchiarsi della realtà nello spirito, ma una produzione dell'attività originaria dello stesso spirito presupposta da ogni realtà che si conosca o s'immagini» (Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 49), né la materia può essere riferita a una realtà immediata, né la sintesi di materia e forma può essere concepita se non come originaria rispetto ai suoi termini, in quanto, secondo il «principio fondamentale dell'idealismo trascendentale», «la sintesi a priori [...] può essere davvero a priori solo in quanto non presuppone i suoi elementi, ma li genera da un'unità originaria, che nel suo processo genera l'immediato attraverso la mediazione» (ivi, pp. 48-49); mentre «il dato intravisto come anteriore alla sintesi è una proiezione postuma dell'intelletto, che sottoponga ad analisi la sintesi a priori dell'esperienza, e ne discerna di qua e di là gli elementi costitutivi» (ivi, p. 49). Infatti, secondo Gentile, una teoria della conoscenza che «oltre alla materia inerente all'esperienza, [...] ne ammetta una antecedente, che condizioni l'attività della forma» (ivi, p. 51), non

loro sforzi di attingere «la realtà intelligibile, o il concetto della realtà»⁵⁵², e che sopravvive, in una forma giudicata da Gentile contraddittoria, nelle moderne gnoseologie che non si pongono dal punto di vista del soggettivismo assoluto⁵⁵³.

Alla circolare unità, affermata e dimostrata dalla logica dell'astratto, si riducono del resto «scienza, arte, religione, virtù, o comunque sia definita quella realtà che è [...] una realtà determinata, rispondente a un definito concetto»⁵⁵⁴. Viceversa, nella concezione tradizionale dell'apodissi come «procedimento analitico, per cui o si scende di conseguenza in conseguenza o si sale di premessa in premessa»⁵⁵⁵, dovendosi evitare «il processo all'infinito» che è «una vertiginosa caccia dell'irraggiungibile»⁵⁵⁶, e

può concepire la cognizione «come cognizione vera se non in quanto si spogli di ogni forma sua per adeguarsi precisamente e immedesimarsi con quella preesistente materia» (ivi, p. 51), mentre la «forma, collocata per tal modo accanto alla materia in un mondo in cui dovrà poi intervenire e spiegarsi l'attività produttiva dell'effettiva esperienza, a cui l'altra materia sarà inerente, non potrà più valere essa come la forma trascendentale nel suo proprio valore» (ivi, p. 51), per cui «tra la cognizione tutta materia e la cognizione tutta *forma tertium non datur*» (ivi, p. 52; vedi, in proposito, il paragrafo «L'aut-aut della materia e della forma», ivi, pp. 50-52). Quindi, in base al «vero concetto della *forma*», affermatosi, secondo Gentile, con «l'idealismo trascendentale», «la materia è destinata a dissolversi nella forma» (ivi, p. 51). Inoltre «cotesto principio, distinguendo nella conoscenza una forma e una materia, e la forma facendo consistere nell'attività per cui la materia è tale, conduceva necessariamente a dedurre la materia dalla forma; e però a smaterializzare del tutto l'oggetto del conoscere» (ivi, pp. 49; vedi «*Formalismo assoluto*», ivi, pp. 46-49, e «*Immaterialità del mondo*», ivi, pp. 52-55). Cfr. Id., *Teoria generale...*, cit., pp. 232-233.

⁵⁵² Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 22.

⁵⁵³ Vedi il paragrafo «*Sopravvivenza del concetto antico della verità trascendente nella filosofia moderna immanentistica*» (ivi, pp. 62-64). Dopo un'illustrazione del carattere necessariamente passivo dell'«*intuito*», «la cui essenza consiste nell'immediatezza del rapporto conoscitivo tra soggetto e oggetto» (ivi, p. 63), Gentile conclude affermando che «tutto l'innatismo o razionalismo, da una parte, come tutto l'empirismo, dall'altra, che dopo Platone e Aristotele per venti secoli si contrastano il campo, muovono sempre, con temperamenti talvolta, ma insufficienti a scalzare dalla base il concetto della trascendenza della verità, da questa idea di un conoscere, in cui non solo la prima parte, ma il tutto spetti all'oggetto, e il pensiero non sia se non passività e contemplazione affatto inoperosa» (ivi, p. 64).

⁵⁵⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 33. «Al posto di *A* mettete l'essere degli Eleati, o l'idea di Platone, o l'atto di Aristotele, o l'uomo, o l'animale, o la stella, o la pietra, o l'aria, o un'enciclopedia, o un trattato scientifico, o un poema, o altro che sia l'oggetto in cui si determina il vostro pensiero; e vi troverete sempre innanzi a un $A = A$, a un'interna mediazione, a una riflessione di una cosa su se stessa, onde la cosa diviene pensabile, e però effettivamente pensata, ed è pensiero» (ivi, p. 7). Nella parte centrale del capitolo dedicato al «*Superamento del logo astratto*» (ivi, pp. 28-35), Gentile spiega come possa ricondursi alla forma logica del logo astratto il contenuto determinato della conoscenza che ha luogo negli ambiti della storia (ivi, pp. 29-31), della poesia (ivi, pp. 31-32), delle scienze (ivi, pp. 32), e della religione (ivi, pp. 32-33).

⁵⁵⁵ Ivi, p. 180.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

ponendosi perciò l'esigenza di un «limite»⁵⁵⁷, devono darsi «un punto di partenza»⁵⁵⁸, che è «la verità ultima da cui bisogna rifarsi per la dimostrazione»⁵⁵⁹, e «un punto di arrivo»⁵⁶⁰, che è «la verità che si dimostra»⁵⁶¹.

Ma la necessità di porre «assiomi» o «postulati»⁵⁶², ossia principi indimostrabili, da cui far dipendere la validità della dimostrazione, ne vanifica la portata critica, in quanto «Tutto il valore logico è nel principio: e la verità del principio è verità immediata, identica a quella di cui si voleva dare la dimostrazione»⁵⁶³. L'incapacità della filosofia greca di superare «l'unità della natura, [...] presupposta tutta come realizzata anteriormente al processo dello spirito»⁵⁶⁴, come pure l'esigenza avvertita dai logici della Scolastica di «cingere la scienza, che è tutta dimostrativa, di fede, che è tutta immediatezza»⁵⁶⁵, rivelano il «carattere *dommatico* d'ogni filosofia governata dalla logica dell'astratto come logica analitica»⁵⁶⁶. L'assenza di un «concetto concreto del logo astratto»⁵⁶⁷ riproduce nel pensiero quella posizione dogmatica che, nelle argomenta-

⁵⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁵⁹ *Ibidem.*

⁵⁶⁰ *Ibidem.*

⁵⁶¹ *Ibidem.*

⁵⁶² *Ibidem.* «I principii saranno evidenti per se stessi e quindi indimostrabili perché la loro verità non è di quelle che abbiano bisogno di dimostrazioni. E si diranno *assiomi*. O saranno indimostrabili quantunque non evidenti, ma neppure contraddittorii, e assumibili quindi come *postulati* del pensiero, il quale, ammessi quei principii, avrà modo di procedere nella costruzione di una scienza» (*ibidem*).

⁵⁶³ Ivi, p. 181.

⁵⁶⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 53

⁵⁶⁵ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 181 «Nisi credidero, dice a ragione Anselmo, non intelligam. Infatti non è possibile intendere senza aver creduto, se intendere è dimostrare, e dimostrare è trascendere il pensiero, e il pensiero che si trascende; e il pensiero che si trascendesse all'infinito non sarebbe mai pensato.

Ma se la scienza è condizionata dalla fede, la scienza logicamente non ha modo di distinguersene. Perché la verità della conseguenza è la verità stessa delle premesse: e se la prima premessa è fede, tutta la verità della dimostrazione, da cima in fondo, è verità di fede. Tutta la scienza è fede. E chi più intende, più crede: chi più ha fede in una scienza siffatta, più conculca la libertà della ragione e la sottomette all'arbitrio della fede» (*ibidem*).

⁵⁶⁶ Ivi, p. 182. Il carattere dogmatico delle scienze particolari, e soprattutto delle scienze della natura, è discusso nel capitolo XV della *Teoria generale dello Spirito*, «La scienza, la vita e la filosofia» (ivi, pp. 219-229).

⁵⁶⁷ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 36. Riflettendo sul «rapporto “concreto astratto”», quale si presenta nei *Sistemi di logica* di Gentile ed è assunto dalla lettura critica di Calogero, Mauro Visentin (*Guido Calogero fra noesi, dianoi e dialogo*, cit., p. 436), osserva che «Per l'attualismo il pensiero non può essere astratto: se si pensa (e in quanto si pensa) lo si fa *attualmente*; e questo vuol dire *concretamente*» (*ibidem*). Sulla base di questa considerazione, volendo chiarire in che senso «la logica dell'astratto di Gentile è, appunto, una logica concreta dell'astratto» (*ibidem*), spiega che quest'ultima è «una logica che non si limita

zioni da cui la trattazione dei *Sistemi di logica* prende le mosse, è riconosciuta propria delle «scienze particolari»⁵⁶⁸ ed opposta perciò alla «razionalità» e alla «critica proprie del vero sapere»⁵⁶⁹, ossia della filosofia. Per Gentile, infatti, «la differenza tra il particolare e l'universale è qualitativa, e non quantitativa, come può parere a chi si fermi al primo significato del *particolare*»⁵⁷⁰, e concepisca perciò tale polarità secondo la «vecchia dottrina logica del rapporto inverso della *comprensione* e della *estensione* del concetto»⁵⁷¹, oppure secondo «La distinzione empirica di spirito e natura»⁵⁷². Ciò significa che il particolare non può essere pensato come elemento irrelativo in una molteplicità data, in quanto «per esser parte, esso dev'essere in relazione (per lo meno di reciproca esclusione) col resto, e deve pertanto comprendere nel proprio concetto (cioè, in sé) tale resto, come elemento costitutivo, ancorché in modo negativo, del proprio essere»⁵⁷³. L'impossibilità di conoscere la parte senza il tutto, come pure «l'astratta universalità del tutto indifferenziato»⁵⁷⁴, e la connessa necessità di conoscere sempre solo il «particolare nella sua universalità»⁵⁷⁵, ovvero l'«universale nella sua concreta particolarità»⁵⁷⁶, inducono il pensiero a superare sempre i «limiti del sapere particolare»⁵⁷⁷, cui esso tende «nel suo bisogno di concretezza e determinatezza»⁵⁷⁸, e

a riproporre i formalismi della sillogistica, per esempio, ma ne mostra la connessione dialettica (nel senso della dialettica attualistica del pensare) e il concreto emergere, come formalismo astratto, dall'attività del pensiero che pensa (e pone) la sua forma» (*ibidem*).

⁵⁶⁸ Giovanni Gentile, *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 4.

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 7.

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 6.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 4, nota. Il riferimento è ad Auguste Comte e alla sua idea di ordinamento gerarchico delle scienze «secondo la generalità decrescente e la complessità crescente» (*ivi*, p. 4).

⁵⁷² *Ivi*, p. 6. Il riferimento è al modo classico di concepire l'opposizione tra scienze naturali e scienze morali o dello spirito «atomisticamente giustapposte» (*ivi*, p. 5).

⁵⁷³ *Ivi*, p. 6-7.

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 10.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ibidem*. «È facile infatti avvertire che non solo il tutto, come puro tutto (identità senza differenze), si particularizza, ponendosi come un immediato; ma la stessa parte, nella sua astrattezza (differenza senza identità), divien tutto: poiché la parte è parte solo verso il tutto, e parte cessa d'esser appena prescinda dal tutto, e si consideri in sé, chiusa nella sua rigida particolarità irrelativa. I due opposti, considerati astrattamente, si equivalgono e s'identificano affatto, poiché la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata (particolarità dell'universale, universalità del particolare)» (*ivi*, p. 10). Cfr. *Id.*, *Teoria generale...*, cit., e p. 81 «L'unità del particolare e dell'universale», e pp. 90-93.

⁵⁷⁷ *Id.*, *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 18.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 7. «Non v'ha dubbio che in questo concetto assurdo del particolare il pensiero non posa; e non c'è particolare che questo possa concepire in modo da non trascenderlo punto e non integrarlo mediante il concetto della relazione ad altro, ond'esso viene universalizzato. Ma questo dimostra che il pensiero universalizza *eo ipso* il particolare in quanto lo pone innanzi a sé; laddove l'opposizione di particolare e

a «costruire», conseguentemente, «la logica come scienza filosofica»⁵⁷⁹, la quale, nella sua forma concreta, si riferisce al «logo che non è presupposto del pensiero, ma atto del pensiero che conosce», ed è perciò «scienza del logo» come «*conoscere puro, conoscere in quanto conoscere*»⁵⁸⁰; ma dapprima, nell'esame della verità astratta, ossia del «momento della oggettività del pensiero»⁵⁸¹, dimostra l'unità sistematica del concetto di «tutto ciò che è pensabile come oggetto del pensiero: pensabile non come solo possibile, ma come reale»⁵⁸².

Con il suo bisogno di «consentire in verità indimostrate»⁵⁸³ la logica puramente analitica, ignara cioè dell'«unità differenziata»⁵⁸⁴ di particolare e universale, che è la radice di ogni analisi, è assimilata da Gentile al sapere dogmatico e particolare, in quanto in essa, come in ognuna di quelle scienze, l'oggetto asserito

[...] è dato in quanto non è costruito; e non è costruito perché è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà che la mente conosce, e in rapporto ai quali farebbe sistema, si *medierebbe*, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità per la mente, di pensarlo»⁵⁸⁵.

E in tale riduzione della logica analitica a quel sapere che, «assorbito dalla preoccupazione dell'oggetto, obliteri se medesimo per entro al mondo in cui l'oggetto si rappresenta»⁵⁸⁶, e dimentichi perciò «lo stesso potere asserente»⁵⁸⁷, «che è il centro attivo del mondo della conoscenza»⁵⁸⁸, Gentile assimila «Il principio logico», inteso analiticamente, alla «causa metafisica dei filosofi» e alla «causa empirica degli empiristi in ogni ordine di scienza»⁵⁸⁹. Secondo Gentile, infatti, «l'intelligibilità del reale

universale, che esso introduce di continuo nell'oggetto con discriminarne e quindi fissarne i vari momenti, tende a staccare un termine dall'altro, e porre così lo schietto particolare nella sua particolarità esclusiva» (ivi, p. 7).

⁵⁷⁹ Ivi, p. 19.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ Ivi, p. 140.

⁵⁸² Ivi, p. 278

⁵⁸³ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 182

⁵⁸⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 10

⁵⁸⁵ Ivi, p. 8.

⁵⁸⁶ Ivi, p. 9.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 182. «Quando nell'empirismo si converte la causalità logica in causalità di fatto, e si parla di condizione o antecedente dell'effetto, si crede di cambiar logica; e si è sempre confitti nella stessa logica analitica, poiché la causalità empirica si riferisce sempre a quel mondo astrattamente fissato come logo astratto, che, comunque inteso, è un mondo materiale, in cui regna la

spiegantesi secondo la logica analitica della catena dei concetti logici, si rappresenta nella metafisica come catena delle cause, e nell'empiria come catena delle condizioni»⁵⁹⁰.

La problematica etica che attraversa tutto l'edificio filosofico dei *Sistemi di logica*, e a cui è forse da imputare il particolare interesse critico rivolto da Calogero a quest'opera, si mostra già nella distinzione, posta da Gentile, tra la propria logica dell'astratto, che «prende le mosse dal concetto del logico come logico concreto»⁵⁹¹, e la logica analitica, che non può attingere quel grado di consapevolezza, perché ignora «della dialettica, che sola può dimostrare e convalidare la verità del pensiero», ed è ferma invece, nella sua inattualità, alla «raffigurazione del mondo logico o reale, e piuttosto reale in quanto logico, come astratta molteplicità»⁵⁹². L'accostamento che Gentile fa della logica analitica al «celebre e magnifico *nosse per causas*»⁵⁹³, comune alla conoscenza empirica e metafisica, ha, infatti, un'importante conseguenza dal punto di vista del rapporto tra verità e valore: «L'incatenamento dei concetti, come ogni incatenamento di cause (metafisiche od empiriche), risolve tutta la realtà in un puro meccanicismo»⁵⁹⁴.

Il «concetto del *valore* della verità, del dover essere del pensiero»⁵⁹⁵, o, per usare altri termini, «della *moralità* della verità»⁵⁹⁶, rappresenta, secondo Gentile, quell'«attributo *essenziale*» che, «sfuggito a tutto l'intellettualismo antico»⁵⁹⁷, è invece una fondamentale conquista del pensiero moderno, che si fa strada soprattutto grazie alla «dottrina della volontarietà del vero»⁵⁹⁸, ritenuta però «insufficiente per suo opporre la volontà all'intelletto»⁵⁹⁹, e a «quella della certezza»⁶⁰⁰, vero e proprio «vestibolo della filosofia moderna»⁶⁰¹, che si afferma dapprima con «la chiarezza estrema della proposizione *Cogito, ergo sum*, per cui Cartesio può sottrarsi al dubbio *de omnibus*, e gettare le basi della certezza della cognizione», ma si realizza compiutamente solo «con

molteplicità dell'analisi» (ivi, p. 184).

⁵⁹⁰ Ivi, p. 185.

⁵⁹¹ Ivi, p. 36.

⁵⁹² Ivi, p. 188.

⁵⁹³ Ivi, p. 184.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 185. Cfr. Id., *Teoria generale...*, cit., pp. 149-170.

⁵⁹⁵ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 95.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 82.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

⁵⁹⁸ Ivi, p. 95. Cfr. ivi, pp. 76-83.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 82.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 95. Cfr. ivi, pp. 83-87.

⁶⁰¹ Ivi, p. 84.

l'atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea»⁶⁰². L'intero svolgimento di quell'arco storico della filosofia che dal *Discorso sul metodo* giunge ai più maturi esiti dell'idealismo trascendentale, è interpretato da Gentile come tale da accentuare in modo progressivo «il momento della soggettività del vero, come posizione e dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immanentisticamente intesa»⁶⁰³.

Il valore, che Gentile vede affermarsi nel paradigma moderno della certezza, è dunque da lui riconosciuto proprio «della verità immanente nel conoscere in atto»⁶⁰⁴, in quanto la certezza «è unità di realtà e idea: quel processo di produzione di sé, in cui il pensiero consiste»⁶⁰⁵. Ciò significa, innanzi tutto, che l'«unità di realtà e idea in cui consiste il valore [...] vien meno appena uno dei due termini o il rapporto si presupponga al pensiero in atto, e si consideri quindi realtà già realizzata»⁶⁰⁶. Ma significa anche che, considerato il valore «come quell'unità ch'esso è di realtà e di idea», esso «ha due facce distinte»⁶⁰⁷, «è insieme suprema necessità e suprema libertà»⁶⁰⁸, e può essere perciò indagato guardando «alla realtà», «all'idea» o «al loro rapporto di medesimezza»⁶⁰⁹.

Infatti, quel carattere costitutivo del pensare, per cui esso «genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è»⁶¹⁰, implica che «la libertà del soggetto è un'astrazione, ove non s'immedesima col suo opposto»⁶¹¹, e quest'ultimo altro non è che la «necessità», ossia «la posizione dell'oggetto come realtà del soggetto, di fronte al soggetto stesso»⁶¹², necessario in quanto «si presenta come tale che non si possa pensare altri-

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ Ivi, p. 82.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 111.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 97.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 111.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 97. Nel modo in cui questa argomentazione è articolata si riconosce lo schema della monotriade, di cui si sono già discussi il carattere ed i limiti (vedi *supra*, nota 497). Anche in questo caso, la triade, come modo di guardare a un processo unitario evidenziandone lo svolgimento, non vuole scardinarne il ritmo in un'astratta molteplicità di momenti, né concatenarlo, per mezzo della sintesi, a un sistema, che, nel proprio sviluppo, riprodurrebbe il meccanicismo della logica analitica. Entrambi quei modi di ragionare dialetticamente, strettamente interconnessi e caratteristici dell'idealismo classico, non sono capaci, secondo Gentile, di cogliere l'autentico divenire, in quanto lo rappresentano *in obiecto*, tradendone la radicale e immanente attualità e soggettività.

⁶¹⁰ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 10. Vedi *supra*, nota 548.

⁶¹¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 117.

⁶¹² *Ibidem*. «Se il soggetto potesse non oggettivarsi, l'oggetto per lui non sarebbe necessario; ma il soggetto

menti»⁶¹³. Perciò, il valore, osservato «*sub specie obiecti*»⁶¹⁴, si presenta come «la suprema necessità del soggetto in quanto oggetto a se stesso»⁶¹⁵, mentre, considerato «*sub specie subiecti*»⁶¹⁶, si presenta come «suprema libertà del medesimo»⁶¹⁷.

Ma dev'essere chiaro, a questo punto, che la necessità che secondo Gentile entra in rapporto con la libertà, nell'unità di cui consiste il valore, è soltanto quella che si riscontra nell'oggetto mediato e dimostrato in una logica dell'astratto concretamente fondata. Discutendo di come l'oggetto si presenti nel sapere particolare, comune, come si è visto, alla logica analitica, alla metafisica e alla scienza empirica, e di come invece sia posto da una logica del pensato rigorosamente costruita, Gentile attribuisce alle prime «la necessità dell'immediato, che è meccanismo» e, in definitiva, non è vera necessità, e alla seconda «la necessità del mediato, che è libertà»⁶¹⁸:

La differenza è in ciò, che l'una, quella dell'immediato, è una necessità che c'è; l'altra, quella della mediazione, è una necessità che non c'è, ma si pone, si presenta, interviene, si fa valere. La prima è quella necessità che è destino, in cui il pensiero urta, e s'infrange; la necessità del passato. L'altra è la necessità che il pensiero non subisce, ma impone; ed è la necessità del presente⁶¹⁹.

Opponendo perciò «Alla necessità meccanica» dell'oggetto immediato, quell'«atto immanente dell'Io» in cui il pensato si dimostra mediandosi, e nel quale si riconosce come sola necessità «l'atto stesso nel suo attuarsi», legge che il pensiero si dà senza «coazione di sorta», Gentile giunge ad affermare che «La libertà è dell'atto, che è presente, immortale; il meccanismo dell'inattuale, che l'atto oppone a sé e repelle da sé come tempo (passato o futuro)»⁶²⁰. Nella costruzione di un adeguato concetto del pensato, il valore, che Gentile riconosce come libertà del soggetto in quanto pensiero in atto, «compie, anzi realizza il concetto della verità, perché esso si concepisce

è soggetto in quanto si oggettiva» (*ibidem*).

⁶¹³ Ivi, p. 52. Come si vede, la necessità è riconosciuta da Gentile come legge che il pensiero dà a se stesso, e, come tale, è contrapposta all'immediatezza, intesa come impossibilità dell'essere di essere altrimenti, che il pensiero «dogmatico» confonde con la necessità, ritenendo che essa sia imposta al pensiero da ciò che è creduto preesistente ad esso. Cfr., *supra*, nota 507.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ *Ibidem*.

⁶¹⁸ Ivi, p. 186.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 188.

come la negazione di ogni immediatezza»⁶²¹, che è ciò in cui si è visto consistere la legge fondamentale del logo astratto, soprattutto laddove essa si presenta come principio di non contraddizione. Respingendo «una verità, che non soddisfa le [...] esigenze razionali» del pensiero, e che questo «non può accettare senza far tacere queste esigenze»⁶²², il processo di mediazione che si compie nel giudizio, secondo la legge del logo astratto, traendo dal pensiero la certezza che s'imprime nell'efficacia dimostrativa del circolo, «segna il sorgere della *critica*, che è la restaurazione del soggetto del conoscere», perché, appunto, «l'elaborazione dell'oggetto in funzione del *giudizio* in cui si celebra l'attività del soggetto conoscente [...] sveste la verità del suo carattere dommatico, e la trasmuta in *certezza*»⁶²³.

Si è visto, però, che una piena comprensione del valore della verità, inteso come unità di libertà e necessità,

[...] non si ottiene se non quando si sia superato ogni dualismo d'intelletto e di volontà, ossia ogni dualismo di pensiero ed essere, idea e realtà, e la certezza non appaia più immediata presenza di fatto del soggetto nel suo oggetto, né come integrazione d'una verità preesistente, ma come quell'unità del pensiero con l'essere che consiste nell'autocisi propria del pensiero in atto, che, pensando pone il suo essere⁶²⁴.

E se, da un lato, la necessità in cui la libertà si attua è riferita da Gentile alla rigorosa posizione del pensato, dall'altro, egli ritiene che la libertà, fondamento di quella necessità e perciò autenticamente «*causa sui*»⁶²⁵, «appartiene [...] al primo momento, al principio trascendentale dell'unità dello spirito che conosce»⁶²⁶. Se «la mancanza della condizione»⁶²⁷, quel «non presupporre» che Spinoza attribuisce alla sostanza⁶²⁸, è vista come «l'elemento *negativo* della libertà», il suo «elemento *positivo* consiste nella dialettica dell'autocoscienza, nel dinamismo dell'idea, onde si realizza la realtà spirituale»⁶²⁹:

La libertà dello spirito è una conseguenza della sua natura dialettica, e compete sol-

⁶²¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 97.

⁶²² Ivi, p. 8.

⁶²³ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 9.

⁶²⁴ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 95

⁶²⁵ Ivi, p. 115.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ «Ciò che non presuppone è sostanza: *id quod in se est per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*» (ivi, p. 115). Il riferimento è a Spinoza, *Eth.*, I, def. 3.

⁶²⁹ Id., *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 115.

tanto allo spirito perché solo l'essere spirituale è dialettico; né la spiritualità consiste in altro che nella dialetticità. Singolarità dell'essere spirituale, che, d'altra parte, sottrae questo essere a tutte le difficoltà che si sono in ogni tempo opposte al concetto della libertà⁶³⁰.

Del resto, è lo stesso esame logico che Gentile rivolge al logo astratto a far emergere l'esigenza di integrare la logica del pensato in una logica del pensare di cui la prima sia «grado»⁶³¹, e che possa dare pieno sviluppo alla problematica etica che pervade tutto il *Sistema*, investendolo dell'interrogativo intorno al valore della verità come certezza, ancora implicito nel momento dell'oggettività del pensiero, cioè nella logica dell'astratto. La formulazione data a quest'ultima da Gentile, pur rifacendosi, in certi suoi aspetti più generali, alla logica classica, se ne distingue, in quanto presenta la propria legge fondamentale, e il processo che ne deriva, come negazione dell'essere immediato in favore dell'essere pensato, sostituendo il «trascendente presupposto della logica platonico aristotelica»⁶³² con la «*coscienza dell'astrattezza del suo logo, e della conseguente necessità di superarlo*»⁶³³.

Secondo Gentile, l'errore in cui può incorrere una logica oggettiva, e in cui la logica tradizionale di fatto incorre, è l'«illusione che una tale logica possa reggersi su se stessa e rappresentare tutta la logica»⁶³⁴. Ma una volta identificato l'oggetto di questa logica con l'essere pensato, l'errore può e deve essere scansato, in quanto «il pensabile suppone il pensare», quindi «la logica stessa del pensabile ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare»⁶³⁵. È in ciò che Gentile vede consistere il «passaggio» dal «logo astratto» al «logo concreto»⁶³⁶, «Il quale non è altro che l'atto del pensare, ossia il pensiero che solo effettivamente esista [...] e abbia valore»⁶³⁷.

Se l'inveramento dato da Gentile alla logica antica nella propria logica dell'astratto è da lui presentato come la «dissoluzione storica»⁶³⁸ della stessa, in quanto, nella sua interpretazione, essa si dimostra «conseguenza necessaria dello svolgimento sto-

⁶³⁰ Ivi, p. 113.

⁶³¹ Id., *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 37.

⁶³² Ivi, p. 37.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ Ivi, p. 10.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ Ivi, pp. 10-11.

⁶³⁸ Ivi, p. 36. «La dissoluzione storica venne esposta nella prima parte di questa *Logica*, poiché la posizione da cui la nostra logica si costruisce fu dimostrata conseguenza necessaria dello svolgimento storico della logica» (*ibidem*).

rico della logica»⁶³⁹, la deduzione del logo concreto dalla corretta posizione di quello astratto⁶⁴⁰ ne rappresenta la «dissoluzione ideale, che [...] fa intendere quella storica, e in fondo è tutt'uno con essa»⁶⁴¹:

La logica dell'astratto è nata infatti storicamente, e nasce eternamente, se così ci è consentito di esprimerci, in quella situazione dello spirito, nella quale questo non ha acquistato coscienza di sé, e non vede perciò l'astrattezza dell'astratto, e lo scambia pel concreto. Situazione naturalistica, in cui il reale vien presupposto allo spirito. Situazione, a cui lo spirito è destinato a sottrarsi: e vi si sottrae all'infinito, in quanto già nell'atto stesso in cui crede di realizzarla la supera, affermando non propriamente la natura; non il concetto, ma il proprio concetto del concetto⁶⁴².

Il processo dimostrativo attraverso cui l'oggetto si sveste della propria immediatezza rivelandosi oggetto del pensare, e rinviando perciò al carattere attuale di quest'ultimo, è ancora solo implicito, secondo Gentile, nella vicenda storica che dalle posizioni naturaliste dei primi pensatori giunge alle più mature formulazioni dei filosofi del V e IV secolo a.C., in cui «la natura si idealizza, riflettendosi in modo che non sia più semplice natura, ma natura identica a se stessa, e però avente una essenza, una intelligibilità»⁶⁴³. Nella logica antica, il presupposto naturalistico di un essere antecedente al pensiero⁶⁴⁴ è fatto coesistere, in forma giudicata da Gentile contraddittoria, con l'esigenza della mediazione. Quando invece il significato di quest'ultima è inteso in modo rigoroso, diviene inevitabile acquistare «coscienza dell'astrattezza del logo astratto»⁶⁴⁵ e procedere alla sua integrazione nella logica del concreto. Volendo, infatti, tematizzare la questione del «soggetto che si fa predicato, e contrapponendo sé a sé, trova se stesso nella propria identità» secondo la prospettiva attualistica, ma con esclusivo riferimento alla logica dell'astratto «in sé considerata e astratta a sua volta dalla logica del concreto a cui è grado»⁶⁴⁶, si deve riconoscere la verità dimostrata dal logo astratto come propria «non [...] del pensiero che intervenga nell'oggetto suo, ma dell'oggetto, in cui il pensiero deve riconoscerla»⁶⁴⁷. Come si è visto, questa verità,

⁶³⁹ *Ibidem*.

⁶⁴⁰ «Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini: come si deduce il logo concreto dall'astratto? Questo è ora il problema» (ivi, p. 16).

⁶⁴¹ Ivi, p. 36.

⁶⁴² Ivi, p. 38.

⁶⁴³ Ivi, p. 20.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 38.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 37.

⁶⁴⁷ Ivi, p. 18.

che, in base al principio della mediazione che governa la logica dell'astratto, «non può essere, e non è, elemento o termine del pensiero: ma elemento e coelemento, termine terminante e terminato, sintesi, relazione»⁶⁴⁸, si esprime nel giudizio in cui «A si ragguaglia o si riflette»⁶⁴⁹, «e nella riflessione è logo»⁶⁵⁰. Ma, secondo il punto di vista adottato da Gentile in questa argomentazione, «Questo logo, [...] tutto solo e infinito»⁶⁵¹, «Si riflette da se stesso, e non per azione altrui»⁶⁵². Nella «natura di semovente»⁶⁵³ che deve in tal modo riconoscersi al «movimento generatore del circolo»⁶⁵⁴, Gentile vede superata l'esclusività che il pensiero antico vorrebbe rivendicare alla logica del pensato:

La sua perciò è libera riflessione. Ma questa libera riflessione, che è il segreto della logica dell'astratto, è pure il principio del suo superamento e la radice della sua dissoluzione eterna. Chi dice infatti libera riflessione, dice soggettività, ossia non più pensiero pensato, ma pensiero pensante⁶⁵⁵.

Questo fondamentale snodo del ragionamento di Gentile mette in evidenza un aspetto generale del suo pensiero, particolarmente significativo per la comprensione dei suoi rapporti con i temi discussi dalla filosofia del Novecento, e, in particolare, mostra quanta distanza separi il tenore complessivo della filosofia attualistica da quel motivo dialogico che, variamente declinato nelle diverse espressioni filosofiche che lo hanno fatto proprio, riceve una formulazione importante proprio nella riflessione più matura di un filosofo come Calogero, formatosi nella scuola attualistica. Dal canto suo, la filosofia del dialogo di Calogero, se confrontata con questo aspetto del pensiero di Gentile, si rivela essere l'espressione più compiuta di quel percorso con cui lo scolaro dell'attualismo, muovendo dalle iniziali riserve sul pensiero del suo maestro, sceglie di concentrarsi sul problema etico, ponendovi al centro il superamento del solipsismo. Da tutto ciò emerge pure la complessità speculativa di una filosofia, quella di Calogero, che, pur giungendo a capovolgere gli esiti etici dell'attualismo, cerca tuttavia di innestare il principio del dialogo su quel motivo della presenza in cui, malgrado tutto, egli tenta di conservare le linee essenziali del soggettivismo assoluto e di

⁶⁴⁸ Ivi, p. 19.

⁶⁴⁹ *Ibidem.*

⁶⁵⁰ *Ibidem.*

⁶⁵¹ *Ibidem.*

⁶⁵² *Ibidem.*

⁶⁵³ *Ibidem.*

⁶⁵⁴ *Ibidem.*

⁶⁵⁵ *Ibidem.*

recuperarne il valore ai fini di una fondazione immanentistica dell'etica.

Il ragionamento, con cui Gentile fa derivare dalla «spiritualità» che l'oggetto assume nella riflessione che ne dà il logo astratto, la necessità della dissoluzione di quest'ultimo, può apparire come l'inversione, naturalmente *ante litteram*, del procedimento con cui i filosofi della cosiddetta svolta linguistica, e in particolar modo certi filosofi del dialogo, vedranno proprio nel carattere discorsivo del pensiero il superamento del paradigma coscienzialista, spingendosi in molti casi (Lévinas, Buber) a ricercare in alcune manifestazioni del pensiero, la traccia di una relazione con la trascendenza, con un'«assolutamente altro», ritenuto originario rispetto alla totalità in cui tanto le filosofie dell'essere che le filosofie dello spirito tentano di racchiudere i termini di quella relazione. La riflessione logica di Gentile pare lambire il motivo della discorsività del pensiero e persino quello della trascendenza che in esso si dischiude, nel modo stesso in cui egli tematizza il «ragguaglio: natura = natura, $A = A$ »⁶⁵⁶, mediante cui «Questa natura, diventata pensiero, finalmente risponde al pensiero, e dice: - *Io sono natura* -»⁶⁵⁷.

Nell'atto in cui l'oggetto «si definisce e diventa giudizio, sillogismo, sistema, scienza, concetto»⁶⁵⁸ esso «Parla, come può parlare chiunque si provi a parlare: ponendo se stessi, esprimendosi»⁶⁵⁹, e, «pronunziando la gran parola: - *Io* -»⁶⁶⁰, esso «Si specchia nel suo discorso, e quindi si svela»⁶⁶¹. Ma la possibilità che nell'esame del logo astratto si delinei una situazione discorsiva è subito revocata da ciò che, nei capitoli successivi, Gentile definirà come il carattere autosintetico del logo concreto⁶⁶², il quale riconosce certamente la relazione ma non come situazione originaria in cui il pensiero risulti necessariamente trasceso, bensì come svolgimento della stessa attualità pensante di questo:

Chi parla si svela ad altri e a se stesso; ma ad altri non si svelerebbe se non si svelasse prima di tutto a se stesso; ed in verità nessuno mai si svela propriamente ad altri che a se stesso (e agli altri solo in quanto questi s'immedesimano con lui). E il logo astratto non può svelarsi ad altri che a sé nella infinita solitudine, che abbiamo detto spettargli. E comunque, ci sia o non ci sia altri ad ascoltare la sua parola disvelatrice, egli la dice a se stesso: perché solo udendo la propria parola egli si riflette su se stesso, e da

⁶⁵⁶ Ivi, p. 20.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ Ivi, p. 21.

⁶⁶² Vedi il capitolo «*L'autosintesi*», ivi, pp. 74-114.

natura passa a logo.

Questo parlare a se stesso, e così riconoscersi, è la riflessione propria dell'Io, che non ha altro significato che questo eterno rispecchiarsi, non agli occhi altrui, ma ai propri, questo assoluto riflettersi, onde veramente l'omega coincide con l'alfa. Il logo astratto, questo contrapposto od obietto dell'Io, non è altro che l'Io stesso. $A = A$ non può essere se non $Io = Io$. L'oggetto del pensiero, se non è natura inattuabile al pensiero, ma natura luminosa, intelligibile, è lo stesso soggetto del pensiero⁶⁶³.

Ciò che Gentile vuole intendere con «questo duplice ragguaglio»⁶⁶⁴, secondo cui « $A = A$ è $Io = Io$ »⁶⁶⁵, è che « $Io = Io$ è la concretezza di $A = A$, che, nella sua astrattezza, resterebbe inintelligibile, come relazione immediata; ed è l'Io che, intervenendo nella relazione, la media, e la rende quindi pensabile, ossia vera relazione»⁶⁶⁶. Con questo chiarimento Gentile intende definire, in tutta la sua complessità, la posizione che egli assegna al «pensiero che pensa»⁶⁶⁷, il quale «non è estraneo [...] al pensiero pensato; ma neppure si confonde con esso»⁶⁶⁸:

L'Io, pertanto, il soggetto, che lo stesso logo astratto scopre nel proprio seno, essendo posizione di sé come altro da sé, è se stesso a patto di essere anche altro: soggetto in quanto oggetto. Sicché la mediazione termina nell'immediatezza dell'oggetto onde esso si media: la sua attività è attività creatrice, e si celebra perciò e compie nella creatura⁶⁶⁹.

La stretta implicazione che lega la posizione logica di Gentile al significato etico assegnato al processo, che in quel sistema teoretico si illustra, è espressa chiaramente in quell'«identità mediante la differenza»⁶⁷⁰ di cui consta la riflessione fondamentale del pensiero:

Il pensiero è pensiero di sé: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità. Ma, per essere pensiero di sé, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sé, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di

⁶⁶³ Ivi, p. 21.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 23.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 23.

⁶⁷⁰ Ivi, p. 40.

fronte al soggetto ed è il suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso, nella negazione assoluta d'ogni soggettività, nella sua pura irrelatività o solitudine, resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarsi negando se stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue i casi rinunciando al conoscere. Il quale è possibile per ciò che l'oggetto non solo si oppone al soggetto; e gli si oppone assolutamente, in guisa da farlo uscire dalla sua immediata soggettività; ma oltre ad opporsi, si riconcilia col soggetto, e concorre al suo divenire, onde il soggetto cessa di essere soggetto immediato e particolare, si media ed universalizza, realizzandosi effettivamente come spirito (che non è immediatezza, bensì riflessione)⁶⁷¹.

In quanto espressione della «differenza del pensiero identico»⁶⁷², che integra e in vera in sé «l'identità del pensiero differenziato»⁶⁷³ propria del logo astratto, «la legge fondamentale del logo concreto»⁶⁷⁴ è dunque «*Io = Io*»⁶⁷⁵, non «da intendere al modo stesso di $A = A$ »⁶⁷⁶, bensì come «identità soggettiva: che cioè non è posta immediata, rispetto a un possibile oggetto, ma si genera, si pone»⁶⁷⁷, e si mostra perciò equivalente all'equazione «*Io = non-Io*»⁶⁷⁸. Il passaggio dall'una all'altra delle due equazioni in cui è formulata la legge del logo concreto è illustrato in termini che fanno ben intendere il significato etico assegnato da Gentile al suo organismo logico. L'impossibilità d'intendere «L'identità dell'io con se stesso»⁶⁷⁹ alla stregua dell'«identità obbiettiva la quale riproduce nella relazione dei termini la immediatezza propria dell'astratto essere, che nella relazione si trova dualizzato e unificato»⁶⁸⁰, è infatti esemplificata dall'impossibilità di giudicare, definendola, una qualsiasi persona, della quale «non si può dire che sia quella certa persona»⁶⁸¹, in quanto con ciò non si può che intendere «quello che è stata, ossia [...] quello che ha fatto», mentre, se si pensa a un «soggetto che agisce, facendo qualche cosa nel mondo»⁶⁸², occorre sempre tener presente che «ad ogni istante nasce nell'uomo un uomo nuovo che è quello che conta, positiva-

⁶⁷¹ Ivi, pp. 39-40.

⁶⁷² Ivi, p. 57.

⁶⁷³ *Ibidem*.

⁶⁷⁴ Ivi, p. 56.

⁶⁷⁵ Ivi, p. 59.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ Ivi, p. 60.

⁶⁸² *Ibidem*.

mente, e al quale infatti si guarda cercando d'intuire, d'indovinare ciò che è per fare»⁶⁸³, e del quale perciò «si può dire che non sia mai; ma sia per essere»⁶⁸⁴. L'Io è quindi «l'attualità di questo non essere»⁶⁸⁵, ossia «un bisogno e un desiderio di essere»⁶⁸⁶.

Il primo termine dell'equazione «*Io = Io*» è indicato da Gentile come «l'Io che non è Io: ed è cioè l'essere naturale: quell'essere oscuro, inattuabile che ogni uomo vede nel fondo del proprio animo, e che si dice senso, o temperamento, o natura: quel che egli è originariamente; o più esattamente quello che egli *pensando* sente di essere: il proprio essere rischiarato dal proprio pensiero»⁶⁸⁷. Il secondo termine è invece «l'Io come concetto: l'Io ideale, consapevole di sé, reale come coscienza o pensiero»⁶⁸⁸, il quale, «per sé preso, astratto dalla sintesi *Io = Io*, ha natura di logo astratto», mentre «nella sintesi»⁶⁸⁹ esso «è tutto (tutto il pensabile, il pensiero nella sua infinità)»⁶⁹⁰, che affermandosi nega, «immedesimandolo»⁶⁹¹ con sé, il primo termine, in quanto quest'ultimo, pensato come «essere naturale, nella sua assoluta immutabilità»⁶⁹², non può che rivelarsi «Un nulla»⁶⁹³, privato com'è del carattere dinamico proprio del vero Io. Intesi dunque il primo termine dell'equazione «non come essere naturale positivo, ma come essere naturale negato»⁶⁹⁴, e il secondo termine «come positivo del negativo che esso nega»⁶⁹⁵, cioè come «positivo in quanto negativo dell'essere»⁶⁹⁶, allora «La formula [...] "*Io = Io*"» può essere intesa come l'«equazione dinamica tra l'essere che non è pensiero e il pensiero che non è essere: equazione dinamica in cui consiste l'atto autocreante del pensare»⁶⁹⁷.

Riconosciuto carattere dinamico a «questo duplice ragguaglio»⁶⁹⁸, è possibile, se-

⁶⁸³ *Ibidem.*

⁶⁸⁴ *Ibidem.*

⁶⁸⁵ Ivi, p. 61.

⁶⁸⁶ *Ibidem.*

⁶⁸⁷ Ivi, p. 63.

⁶⁸⁸ *Ibidem.*

⁶⁸⁹ Ivi, p. 64.

⁶⁹⁰ *Ibidem.*

⁶⁹¹ Ivi, p. 63.

⁶⁹² *Ibidem.*

⁶⁹³ *Ibidem.*

⁶⁹⁴ *Ibidem.*

⁶⁹⁵ *Ibidem.*

⁶⁹⁶ *Ibidem.*

⁶⁹⁷ Ivi, p. 65.

⁶⁹⁸ *Ibidem.*

condo Gentile, operarne «un apparente rovesciamento»⁶⁹⁹, e affermare che il secondo termine «è il non-Io che l'Io contrappone a sé, sia come semplice idea, sia come natura materiale»⁷⁰⁰; esso è insomma «ciò che l'Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso, non è altro che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando»⁷⁰¹. Ma con ciò è chiarito come la legge del logo concreto possa presentarsi con due formulazioni che, dal punto di vista del logo astratto, sarebbero ritenute inconciliabili, in quanto esprimenti quella contraddizione che, nella logica oggettiva, rappresenta senz'altro «la morte del pensiero»⁷⁰², mentre, nel logo concreto, esprimendo «La nuova identità», che «è differenziamento di ciò che soltanto alterandosi e realizzando il differente si riconosce ed è identico a sé»⁷⁰³, la contraddizione «si palesa la vita del pensare»⁷⁰⁴.

È «In questa equazione dinamica o identità autogenita dell'Io come posizione unica e sintetica dell'Io e del non-Io, del soggetto pensante e dell'oggetto pensato, nell'atto trascendentale del pensare»⁷⁰⁵, che Gentile vede consistere, in una forma finalmente piena e attuale, «quel *divenire* dialettico, di cui la filosofia moderna dopo Kant è andata in cerca come di chiave della nuova logica»⁷⁰⁶, ma che l'idealismo classico non fu in grado di cogliere per la pretesa di Hegel «di dedurre il concetto del divenire da quello dell'essere»⁷⁰⁷, e «di farne una categoria atta al pensiero di ogni essere logico, naturale e spirituale»⁷⁰⁸, fissandolo nella «lunga serie faticosa delle sue categorie»⁷⁰⁹, organizzate correttamente secondo il principio della triade, che per

⁶⁹⁹ *Ibidem.*

⁷⁰⁰ *Ibidem.*

⁷⁰¹ *Ibidem.*

⁷⁰² Ivi, p. 62.

⁷⁰³ *Ibidem.*

⁷⁰⁴ *Ibidem.*

⁷⁰⁵ Ivi, pp. 65-66.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 66.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 67. «Il divenire è sintesi di essere e non-essere. Ora basta idealmente presupporre questa dualità di tesi e antitesi alla sintesi perché la sintesi non sia più a priori. Ed è ciò che fa Hegel, determinando il principio dell'idea logica, ossia dell'autocoscienza nell'essere, il quale si nega e perciò diviene. Ma prima di negarsi è: ed è proprio essere e non divenire, non pensiero, non autocoscienza. Donde, come vedemmo, le difficoltà sempre incontrate sulla soglia stessa della dialettica hegeliana; le quali Hegel stesso e i suoi seguaci tentarono superare, negando l'apriorità pur presupposta dell'essere, e sforzandosi di sostituirvi l'apriorità del divenire. Tentativi inutili, perché lo stesso divenire, come relazione che partorisce i termini opposti, non potrà mai essere quel che vuol essere se non si concepisce capace di questa generazione» (ivi, p. 127).

⁷⁰⁸ Ivi, p. 67.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 126.

Gentile «non è propriamente numero»⁷¹⁰ e non condivide perciò l'astratta molteplicità di questo, e unificate in «un logo, che Hegel dice concetto, e concetto che ha coscienza di sé»⁷¹¹, e che invece, per Gentile, «non è autocoscienza attuale e concreta, ma idea dell'autocoscienza», concetto determinata alla stregua del pensato, la quale, secondo Hegel,

[...] deve estraniarsi e uscir da sé e propagare la sua intima essenza attraverso lo spazio e il suo meccanismo, il chimismo, la vita e il suo finalismo per gettare le basi del sentire, e quindi, sentendo e spaziando nel mondo sensibile, ritrovarsi, al colmo della natura, nelle condizioni di ritrarsi nella sua eterna unità e quivi, come coscienza, risalire di grado in grado su fino alla vetta del pensiero, attualità assoluta dell'autocoscienza⁷¹².

In tal modo, «Il pensiero, il suo essere e tutto il dialettismo del suo essere è veduto e trattato secondo la legge del logo astratto»⁷¹³, in quanto la contraddizione non vi si attua come sua «legge immanente»⁷¹⁴, ma come ritmo della materia ad essa soggetta, onde «il pensiero, incalzandolo di contraddizione in contraddizione, pretende di ridurlo a un punto, in cui non sia più contraddittorio, ma identico a se stesso»⁷¹⁵.

Il dialettismo, inteso come la continua negazione che l'Io fa della sua immediatezza, informa di sé la fenomenologia della vita morale, che, nell'ultimo capitolo della parte quarta⁷¹⁶, è presentata come il processo mediante il quale il soggetto annulla la natura che, «pulsante nel fondo buio dell'Io»⁷¹⁷, lo pone come individuo in una molteplicità di cose e volontà, e, condizionandolo, «stringendolo nel cerchio o sistema del [...] meccanismo» in cui quelle si connettono, lo rende «parte dello stesso sistema»⁷¹⁸, gli impedisce cioè di «realizzare un suo mondo morale»⁷¹⁹, «che è spirito, il quale non è, ma si fa da sé, e quindi in libertà»⁷²⁰. Perciò «Se la moralità consiste [...] nella inna-

⁷¹⁰ *Ibidem*. Vedi *supra*, nota 497.

⁷¹¹ *Ivi*, p. 128.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ *Ivi*, p. 129.

⁷¹⁴ *Ivi*, p. 62.

⁷¹⁵ *Ivi*, p. 129. Cfr. Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit.

⁷¹⁶ *Id.*, *Sistema di logica...*, vol. II, cit., parte IV: «La filosofia», pp. 173-350; capitolo VII, «Etica», pp. 331-350.

⁷¹⁷ *Ivi*, p. 338.

⁷¹⁸ *Ivi*, p. 336.

⁷¹⁹ *Ivi*, p. 335.

⁷²⁰ *Ibidem*.

turalità del reale»⁷²¹, la realizzazione di essa da parte dell'uomo si attua come «annullamento di quella natura in cui egli si trova»⁷²², e innanzi tutto di «se stesso in quanto egli stesso è in natura, e vi esiste, come ogni altro essere naturale, immediatamente»⁷²³: «essere tra gli esseri, uomo tra uomini, [...] tutti naturalmente sottoposti alla legge della reciproca esclusione»⁷²⁴.

Già nella discussione sulla verità come certezza e valore, che, in apertura dell'indagine logica, ne chiariva la differenza rispetto al sapere dogmatico, Gentile aveva sostenuto che «La libertà è libertà a condizione di essere libertà assoluta», e che perciò non «può concepirsi come attributo di una volontà, a cui si voglia trovar posto in una realtà intellettualisticamente concepita»⁷²⁵, ma solo «come attributo dello spirito assolutamente incondizionato, qual è lo spirito inteso come autototisi, ossia in funzione della sola realtà risultante dalla sua attività»⁷²⁶. Infatti, la posizione del pensiero concreto, cui compete lo svolgimento della soggettività come attività libera, inverando in sé l'astratto oggetto e rendendone così rigoroso il contenuto intelligibile, riduce a unità quel rapporto di condizione e condizionato, che il pensiero dogmatico delle scienze particolari pone invece come meccanismo, conforme a quella molteplicità che per Gentile è caratteristica dell'astratto astrattamente concepito. I termini della vita morale si pongono perciò come elementi di un'alternativa radicale, sebbene poi il processo, che negando l'uno fa trionfare l'altro, non sia mai «un fatto compiuto»⁷²⁷, ma un inestinguibile dovere da compiere, come perenne è lo svolgersi del dialettismo e il risorgere dell'astratto pensato nel concreto pensare⁷²⁸. Perciò, secondo Gentile, «Il mondo della libertà è sì, dunque, il solo mondo che ci sia; ma così, essendo sempre un problema»⁷²⁹, ossia uno svolgimento, che, in quanto mirante a realizzare la libertà che è l'«incondizionato», ossia l'«infinito»⁷³⁰, «non può essere relativo e particolare, ma universale ed assoluto»⁷³¹, ma, in quanto annullamento della natura, che è lo stesso essere immediato dell'uomo, e quindi la molteplicità di tutto quanto lo condiziona,

⁷²¹ *Ibidem.*

⁷²² *Ibidem.*

⁷²³ *Ibidem.*

⁷²⁴ *Ivi*, p. 334.

⁷²⁵ *Id.*, *Sistema di logica...*, vol. I, cit., p. 113.

⁷²⁶ *Ivi*, p. 114.

⁷²⁷ *Id.*, *Sistema di logica...*, vol. II, cit., p. 340.

⁷²⁸ «La natura che noi neghiamo eternamente, è eternamente; ed è eternamente natura, cioè l'uomo che è quello che è per natura, in mezzo ad altri uomini, in mezzo alle cose e in faccia a Dio» (*ivi*, p. 340).

⁷²⁹ *Ibidem.*

⁷³⁰ *Ivi*, p. 335.

⁷³¹ *Ibidem.*

«le cose, gli uomini e Dio»⁷³², «è un problema unico che si determina in infinite forme attraverso lo spazio e il tempo: in infiniti problemi»⁷³³ che, nello sforzo di idealizzarli senza coglierne la concreta unità in cui è il loro attuale superamento, gli uomini classificano schematicamente, «parlando dei rapporti dell'uomo con le cose e le varie specie di cose (rapporti economici), dei rapporti dell'uomo con gli uomini e le varie specie di uomini (rapporti giuridici), dei rapporti dell'uomo con Dio, principio degli uomini e delle cose e della natura tutta (rapporti morali)»⁷³⁴.

Della «mitica moltitudine»⁷³⁵ in cui si organizza astrattamente l'infinità di aspetti, di cui consta «il problema della spiritualizzazione della natura, questo problema della libertà»⁷³⁶, ha particolare interesse, ai fini di un raffronto con la posizione etica di Calogero, il modo in cui Gentile tematizza l'incontro del soggetto con gli altri uomini, i quali, opponendo una diversa volontà, si dimostrano irriducibili al rapporto economico, in cui l'uomo realizza l'«utile, termine della sua volontà rivolta alle cose»⁷³⁷. Il problema che, in quanto volontà distinte ed opposte, gli altri pongono alla realizzazione del mondo morale del soggetto è, secondo Gentile, proprio l'impossibilità «di potersene servire allo stesso modo» delle cose, «impadronendosene e trattandoli da oggetti utili, termini in cui la volontà si nega»⁷³⁸. Ed è appunto «per essere sfruttata e conservata come utile processo», che la volontà altrui «dev'essere riconosciuta»⁷³⁹. Come si è visto, per Calogero è la stessa volontà che, determinandosi in senso etico, riconosce negli altri quell'autonoma soggettività, che la sola coscienza non può accertare, e s'impegna perciò a dare spazio alla soddisfazione altrui, limitando la propria fruizione, ossia la propria ricerca dell'utile, ed esigendo dagli altri analoghe, reciproche limitazioni, che si strutturano in quel cosmo giuridico, dove la libertà di tutti si realizza come norma di giustizia. Al contrario, secondo Gentile, «il rapporto giuridico» s'instaura in quanto

[...] il volere, per realizzare la propria libertà, per celebrare cioè la propria libertà, senza rinuncia, senza abdicazioni, per far sua tutta la natura, e di tutto servirsi, senza

⁷³² Ivi, p. 335. «La natura, in cui l'uomo si trova, è perciò una natura di molte cose e di molte persone; una natura, che, come tale, non è opera umana; e postula l'esistenza di una persona sovrumana che l'abbia fatta, e che abbia nelle sue mani, insieme con la natura, lo stesso uomo e il suo destino, poiché nella natura si trova anche lui» (ivi, pp. 334-335).

⁷³³ Ivi, p. 340.

⁷³⁴ Ivi, p. 341.

⁷³⁵ *Ibidem.*

⁷³⁶ *Ibidem.*

⁷³⁷ *Ibidem.*

⁷³⁸ *Ibidem.*

⁷³⁹ Ivi, p. 342.

dare mai addietro, riconosce una legge, che non è legge di natura, e che non lo arresta perciò nel suo cammino di spiritualizzazione della natura, ma è volere, essa stessa realtà spirituale⁷⁴⁰.

La differenza non potrebbe essere più netta ed evidente: il riconoscimento di volontà irriducibili alla propria, per Calogero è la stessa mediazione etica, il termine dell'azione in cui la volontà s'impegna, varcando, con un'autonoma determinazione, i limiti dell'immediato contenuto della coscienza; per Gentile, viceversa, l'incontro con gli altri è proprio il dato immediato che si presenta al soggetto, non ancora conscio «della spiritualità del reale»⁷⁴¹, e che la volontà etica annulla, dapprima «realizzando il diritto, lo Stato in un divenire perenne», poi nella spiritualizzazione che egli fa di questo rapporto, investendolo di carattere religioso e risolvendo anche quest'ultimo processo «nell'atto unico del pensiero, in quanto non si volge ad altro o agli altri, ma si volge a sé e in se stesso si concentra»⁷⁴². La fenomenologia della vita morale non si ferma infatti, per Gentile, alla realizzazione del rapporto giuridico, in quanto in esso ancora non «può dire di aver tutta spiritualizzata la natura»⁷⁴³. Il riconoscimento di «una legge che non sia essa stessa in natura, ma abbia la stessa ferrea necessità della natura»⁷⁴⁴, realizza certamente «una più alta spiritualità smaterializzatrice della natura»⁷⁴⁵, in cui «Il mondo della libertà si è immensamente ampliato»⁷⁴⁶. Tuttavia il concorso delle volontà e delle opere, realizzatosi nello Stato, appare minacciato dalla disgregazione che può aver luogo sia nel rapporto giuridico, che ne è il fondamento e direttamente lo costituisce, sia nel rapporto economico, che in quello giuridico si era voluto risolvere per essere meglio garantito. L'incontro con Dio, come colui «che ha fatto cose ed uomini»⁷⁴⁷ e «che tiene in pugno tutto»⁷⁴⁸, appare a Gentile il solo in cui la volontà possa realizzare «la sua infinita potenza di vita»⁷⁴⁹, cimentandosi

[...] con una realtà, comunque raffigurata, la quale non ne presupponga altra; per modo che se la volontà si trovi in essa, o trovi in essa la propria attuazione, essa non compirà un atto che abbia un valore relativo, ma un atto dotato di valore assoluto, e

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

⁷⁴¹ Ivi, p. 337.

⁷⁴² Ivi, p. 349.

⁷⁴³ Ivi, p. 342.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 343.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.

⁷⁴⁶ *Ibidem*.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 344.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ Ivi, p. 345.

cioè un atto assoluto: quell'atto che, non essendo in alcun modo condizionato, non richiedendo compensi di voleri e concorrenza di circostanze, non avendo bisogno d'altro che di se stesso, sarà atto veramente libero, e creatore: atto di libertà⁷⁵⁰.

Come si vede il rapporto religioso, non è determinato, nella sua fisionomia, dalla specifica raffigurazione di ciò a cui si rivolge⁷⁵¹, ma dalla capacità di dare a tutto quanto si compie nelle sfere economiche e giuridiche «una legge assoluta e inderogabile perché divina»⁷⁵², in cui «la volontà si realizza in un mondo infinito»⁷⁵³.

Perciò una religione che consenta all'uomo di attingere «la concretezza dei problemi stessi economici e giuridici»⁷⁵⁴, di farsi libero attraverso l'attualità del proprio operare, non può ammettere rappresentazioni mitiche, in cui l'uomo possa guardare «dall'esterno» la propria vita, raffigurandola «mitologicamente»⁷⁵⁵ nella moltitudine di rapporti di cui egli stesso la popola; tale religione deve perciò essere una «religione immanente [...] in ogni atto dello spirito»⁷⁵⁶, con cui l'uomo possa raccogliere tutta l'opera realizzatrice del suo mondo morale «nell'unica battuta eterna del suo atto», che «vince e sorpassa tutta la natura, e in essa cose e uomini e Dio stesso, finché questo apparisca autore della natura, ma insieme con questa trascendente la vita dell'Io»⁷⁵⁷.

Non è dunque un'estrinseca somiglianza, né una mera collaborazione tra scienze filosofiche distinte, ciò che nel pensiero di Gentile vede le categorie della logica convertirsi in quelle dell'etica, bensì l'identità del processo che afferma «la soggettività del vero»⁷⁵⁸ e la spiritualità del reale come valore, sempre in atto, e perciò mai compiuto:

La logica del concreto, negando ogni condizione del pensiero attuale, e identificando il logo con lo stesso atto del pensiero, portando la verità nel ritmo flagrante di questo atto, mette la prima volta questo atto, dallo stesso punto di vista logico, in una condizione identica a quella dello spirito che è in procinto di agire: restituendogli intera

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ «Possiamo non parlare di Dio, ma deifichiamo lo Stato; possiamo negare lo Stato, la società in cui lo Stato si attua, ma deifichiamo le cose, o la cosa in cui prima s'imbatte la nostra personalità. Possiamo dire natura quello che qui si è detto Dio: possiamo dirlo legge, o dovere, o altrimenti battezzarlo» (*ibidem*).

⁷⁵² *Ivi*, p. 346.

⁷⁵³ *Ibidem*.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Ivi*, p. 348.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

⁷⁵⁸ *Ivi*, p. 331.

quella *libertà* che, distinguendo intellettualisticamente sapere e agire, la filosofia precedente gli aveva sottratto rispetto al sapere. Egli nell'atto del pensare non è più uno specchio della verità, un intelletto determinato dalle cose o dalle idee, o dai rapporti tra le cose o tra le idee: è un principio d'azione creatrice, volontà pensante. Pensando egli creerà il mondo: quel mondo, che solo è per lui: non di fronte a lui, ma in lui, anzi è lui stesso⁷⁵⁹.

La logica di Gentile e l'etica, in cui quella si converte, approdano perciò a una celebrazione dell'immanenza come libertà, ossia all'attribuzione di valore morale a ciò che, nella più matura riflessione etica di Calogero, si rivelerà essere solo il punto di partenza della vita pratica, in quanto, come si è visto, il valore sarà da lui riconosciuto soltanto a quei fini di cui le strutture della prassi non possono garantire la certezza dell'adempimento, mentre l'assoluta invalicabilità dell'io si presenterà, fin dai primi penetranti esami che Calogero rivolgerà alla posizione attualistica, come realtà immediata, cioè non bisognosa dei processi di mediazione che invece, nella logica di Gentile, facevano apparire la spiritualizzazione del reale come svolgimento inesauribile in cui, conquistando la propria autoconsapevolezza, l'uomo realizzava l'ideale.

La differenza tra le due posizioni appare poi assai più netta quando si guardi agli specifici contenuti di ciò che, nelle due distinte concezioni della prassi, identifica i criteri di valore. Per Gentile, infatti, la creazione di sé come altro da sé, ha valore solo in quanto, attuandosi come invero del logo astratto nel concreto, l'alterazione è riconosciuta come azione dell'io su se stesso, laddove, per Calogero, proprio l'impegno della volontà a riconoscere gli altri come tali è il valore che vince il solipsismo, intrinseco a una posizione attualistica rigorosamente interpretata. Questa carenza morale dell'attualismo e la necessità di porvi rimedio sono avvertiti da Calogero fin dai primi studi, in cui l'esame delle posizioni logiche e gnoseologiche dell'idealismo lo conduce a una revisione di tutte le categorie della prassi, e quindi pure di quella libertà trascendentale, il cui rapporto con il valore è stato precedentemente esaminato, in relazione al confronto con Croce e alle prime letture date da Calogero all'etica kantiana.

La presa di distanza dalla visione gentiliana della libertà è manifesta già nello scritto giovanile *Coscienza e volontà*, dove, se da un lato è apprezzato il soggettivismo assoluto e il conseguente superamento del «concetto realistico dell'esistente»⁷⁶⁰, dall'altro si critica la risoluzione di tale problema, data da Gentile con il «concetto dello

⁷⁵⁹ Ivi, p. 311.

⁷⁶⁰ Guido Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., p. 13.

spirito come assoluta creatività», connesso all'«esigenza dell'idea dell'assoluta libertà»⁷⁶¹. Il vizio di ogni considerazione gnoseologica, di perdere di vista la concretezza del pensiero pensante nella necessità di teorizzare la dualità di soggetto e oggetto, è riscontrato da Calogero anche nello sforzo di Gentile di configurare quella dualità come «*creatio ex sese*»⁷⁶², concetto che, se nella prima formulazione fichtiana si giustificava con il proposito «di apriorizzare anche il contenuto dell'appercezione, [...] perdeva significato con l'acquisto del punto di vista dell'estratemporalità, escludente dalla base ogni aporia sull'apriori e l'aposteriori»⁷⁶³. L'affermazione attualistica dell'assoluta extratemporalità dell'atto del pensiero non consente di configurare il rapporto del soggetto con l'oggetto nel senso della precedenza dell'uno sull'altro e induce invece, secondo Calogero, a considerare il determinato contenuto del pensiero, come ogni altro problema non risolubile sul piano meramente teoretico, entro quella pura «presenzialità»⁷⁶⁴ che, se certamente è in grado di sottrarre lo spirito a ogni condizionamento rappresentabile nello schema del tempo astratto, necessita poi di essere meglio chiarita per dare ragione di ogni altro aspetto di cui consta la vita del pensiero.

Il passaggio alla considerazione dell'io come volontà muove proprio dalla critica dell'idea di Gentile di collocare la risoluzione attualistica di teoria e prassi nell'accertamento logico della verità che, sin dai circoli dimostrativi di cui constano le varie figure del logo astratto – giudizio, sillogismo, apodissi – riconosce la presenza impegnata e creatrice del pensiero, che respinge l'immediato elaborando il pensato nella mediazione dei suoi termini. Nel suo esame della logica aristotelica, coevo e parallelo a quello della logica attualistica, Calogero aveva mostrato come il giudizio e ogni altra mediazione di cui la *διάνοια* vestisse il contenuto determinato del *νοῦς* non fossero che strutture inessenziali al pensiero di quello, ritenuto invece oggetto di immediata appercezione. Sottratto il principio di determinazione all'ibrida contaminazione con i motivi dianoetici che, nella seriore logica scolastica e nelle sue riprese critiche da parte dell'idealismo⁷⁶⁵, ne mutavano la fisionomia in quella del principio d'identità, il riconoscimento del *τόδε τι* come un *ταῦτόν* doveva avere come elemento costitutivo la sua opposizione a un *ἕτερον*, la cui insidenza era riscontrata da Calogero alla base di ogni *fallacia* nei processi deduttivi, ancorché la trasfigurazione dell'alterità nelle opposizioni dianoetiche, basate principalmente sull'antifasi negativa del giudizio, non consentissero ad Aristotele di dare adeguato risalto al motivo stesso della de-

⁷⁶¹ Ivi, p. 14.

⁷⁶² Ivi, p. 14.

⁷⁶³ Ivi, p. 4.

⁷⁶⁴ Ivi, p. 14.

⁷⁶⁵ Id., *Logica antica e dialettica hegeliana*, cit.

terminazione concettuale.

Ma una volta fatta riemergere con l'esegesi la mutua implicazione di determinazione e alterità, si ripresenta l'aporia, già riscontrata da Hegel⁷⁶⁶, per cui l'alterità, oggetto di una considerazione puramente teoretica si presenta essa stessa come un qualcosa di determinato alla cui definizione è perciò necessaria un'ulteriore alterità, che mette capo a un processo *ad infinitum*. Questa difficoltà si supera, per Calogero, riferendo il rapporto di determinazione e alterità al volere, cui «è implicita la mancanza, madre dell'aspirazione: la scontentezza di qualcosa, onde si tende con desiderio ad altro»⁷⁶⁷. Tale considerazione, secondo Calogero, chiarisce tutto ciò che da un punto di vista esclusivamente teoretico non poteva essere adeguatamente giustificato, in quanto introduce nel pensiero quel fondamentale discrimine che consente alle varie qualificazioni del pensato di giustificarsi nell'unità dialettica del pensiero:

La volontà infatti si attua come dialettica, onde una realtà che è e non deve più essere viene incessantemente rifiutata per un'altra realtà che dev'essere e non è ancora: ambedue tali realtà essendo tuttavia comprese nel seno dell'io, che ne forma la vivente unità, anzi è senz'altro quei due termini nel loro nesso dialettico⁷⁶⁸.

Tra i problemi che trovano soluzione in questa considerazione dell'io pratico vi è quello della tripartizione dialettica dei momenti del tempo e della sua giustificabilità nell'assoluto dominio del presente, la cui vita «è nient'altro che la perenne avocazione a sé del futuro, il quale viene accolto come reale in luogo del passato, perciò respinto in quell'atto»⁷⁶⁹. La fondamentale opposizione tra *factum* e *faciendum* è posta da Calogero anche alla radice della distinzione tra «percepito» ed «immaginato»⁷⁷⁰, come pure di quella tra reale e possibile⁷⁷¹, che tanto aveva affaticato l'analitica aristotelica⁷⁷².

Dei tanti aspetti problematici dell'attualismo, che nello scritto giovanile *Coscienza e volontà*, ricevono una prima soluzione, che la successiva riflessione di Calogero approfondirà, portandosi infine al di fuori della dottrina del maestro, le formulazioni date al rapporto tra realtà e possibilità e alla dialettica concreta dei momenti del tempo sono quelle che contribuiscono maggiormente a ridefinire la libertà del volere,

⁷⁶⁶ Id., *Gnoseologia e idealismo*, cit. p. 34. Il riferimento è a Hegel, *Encicl.*, § 93 sgg.

⁷⁶⁷ Guido Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., p. 9.

⁷⁶⁸ Ivi, p. 11.

⁷⁶⁹ Ivi, p. 16.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ Ivi, pp. 16-17.

⁷⁷² Vedi *supra*, nota 169.

dopo che se ne era respinta la formulazione gentiliana incentrata sull'assoluta illimitabilità dell'attività creatrice dello spirito:

Ma, ora, quel passato che è ma vien ricacciato nell'ombra dell'inesistente, di fronte a quel futuro che ancora non è ma viene evocato in sua vece alla luce del reale, è poi nient'altro che quella realtà che lo spirito incessantemente trova in sé come posta e condizionante il suo agire, e contro cui quella sua eterna vita reagisce, modificandola secondo le immagini del suo desiderio⁷⁷³

L'intenzione, ancora implicita in quel primo scritto, di servirsi di questa ridefinizione della struttura trascendentale del volere, ai fini di un ripensamento del problema della libertà in seno al discorso etico-politico, diviene manifesta negli scritti della prima metà degli anni Trenta, quando, avendo dato alla dottrina morale dell'altruismo una prima, ancora sommaria definizione, Calogero si accinge a porre il tema etico al centro del suo impegno intellettuale. In uno scritto dedicato alla tesi che, in alcune espressioni dell'idealismo italiano, affermava l'identità di storia e filosofia⁷⁷⁴, Calogero, dopo aver riferito il rapporto tra ricerca storica e consapevolezza filosofica alla risoluzione del passato nella pura presenzialità del pensiero, si serve di tale riformulazione del concetto attualistico di extratemporalità per accogliervi importanti aspetti della visione crociana della libertà, in aperta polemica con quella gentiliana, secondo quel programma filosofico, annunciato nella comunicazione *Gnoseologia e idealismo*, e messo in pratica fin dagli *Studi crociani* del 1930, volto a un rinnovamento dell'attualismo mediante la ricezione degli elementi più fecondi della dottrina crociana⁷⁷⁵:

Tutto ciò si accorda, del resto, con ogni concezione dell'attività pratica (quale, per esempio quella crociana) che abbia scorto come la volontà e l'azione debbano sempre muovere da una situazione storica determinata, atta a costituirne il presupposto. Non

⁷⁷³ Ivi, p. 16.

⁷⁷⁴ Guido Calogero, *Intorno alla cosiddetta identità...*, cit. L'occasione per presentare il proprio punto di vista su un tema così centrale nel dibattito filosofico italiano venne offerta a Calogero dalla pubblicazione in Gran Bretagna del volume collettaneo *Philosophy and History*, curato da Klibansky e Paton in onore di Ernst Cassirer. Calogero ricorda come, sia in questa occasione, sia in occasione dell'uscita dell'*Italien-Heft* pubblicato dalla rivista «Logos» nel 1931 (cit., vedi *supra*, nota 296), la speranza sua e di altri studiosi come Omodeo di avere la collaborazione di Croce, si scontrasse con il fermo rifiuto di questi di presentare il proprio pensiero per estratti e di essere considerato come facente parte di una scuola filosofica come quella dell'idealismo italiano, soprattutto qualora ciò avesse implicato la sua partecipazione ad una pubblicazione in cui fosse coinvolto anche Gentile. Vedi Guido Calogero, *Ricordi e riflessioni: Benedetto Croce*, cit., pp. 151-152.

⁷⁷⁵ Vedi *supra*, p. 80.

si accorda, bensì, con chi creda che una simile condizione distrugga la libertà di agire, non avendo senso la libertà se non in quanto è assoluta ed illimitata libertà, e ritenga perciò che anche quel punto di partenza debba essere piuttosto un punto d'arrivo, un risultato e non una premessa dell'azione. Ma è facile scorgere come una simile libertà infinita non sia che una libertà astratta, da cui nessuna volontà e azione si potrebbe mai generare. Non c'è gesto d'onnipotenza, per quanto incondizionato e autonomo si voglia concepire, il quale non debba almeno presupporre, come sua necessaria condizione storica, che ciò che esso sta per attuare non sia ancora attuato. Di fatto, anche tale esigenza dell'illimitatezza della libertà non è che un portato dell'impostazione gnoseologica del problema dell'infinità dello spirito, e del conseguente, ma mal soddisfatto, bisogno di tradurlo in termini di filosofia della pratica⁷⁷⁶.

Allontanandosi dalle formulazioni gnoseologiche che, nel pensiero di Gentile, assoggettavano il rapporto di libertà e necessità ad un'ambigua identità, verificabile solo sul piano logico, e di fatto infeconda dal punto di vista etico, Calogero ridefinisce la struttura della volizione come quella di un soggetto storicamente situato, accogliendo così la visione crociana dell'«atto volitivo, necessario e libero insieme»⁷⁷⁷, ma sottraendo tale posizione critica della volontà a una visione circolare dello spirito che nella permanenza della libertà trascendentale vedesse garantita l'affermazione storica della libertà etico-politica.

3. La libertà trascendentale come libertà di valutazione

Come si è visto, la garanzia che lo storicismo crociano sembra dare al trionfo dell'ideale liberale, è respinta da Calogero attraverso la distinzione tra la libertà che, pur con le limitazioni riconosciute intrinseche alla sua struttura, è costitutiva del volere, e la libertà che è invece fine del volere eticamente impegnato, e che s'identifica con la libertà altrui, inserita nell'insieme di rapporti pedagogici e giuridici che costruiscono la società secondo una norma di giustizia, di rispetto dell'uguale libertà di tutti. Nella *Scuola dell'uomo*, il rapporto tra le due libertà sembra trattato con una particolare enfasi, forse allo scopo di dare uno speciale risalto alla libertà positivamente indicata come fine del dovere morale, onde poterne meglio sviluppare, nei successivi capitoli, tutte le conseguenze in campo politico ed educativo, e dare un significativo contributo teorico al movimento liberalsocialista che, proprio in quegli anni, costruiva la sua trama cospirativa.

⁷⁷⁶ Guido Calogero, *Intorno alla cosiddetta identità...*, cit., pp. 133-134.

⁷⁷⁷ Benedetto Croce, *Filosofia della pratica...*, cit., p. 131.

La complessa tematizzazione delle due libertà, svolta nel quarto capitolo della *Scuola dell'uomo*⁷⁷⁸, offre elementi interessanti per la comprensione del rapporto di Calogero con l'idea kantiana di autonomia, soggetto, come si è visto e si vedrà meglio in seguito, a continue oscillazioni e revisioni. In apertura del capitolo, la libertà trascendentale, presentata come tale da accogliere le fondamentali esigenze idealistiche⁷⁷⁹, è identificata senz'altro con «quella libertà che Kant ha riconosciuta asseribile non dalla ragione teoretica, che dappertutto pone rapporti causali cioè negazioni della libertà, bensì dalla sola ragion pratica, quale postulato della stessa sua coscienza morale»⁷⁸⁰. Questo aspetto della inconoscibilità della libertà sul piano della ragione teoretica, che altrove è trattato da Calogero con riserva⁷⁸¹, in questo brano sembra pienamente accolto e sviluppato. Il carattere paradossale di una libertà che, con la sua onnipresenza, diviene «attributo necessario dell'io»⁷⁸², e quindi limitazione della libertà stessa, conduce Calogero ad affermare che

L'assoluta libertà trascendentale dell'io è con ciò qualcosa che non si può mai affermare allo stesso modo che non la si può negare (giacché negarla equivarrebbe a far dipendere l'io da altro, mentre niente esiste al di fuori dell'io): e una cosa che non si può né affermare né negare non può essere se non l'oggetto di un problema mal posto, di un problema ormai superato e insussistente⁷⁸³.

Il tono scetticchiante di questa conclusione appare però in sensibile contraddizione con il modo in cui è poi sviluppata la successiva argomentazione, in cui la prima accezione della libertà, identificabile con la realtà stessa del volere, è riconosciuta come «la libertà dell'io»⁷⁸⁴, mentre la libertà considerata «un ideale del volere»⁷⁸⁵ è riferita in modo esclusivo alla «libertà del tu»⁷⁸⁶. L'impegno concreto per la libertà al-

⁷⁷⁸ Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 42-54.

⁷⁷⁹ Nell'atto stesso di contrapporre la libertà trascendentale alla libertà etico-politica, Calogero la presenta in termini che si riferiscono chiaramente al concetto di libertà che, pur con le differenze anzidette, tanto Croce che Gentile, considerano al tempo stesso condizione e termine della volontà: «Quando io dico che, essendo volontà, debbo anche essere libertà, perché se la mia volontà non fosse libera non sarebbe neanche volontà, ma meccanismo, e non avrebbe senso discorrere di valori e di obbligazioni morali, io parlo dunque di una libertà che è affatto diversa da quella che m'interessa in questo punto della discussione» (ivi, p. 42).

⁷⁸⁰ Ivi, p. 43.

⁷⁸¹ Vedi *infra*, pp. 166 sgg.

⁷⁸² Ivi, p. 43.

⁷⁸³ Ivi, p. 44.

⁷⁸⁴ *Ibidem*.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 45.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 44.

trui si attua infatti come limitazione della libertà propria, facente corpo con il momento fondante della vita morale, in cui il soggetto volontariamente riconosce agli altri quella piena soggettività che non potrebbe constatare attraverso una considerazione puramente conoscitiva⁷⁸⁷. Avendo come termine non una sola altra coscienza, ma un'infinita moltitudine, la volontà morale esige che le stesse limitazioni siano adottate dagli altri nella reciprocità dei loro rapporti, e quindi anche verso se stessa, che, rivendicando lo spazio per la propria libertà, svolge in senso educativo il proprio dovere, ostacolando l'affermazione di atteggiamenti contrari all'ideale di giustizia che deve governare il cosmo giuridico.

Il duplice ruolo, che in questa argomentazione riveste quella libertà propria, di cui si dice dapprima che dev'essere circoscritta e poi, nei limiti del suo giusto ambito, rivendicata in funzione pedagogica, sembra presupporre una definizione positiva della libertà propria, che non può perciò ridursi a quella libertà trascendentale di cui, al principio del capitolo, Calogero affermava la sostanziale inafferrabilità. Lo stesso dovere di una delimitazione non sembra che si possa riferire a una libertà della quale si dice, con reminiscenze parmenidee e melissiane certamente non casuali, che «non può neanche essere più o meno, non può essere accresciuta o diminuita, allargata o ristretta, perché, come sempre è, così è sempre tutta quella che è»⁷⁸⁸.

Calogero sembra dunque trattare distintamente la libertà trascendentale, definita in termini idealistici, e la libertà che il soggetto disciplina nella mediazione etica, pedagogica e giuridica. Una parziale conferma di questa impressione sembra venire dal fatto che, in questa stessa trattazione, quella seconda accezione della libertà del soggetto è definita «potere di fruizione del mondo»⁷⁸⁹, la cui limitazione, peraltro, considerando quanto affermato da Calogero qui e in molti altri luoghi della sua produzione, potrebbe non implicare una diminuzione della libertà trascendentale in quanto questa, nell'assunzione del dovere, s'immedesima nella gioia e nel dolore altrui. L'esplicita indicazione di una libertà empirica del soggetto, distinta dalla sua libertà trascendentale avrebbe forse chiarito queste difficoltà, che sembrano però trovare parziali risposte nella critica all'identità crociana di azione e volizione, svolta da Calogero nelle *Lezioni di filosofia*.

Si è già visto come Calogero ritenesse che la formulazione crociana di quella identità rispondesse all'esigenza di affermare la risoluzione idealistica dell'oggetto nel

⁷⁸⁷ «Che io restringa la mia libertà per fare luogo alla libertà tua non è invero cosa diversa dal fatto che io semplicemente riconosca la tua personalità, nel senso per cui tale riconoscimento inaugura la mia esperienza morale» (ivi, p. 46).

⁷⁸⁸ Ivi, p. 43.

⁷⁸⁹ Ivi, p. 47.

soggetto. Nelle *Lezioni* la critica dell'impostazione idealistica di quel problema è spinta fino all'affermazione della mera convenzionalità dei termini «soggetto» e «oggetto», i quali, sebbene utili a descrivere alcune situazioni del conoscere e del fare, non devono essere ipostatizzati e trattati come «due oggettive realtà»⁷⁹⁰. Perciò, pur facendo spesso ricorso a vocaboli più comuni della tradizione filosofica, come soggetto e coscienza, Calogero nelle *Lezioni*, afferma che il termine in grado di designare la struttura dell'egoità, in modo meno ambiguo sia quello di «presenza», che, avendo come suo opposto «quello di "assenza"», non instaura «nessun giuoco dialettico»⁷⁹¹, paragonabile a quello che oppone problematicamente il soggetto all'oggetto. D'altra parte, il procedimento con il quale, fin dalla sua prima elaborazione, Calogero aveva respinto la *creatio ex sese* gentiliana, riconoscendo il reale come intrinseco alla volizione, sebbene ingiustificabile gnoseologicamente, è portato avanti in direzione di una chiara distinzione tra «volere» e «potere»⁷⁹², opposta alla «tecnica dell'onnipotenza»⁷⁹³, vegheggiata dagli «idealisti magici»⁷⁹⁴. La distinzione tra azione e volizione è perciò affermata sulla base dell'idea che «Il volere si realizza sempre più o meno»⁷⁹⁵. Al delinearsi di questa soluzione contribuisce del resto, la stessa distinzione crociana tra azione ed evento, privata però del carattere provvidenzialistico attribuito al secondo dei due termini dalla concezione vichiana e crociana tendente ad assimilarlo all'azione, ma attribuendolo a un soggetto sovraindividuale, variamente configurabile a seconda delle diverse forme di storicismo. Posta invece, «L'azione» come «ciò che, nel corso delle cose, la volontà propriamente realizza», e «l'evento o l'accadimento» come «questo stesso corso delle cose, nella cui vasta corrente il contributo dell'azione individua non è che un singolo flutto, più o meno esiguo od ingente, ma pur sempre isolato e parziale»⁷⁹⁶, è posta pure la possibilità di valutare la «maggiore o minore (ma pur sempre sussistente) limitatezza d'ambito, propria dell'attuazione della volontà nell'evento»⁷⁹⁷.

Venuta meno l'identità di azione e volizione, sarebbe stato forse necessario esplicitare la differenza intercorrente tra le accezioni della libertà del soggetto, relative a ciascuno dei due ambiti. Ma si è già visto come Calogero preferisca non investire il problema della libertà d'azione del soggetto di uno specifico interesse etico-politico,

⁷⁹⁰ Id. *Logica*, cit., p. 77.

⁷⁹¹ Ivi, p. 90.

⁷⁹² Id. *Etica*, cit., p. 74.

⁷⁹³ *Ibidem*.

⁷⁹⁴ *Ibidem*.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 81.

⁷⁹⁶ Ivi, p. 82.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 86.

ma lo consideri soltanto in funzione del mantenimento del tessuto pedagogico e giuridico della giustizia.

Interessato a comprendere come la volontà possa determinarsi in senso etico, Calogero è portato a esaminare principalmente la libertà di volizione, per comprendere come essa si rapporti rispetto ai contenuti contingenti della coscienza e al premere degli affetti e delle passioni. Una presa di posizione rispetto alle questioni del rigorismo e dell'intellettualismo non poteva che passare attraverso un ulteriore esame dell'etica kantiana e di quella socratica.

Rispetto al primo dei due raffronti, le differenze maggiori dipendono dal fatto che, diversamente da quanto affermato da Calogero con la differenza tra le due libertà, «L'autonomia della volontà», che per Kant «è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei corrispondenti doveri»⁷⁹⁸, è proprio quella libertà del soggetto, che, nella visione di quest'ultimo, è, per la sua stessa onnipresenza, inadeguata a fornire il criterio di un'obbligazione etica o di un'aspirazione ideale⁷⁹⁹. Perciò l'affermazione di Kant non può che apparire a Calogero bisognosa di specificazioni.

Nei vari punti dell'*Etica*, in cui Calogero fa riferimento alla filosofia kantiana, si avverte lo sforzo di mettere in guardia dal rischio che l'«idea della volontà di ogni essere ragionevole in quanto volontà che istituisce una legislazione universale»⁸⁰⁰, possa significare il trasferimento dell'autonomia dal soggetto a qualcosa che, risultando dalla generalizzazione di un delimitato aspetto di quest'ultimo, non vi coincida pienamente. Le ulteriori riflessioni di Calogero su Kant renderanno sempre più evidente ciò che in queste pagine è appena accennato, ossia che la comunità dei soggetti non deve sostituire la volontà legislativa del singolo⁸⁰¹, ma operare in essa come idea regolativa. Tuttavia Calogero, indotto dalla propria distinta concezione del rapporto tra criterio etico e autonomia a porre in evidenza tutto quanto in Kant appaia utile a chiarire gli aspetti problematici di quella connessione, sottolinea poi, esprimendo perplessità, le risposte che, rispetto a quei problemi, derivano dall'impianto generale della filosofia di Kant e dalla trasfigurazione in senso gnoseologico del motivo altruistico, riconosciuto implicito in certe formulazioni kantiane. Così, ad esempio, «la distinzione dell'io noumenico dall'io fenomenico», e la

⁷⁹⁸ Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica* in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, UTET, 1970; 1995; 2006, p. 170. Così è introdotto il *Teorema IV* (ivi, pp. 40-41).

⁷⁹⁹ Cfr. Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 42-43

⁸⁰⁰ Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id. *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, cit., p. 90.

⁸⁰¹ Vedi *infra*, pp. 172-174.

conseguente «attribuzione alle volontà legiferanti della dignità di fini in sé»⁸⁰², presupponendo «alcuni dei più caduchi aspetti del kantismo, come la distinzione del sensibile dall'intelligibile, del fenomeno dalla cosa in sé» non è giudicata da Calogero sufficiente a sciogliere il nodo dell'autonomia,

perché se il sussistere della volontà come fine in sé, nella stessa purezza dell'intelligibile, è concepito come una necessità di ragione, condizionante la legislazione morale, allora ecco che, ancora una volta, l'autonomia è venuta meno, perché la ragione come libertà vi è soggetta alla ragione come *logos*⁸⁰³.

La difficoltà che si delinea in seno al principio dell'autonomia, quando questa non sia attribuita al soggetto stesso che si sottopone alla legge etica, è presentata con toni ancor più netti nel capitolo di *Logo e dialogo* in cui «*I criteri etici kantiani*» sono messi a confronto con l'etica dialogica⁸⁰⁴. Riconosciuta, anche in queste pagine, una certa tendenza di Kant a trasferire l'autonomia dall'«individuo singolo»⁸⁰⁵ ad altro, e precisamente alla «volontà umana in generale, nella sua oggettivabile universalità»⁸⁰⁶, è subito evidenziato come tale soluzione si riveli negatrice del vero significato dell'autonomia, in quanto implicherebbe l'eteronomia del soggetto rispetto alla «comune razionalità umana»⁸⁰⁷, portandovi tutte le relative difficoltà. Che si tratti di difficoltà di ordine etico, secondo il punto di vista kantiano, o piuttosto dell'assoluta impossibilità che la riflessione di Calogero attribuisce ad una scelta che non abbia nel soggetto il decisore ultimo, è questione che, pur necessaria a chiarire la portata filosofica del problema, non appare in queste pagine del tutto definita. Per un verso, infatti, il contenuto etico della formulazione kantiana è riconosciuto nel fatto che un'obbedienza, che fosse «acquiescenza soltanto servile, o soltanto sentimentale»⁸⁰⁸, sarebbe «scevera di ragionevolezza»⁸⁰⁹. Per altro verso, è ribadito come la scelta morale e ogni altra opzione pratica non possano che essere autonome e come a questa situazione si riduca pure «l'obbedienza illuminata, cioè l'obbedienza di chi ha capito perché deve obbedire all'imperativo»⁸¹⁰.

⁸⁰² Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 165.

⁸⁰³ *Ibidem*. Il riferimento è a Immanuel Kant, *Werke*, cit., p. 450..

⁸⁰⁴ Si tratta del già citato capitolo V, «*I criteri etici kantiani*» (Id., *Filosofia del dialogo*, pp. 57-64).

⁸⁰⁵ *Ivi*, p. 58.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 57.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

Malgrado tale oscillazione di atteggiamenti⁸¹¹, la maggiore aderenza del secondo dei due motivi al pensiero di Calogero emerge dall'esame complessivo dell'argomentazione svolta nel capitolo. È evidente infatti come anche qui l'autonomia sia presentata prevalentemente come quell'aspetto che, in quanto intrinseco all'agire, non può determinarlo in senso etico ponendosi esso stesso come discriminante. Se da un lato, dunque, anche in questo discorso, è ribadito che una morale eteronoma è, secondo il più profondo convincimento di Calogero, impossibile, e che, quand'anche fosse possibile, sarebbe comunque inadeguata al «livello della moralità»⁸¹², dall'altro, una legislazione pratica ridotta al solo carattere dell'autonomia è presentata come «puro arbitrio egoistico»⁸¹³ e tutta l'argomentazione appare preoccupata di chiarire l'alternativa dilemmatica tra questa situazione e quella che, giusta il motivo altruistico nel suo aspetto dialogico, mette al centro dell'agire morale il «dovere d'intendere le prospettive altrui»⁸¹⁴. È interessante osservare che, mentre, nelle considerazioni sul kantismo svolte da Calogero nell'*Etica*, l'implicito carattere altruistico riconosciuto da questi nell'universalità della legge morale kantiana faceva coincidere l'altruismo con la categoricità dell'imperativo e ne faceva quindi un principio incondizionato, non bisogno di presupposti, offrendo in tal modo una giustificazione teoreticamente plausibile del fatto che in molte argomentazioni di Calogero e soprattutto in quelle della sua produzione più matura, il carattere altruistico di ogni pensabile morale sia presentato come un dato scontato, del quale occorre semmai chiarire la fisionomia e le conseguenze, nel capitolo di *Logo e dialogo*, tale situazione argomentativa, caratteristica del resto di tutto il saggio e già riscontrata nel dialogo iniziale⁸¹⁵, è nuovamente proposta, in quanto il carattere altruistico della scelta morale, cui consegue l'esigenza doverosa di impedire una deriva egoistica della legislazione autonoma, è presentato come un elemento pressoché ovvio⁸¹⁶.

⁸¹¹ L'ambivalenza riscontrabile nei termini in cui il problema è posto in queste pagine di *Logo e dialogo* è ben espressa dall'affermazione con cui Calogero respinge ogni tentativo di riferire l'autonomia alla «ragione umana» anziché alla «coscienza singola» (ivi, p. 61): «Il principio dell'autonomia perde ogni senso e valore, se la volontà che instaura la legge non è precisamente la stessa volontà che deve osservarla» (ivi, p. 62). Se la paventata mancanza di «senso» non può che alludere all'impossibilità di prospettare una situazione di eteronomia, in cui non vi sia la coscienza singola come responsabile ultima delle scelte, la mancanza di «valore» esprime il difetto di moralità che si avrebbe in un'ipotetica situazione come questa.

⁸¹² Ivi, p. 57.

⁸¹³ Ivi, p. 58.

⁸¹⁴ Ivi, p. 61.

⁸¹⁵ Ivi, p. 25. Vedi *supra*, p. 88.

⁸¹⁶ «D'altra parte, come posso dire che nella mia scelta non interviene la scelta altrui? Come posso dire che l'azione legislatrice, con la quale io erigo la norma etica di fronte al mio volere affinché esso sia ad un tempo morale ed autonomo, non è integrata (almeno) da un intervento degli altri? Tanto varrebbe dire

La discussione del criterio kantiano è in tal modo riportata a quell'alternativa tra altruismo ed egoismo, in cui tutta la filosofia etica di Calogero, pur nella varietà delle specifiche formulazioni datene negli anni, fa consistere il nodo centrale della vita pratica, la polarità fondamentale, che in quanto costitutiva del volere e del libero attuarsi di questo, ne condivide l'onnipresenza, conservando tuttavia il proprio carattere dilemmatico, e rimettendo quindi al volere e alla libertà stessi la responsabilità esclusiva della sua soluzione:

[...] nessuna forza al mondo può affrancare la libertà da questa alternativa, di volere per sé o di volere per altri: [...] solo da questa alternativa dipende ogni distinzione di valori, e [...] non c'è concezione etica e convinzione morale la quale non s'impenni su di essa, e non commisuri ad essa ogni sua concreta valutazione⁸¹⁷.

Necessitata a optare tra il polo dell'altruismo e quello dell'egoismo, la volontà è dunque, per questa stessa necessità, assolutamente autonoma nella sua scelta. Questa affermazione, in cui peraltro si avverte una profonda differenza rispetto all'idea di Kant del rapporto tra libertà e necessità e dell'inconoscibilità della libertà sul piano della ragione speculativa, acquista un particolare significato nell'indagine di *Logo e dialogo*, dove si esamina proprio «la necessità di tener conto dei punti di vista altrui»⁸¹⁸ nei propri comportamenti, e quindi di informarli «delle altrui abitudini e

che, nel determinare la mia legge morale, io mi disinteresso completamente del pensiero, delle preferenze, del voto altrui: che cancello la presenza delle altrui personalità nel regno della mia, - e come potrei, proprio in questo atto, pretendere di attuare al massimo l'esperienza etica, stabilendone la norma? L'autonomia della mia legge coinciderebbe proprio con l'affermazione di un mio egoismo trascendentale. Ora, io posso anche dubitare (per prudenza critica) che all'esperienza etica sia sempre necessario, o coesenziale, l'altruismo. Ma certamente non potrò mai pretendere che da essa l'altruismo sia radicalmente cancellato. E invece, in questo caso, io proprio lo cancellerei, escludendo ogni considerazione di ciò che appare alle prospettive altrui dallo stesso atto costitutivo di ogni mia esperienza morale» (ivi, p. 60).

⁸¹⁷ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 158. L'inevitabilità del dilemma tra altruismo ed egoismo è del resto ribadita in proposito dell'alternativa tra principio del dialogo e sua negazione: «Filalete: Tu puoi, di fatto, cancellare ogni teoria dalla tua testa: dimenticarti ogni rivelazione, ogni filosofia, ogni morale. Tuttavia, anche in tale esclusione di ogni dottrina - nel senso originario del termine, cioè di ogni insegnamento che valga non soltanto per te, ma possa e debba essere insegnato anche ad altri - tu continui a vivere, e vivendo a interessarti o a non interessarti di altri. Puoi sfuggire al dilemma di essere cattolico o mussulmano, di essere materialista o idealista, col disinteressarti di quei problemi. Ma non puoi sfuggire al dilemma di infischiarci degli altri, o di non infischiarcene» (Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, pp. 32-33). Il parallelismo tra le alternative etiche relative all'altruismo e al dovere del dialogo è stato messo in discussione da Petrucciani, che ritiene che, relativamente al secondo caso, sia da ritenere necessaria non solo l'alternativa tra le due opzioni, ma anche il riconoscimento della *validità* del principio dialogico (vedi *infra*, nota 1090).

⁸¹⁸ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, p. 63.

delle altrui preferenze»⁸¹⁹, secondo una direttiva ideale che sembra l'opposto di quella dell'autonomia. Posto anche questo problema nei termini prima illustrati, appare chiaro che l'«instaurazione del colloquio umano»⁸²⁰ è una decisione autonoma del soggetto, che prescinde da «“ragioni teoriche”»⁸²¹, come «da qualsiasi considerazione del parere altrui»⁸²², poiché la stessa disponibilità a riceverli dipende dalla «volontà di discutere, presupposto inevitabile di ogni discussione»⁸²³, è reso cioè possibile dall'avvenuta assunzione del principio del dialogo come «supremo dovere etico»⁸²⁴. Così l'«eteronomia»⁸²⁵ dei comportamenti contingenti, che non possono essere decisi «senza tener conto dei risultati del colloquio umano»⁸²⁶, che dipendono dalla «considerazione storica di ciò che pensano e vogliono gli altri»⁸²⁷, non è in contraddizione con l'autonomia della decisione etica principale, ma consegue dall'«esigenza fondamentale di quella stessa legge»⁸²⁸.

Questa soluzione consente a Calogero di riformulare «la stessa contrapposizione dell'*a priori* all'*a posteriori*», che, nell'etica di Kant, in quanto riferita alla conoscenza dei principi pratici, conserva il valore gnoseologico proprio del suo uso nella critica della ragion pura speculativa, e di proporre un'interpretazione che, viceversa, secondo l'orientamento di Calogero, riporta i problemi del conoscere alle forme della prassi:

[...] nella determinazione dei principi etici [...] è *a priori* tutto ciò che possiamo decidere indipendentemente da ogni colloquio umano, in quanto è il presupposto di ogni suo effettivo realizzarsi, mentre è *a posteriori* ciò che è suggerito dai risultati di questo colloquio⁸²⁹.

L'esame dell'etica kantiana portato avanti nelle pagine di *Logo e dialogo* conferma quindi l'idea che l'autonomia sia l'invalidabile ambito di ogni scelta etica, e la rafforza, mostrando che tale scelta è autonoma anche da quanto essa stessa impone, ossia

⁸¹⁹ *Ibidem.*

⁸²⁰ *Ibidem.*

⁸²¹ Ivi, p. 62.

⁸²² *Ibidem.*

⁸²³ Ivi, p. 61.

⁸²⁴ *Ibidem.*

⁸²⁵ Ivi, p. 63.

⁸²⁶ Ivi, p. 62.

⁸²⁷ Ivi, p. 63.

⁸²⁸ *Ibidem.*

⁸²⁹ Ivi, p. 64.

da quell'«eterno colloquio umano»⁸³⁰, la cui instaurazione è il sommo dovere, e dal cui esito va fatto dipendere, in forza di quello stesso supremo principio, ogni altro comportamento. Ma è d'altra parte evidente come anche in questa formulazione l'autonomia, considerata in se stessa, conservi il carattere eticamente adiaforo proprio di tutti gli aspetti onnipresenti del soggetto, e si dimostri inadatta a porsi come discriminante per la determinazione della legge morale.

⁸³⁰ Ivi, p. 62.

Capitolo 5

Tra Kant e Socrate: la questione dell'autonomia nelle lezioni su Kant del 1963-64

1. Causalità e libertà: il superamento delle interpretazioni rigoristiche dell'etica kantiana

Un deciso sforzo di dare anche al criterio kantiano dell'autonomia un inquadramento più sicuro in seno alla propria filosofia, e consolidare così l'idea che l'etica di Kant acquisti maggiore consistenza in un'interpretazione che ne riconduca al motivo altruistico tutti i fondamentali aspetti, è portato avanti da Calogero nelle lezioni di storia della filosofia tenute presso la Facoltà romana di Lettere e Filosofia, nell'anno accademico 1963-64. Illustrando ai suoi studenti i passaggi principali della *Critica della ragion pratica*⁸³¹, Calogero, fedele all'idea secondo cui «La verità della storiografia filosofica è tanto nella comprensione quanto nella critica, e nella critica come consapevolezza immanente della stessa comprensione»⁸³², sottopone l'argomentazione kantiana

⁸³¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga Hartknoch, 1788. Come si legge nella nota iniziale (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 3*, nota.), l'edizione a cui Calogero fa riferimento, e che sarà utilizzata nelle pp. sgg., è salvo diversa indicazione, Emmanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, tradotta da Francesco Capra, Bari, Laterza, 1908, VI ed.: Bari, Laterza, 1947.

⁸³² Guido Calogero, *Introduzione alla storia della logica antica*, cit., p. 169. Nel brano citato, questa concezione della storiografia filosofica viene presentata dopo una esame critico di due opposte metodologie, rispetto alle quali egli ritiene di avanzare una soluzione più matura ed equilibrata, in quanto capace di riassumere le esigenze che l'una e l'altra concezione, viceversa, distorcono nella loro unilateralità. Da un lato, infatti, vi è la storiografia di stampo hegeliano, dominata dalla «prepotenza della norma sulla storia, del criterio sul fatto» (ivi, p. 166): «Dal suo estremo traguardo, che è poi quello della migliore possibile soluzione del problema, essa volge l'occhio a tutti coloro che da tale soluzione son rimasti sempre più lontani, e misura queste distanze, graduandole e indagandone la ragione» (*ibidem*). Il limite di una concezione del genere è chiaramente evidenziato da Calogero: «Non vedendo che una serie di sempre più poveri ritratti di sé in tutto il corso storico, essa manca di quella riverenza e di quell'interesse, senza cui non c'è senso storico» (*ibidem*). D'altra parte, Calogero respinge pure «l'ideale del tutto opposto, di una storiografia che per far luogo alle individualità non voglia veder altro che queste, e per timore di dissecarle rifugga dall'estrarne problemi, che possano appartenere a più vasti processi evolutivi» (ivi, pp. 166-167). Secondo Calogero, infatti, questa concezione si contraddice, in quanto non è in grado di cogliere «il fatto [...] che è dato pensar l'individualità di questa metodologia rispetto a quella dottrina solo in quanto si crede proprio a questa metodologia, proclamante l'individualità di tutte le concezioni: e cioè in quanto questa metodologia non è a sua volta soltanto una concezione individuale, ma anche una concezione che sola rende possibile d'intendere, nella loro individualità, le verità di tutte le altre» (ivi, p. 167). Questa contrapposizione di metodo ha in realtà un'importante nucleo filosofico che Calogero indaga in vari momenti della sua ricerca, sia storiografica che speculativa.

al vaglio della propria filosofia etica, attualizzando alla luce di quest'ultima i motivi filosofici più affini ai propri e chiarendo, con una minuta ricostruzione storiografica e un'attenta considerazione dell'impianto filosofico generale di Kant, le radici di quegli aspetti che, rispetto all'interpretazione proposta, appaiono meno essenziali quando non addirittura incongrui.

Tale discernimento consente a Calogero di mettere in discussione la critica spesso affiorata nelle «interpretazioni più tradizionali della filosofia della pratica di Kant», soprattutto idealiste, nelle quali «l'etica kantiana è stata presentata come una filosofia essenzialmente rigoristica, dove la scelta della legge etica s'impone a prescindere da qualsiasi intervento delle passioni e del desiderio»⁸³³. Il tentativo di Calogero di superare questa lettura appare particolarmente significativo in quanto, nei vari riferimenti che in precedenza Calogero aveva rivolto alla filosofia di Kant, egli mostrava di condividere quel giudizio, dal quale faceva poi discendere, analogamente a quanto accadeva agli idealisti, una certa riserva nei confronti della generale validità dell'etica kantiana, in quanto una morale strettamente rigoristica non può che instaurare un contrasto irriducibile con quella fondamentale verità del suo pensiero che nella volontà, nella «tonalità affettiva, che non può mai esser polarizzata se non nel senso della gioia e del dolore»⁸³⁴, del «maggiore o minore attuarsi della soddisfazione o dell'insoddisfazione», indica «il radicale nesso pratico»⁸³⁵, costitutivo dell'io come «volere consapevole»⁸³⁶.

Il ripensamento che, in queste lezioni del 1963-64, Calogero fa di ciascuno degli aspetti in cui si articola il discorso di Kant sull'etica, mostrando come essa non si attui in opposizione alle inclinazioni, ma mediante l'orientamento altruistico della volontà stessa, intesa nella pienezza del suo «tono pratico, che variamente oscilla nei sensi della soddisfazione e dell'insoddisfazione»⁸³⁷, gli consente di concludere che «Il rigorismo è solo un «incidente» dell'etica kantiana, in funzione di cui Kant ha dovuto poi dare a tutto il suo sistema etico una struttura che è il risultato di questa

⁸³³ Id., *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 20*.

⁸³⁴ Id., *Etica*, p. 51.

⁸³⁵ Ivi, p. 17.

⁸³⁶ Ivi, p. 7. Proprio riflettendo sul nesso pratico come «radicale constatazione» di un aspetto «onnipresente» dell'essere di ciascuno, Calogero osserva: «E quel che vedo in me, per tale aspetto, è appunto questo non poter mai essere scervo d'interesse, perché il totale spegnersi degli interessi equivarrebbe allo spegnersi di me medesimo. Certo posso pensarmi dormiente, o morto: ma posso farlo solo da vivo, e da sveglio; e l'io di cui parlo in sede di filosofia è appunto questo mio io vivo e sveglio; questo mio io presente nella stessa riflessione, e indagante se medesimo in quella che perciò si dice l'autoconsapevolezza. Ora, in questa mia presenza io non sono mai senza consapevolezza e non sono mai senza interesse» (ivi, p. 20).

⁸³⁷ Ivi, p. 17.

difficoltà»⁸³⁸.

Illustrata brevemente «la distinzione tra massime e leggi»⁸³⁹, le prime valide solo per il soggetto che le segue, le seconde «per la volontà di ogni essere razionale»⁸⁴⁰, Calogero esamina «L'intento del convincimento di Kant», ossia

[...] che la riflessione su quanto nella ragion pratica può essere considerato come comune ad ogni essere razionale induca a riconoscere che c'è questa regola obiettiva e che esiste un sistema etico che non si riduce semplicemente alla scelta delle regole soggettive⁸⁴¹.

Perché il carattere obiettivo di questo sistema di regole non sia inteso come necessità, con il rischio di pregiudicare l'autonomia della scelta morale, essenziale, come si è visto, seppure per ragioni differenti, all'etica di Kant come a quella di Calogero, questi, pur riconoscendo l'analogia che, nella struttura espositiva avvicina la filosofia etica di Kant alla sua «critica della ragion pura teoretica»⁸⁴², e pur mostrando di apprezzare alcune delle affermazioni che conseguono dal confronto fra le due critiche⁸⁴³, reputa insufficiente la soluzione che Kant prospetta in forza del «nesso tra la considerazione etica e quella dell'analisi della ragion pura»⁸⁴⁴.

Prospettando «questo problema nei termini del contrasto causalità-libertà, propri

⁸³⁸ Id., *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 59*. La discussione intorno alla critica idealistica dell'etica kantiana, ritorna in ciascuna delle argomentazioni che Calogero costruisce intorno ai singoli aspetti di essa. Vedi ivi, pp. 36*-37*, pp. 42*-43*, pp. 49*-50*, p. 51*, pp. 53*-54*, pp. 57*-59*, p. 61*.

⁸³⁹ Ivi, p. 5.

⁸⁴⁰ *Ibidem*.

⁸⁴¹ Ivi, pp. 5*-6*. L'esigenza di stabilire una distinzione tra regole soggettive e oggettive nell'esame della ragion pratica è messa in relazione con la stessa terminologia adottata da Kant e, più in particolare con «la distinzione tra massime e leggi»: «La formula iniziale: "principii", è una formula neutra che potrebbe riferirsi tanto alla filosofia teoretica quanto alla filosofia pratica; invece le formule: "massime" e "leggi" sono formule desunte dal mondo giuridico; d'altra parte, la distinzione tra massime e leggi è in funzione della validità di queste stesse norme: quando la validità è considerata dal soggetto come riferentesi solo al suo volere, allora si parla di massime, quando invece la validità sussiste per la volontà di ogni essere razionale, allora si parla di leggi» (ivi, p. 5*).

⁸⁴² Ivi, p. 33*. Cfr. Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 16-17.

⁸⁴³ Malgrado la differenza dell'impianto generale della filosofia di Calogero rispetto a quella kantiana, non si può non rivelare una certa affinità tra gli esiti della prima e l'affermazione kantiana del primato della ragion pratica (cfr. ivi, pp. 144-146, «*Del primato della ragion pura pratica nella sua unione con la speculativa*»). Si consideri, a tal proposito, l'apprezzamento che, pur con alcune perplessità, Calogero esprime per la riflessione kantiana che all'«*eteronomia*» delle «leggi logico-geometriche», oppone «la incondizionatezza della legge fondamentale della ragion pratica» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 41*). Vedi *infra*, p. 169.

⁸⁴⁴ Ivi, p. 33*.

della critica della ragion pura»⁸⁴⁵, per il quale la connessione dei fenomeni «secondo la legge di causalità»⁸⁴⁶ è negazione della loro libertà, Kant si pone il difficile compito di individuare cosa possa «costituire un motivo determinante della volontà libera»⁸⁴⁷, tale per cui «questa sia sottratta alla situazione a cui invece sono sottoposti tutti i fenomeni»⁸⁴⁸:

Ogni movente particolare della volontà ha un carattere fenomenico, empirico, si riferisce, cioè, a situazioni determinate; in quanto ha questo contenuto determinato agisce sulla volontà e noi possiamo, per analogia con l'esperienza empirica, considerarlo come la causa della attrazione che questo stesso volere avverte e quindi anche dell'azione che esso compie. Una considerazione di questo genere esclude che la volontà così determinata sia libera; per lo meno, più noi prospettiamo il rapporto fra la volontà e il suo fine empirico a questo modo e meno possiamo comprenderne la [...] libertà⁸⁴⁹.

La soluzione di questo problema è trovata da Kant nell'indicazione della «forma legislativa della massima»⁸⁵⁰ come di «un motivo determinante del volere, il quale non appartenga a nessuna determinata situazione, il quale non sia condizionato da nessuna situazione singola, ma invece si riferisca a una norma che vuol essere una norma di valutazione paritetica di tutte le situazioni singole»⁸⁵¹ e che pertanto non sia per la volontà «condizionante in senso causale ed empirico»⁸⁵². L'obiezione di Caloge-

⁸⁴⁵ Ivi, p. 34*.

⁸⁴⁶ Ivi, p. 33*. Il tema è ripreso e ulteriormente discusso in tutti i successivi passi della dispensa in cui si fa riferimento al «rapporto tra libertà e morale» (ivi, p. 65*) e all'impossibilità di dedurre la seconda dalla prima. Cfr. ivi, p. 39*; pp. 46*-47*; pp. 65*-70*. «Ogni conoscenza è connessione di fatti, nel senso della considerazione della necessità con cui alcuni di essi derivano da altri; scienza, da questo punto di vista, è negazione della libertà. Possiamo dire che, dal punto di vista della conoscenza, secondo questa prospettiva kantiana, è libero soltanto tutto ciò di cui non si sa come si produca, perché nel momento in cui si sa come ciò si produce, questo ha cessato di essere libero, ha manifestato la sua dipendenza dalla legge di questa produzione. Donde l'idea kantiana della non conoscibilità della libertà sul piano della ragione scientifica e, viceversa, della attendibilità di questa libertà come postulato della ragion pratica e che perciò va al di là dei limiti della ragion pura: noi siamo consapevoli della necessità della legge morale; perciò siamo anche consapevoli della necessità della libertà, perché, altrimenti, non ci sarebbe imputabilità morale» (ivi, p. 68*).

⁸⁴⁷ Ivi, p. 35*.

⁸⁴⁸ Ivi, p. 34*.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 33*.

⁸⁵¹ Ivi, p. 34*.

⁸⁵² Ivi, p. 35*. Tale conclusione, che dovrebbe dare risposta alla «questione del rapporto fra il principio etico e la libertà», è raggiunta attraverso un ragionamento, che nel testo kantiano si presenta «nella forma di

ro è che, di fronte a questa soluzione, «ci si potrebbe chiedere perché questa determinazione non sia a sua volta una forma di causalità»⁸⁵³, oppure si dovrebbe affermare che, rispetto al «fine determinato», che consiste in «una realtà fenomenica» e fa della volontà «il termine di una relazione causale»⁸⁵⁴, «esiste una determinazione di tipo diverso, che non implica causalità, che lascia spazio per la libertà»⁸⁵⁵. In questo punto dell'esposizione Calogero non illustra come il problema potrebbe altrimenti delinear-si alla luce del modo in cui egli stesso prospetta il rapporto tra libertà e causalità⁸⁵⁶, ma si limita a domandarsi «se, anche indipendentemente da queste difficoltà, il nucleo dell'argomentazione kantiana in termini di filosofia della pratica non rimanga profondamente valido»⁸⁵⁷. Il carattere problematico che tali aspetti presentano alla lettura di Calogero si deve proprio al fatto che essi «si connettono con la teoria kantiana della conoscenza, con la concezione della causalità e del rapporto tra fenomenico e noumenico»⁸⁵⁸, ed è chiaro cosa questo significhi per Calogero, il quale, non solo fa propria la critica idealista secondo cui «la separazione kantiana di fenomenico e noumenico non regge»⁸⁵⁹, ma approfondisce questo motivo in una critica più radicale che non risparmia neppure le teorie logiche e gnoseologiche dell'idealismo, in quanto investe «intrinsecamente ogni gnoseologia, ogni teoria della conoscenza che pretenda di avere un carattere assoluto, cioè di valere per ogni possibile conoscenza»⁸⁶⁰.

Se da un lato, dunque, «partendo dai problemi della critica della ragion pura»⁸⁶¹, le difficoltà appaiono a Calogero insolubili, viceversa, «considerando il problema sol-

due *compiti* (Aufgaben) da risolvere, opposti fra di loro, due opposte deduzioni tra la volontà e quell'elemento determinante, che abbia il carattere dell'assolutezza, della categoricità, che sia quindi quella forma legislativa di cui abbiamo parlato» (ivi, p. 33*). Si tratta dei due problemi discussi da Kant dopo lo scolio al «Teorema III. Problema I»: «Supposto, che la semplice forma delle massime sia il motivo determinante sufficiente di una volontà, trovare la natura di quella volontà, che è determinata solo per questa forma» (Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 34); «Problema II»: «Supposto che una volontà sia libera, trovare la legge, che sola è atta a determinarla necessariamente» (ivi, p. 35). Gli svolgimenti dei due problemi convergono nello stabilire l'identità tra la «libertà nel senso più stretto, cioè nel senso trascendentale» (ivi, p. 34) e la determinazione della legge morale secondo la pura forma legislativa: «La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque l'una all'altra» (ivi, p. 35; inizio del successivo scolio).

⁸⁵³ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 34*.

⁸⁵⁴ Ivi, p. 35*.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 34*.

⁸⁵⁶ Un chiarimento di questo problema viene dato in chiusura della dispensa, ivi pp. 68-69.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 36*.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 35*.

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

⁸⁶⁰ Ivi, p. 36*.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

tanto in termini di analisi della volontà, la questione resta ferma e il modo in cui Kant la prospetta è difficilmente evitabile⁸⁶². A chiarimento di ciò, infatti, Calogero aggiunge:

Quando Kant ci dice che, se vogliamo avere un principio fondamentale che regoli il nostro volere, dobbiamo trovare questo principio in qualcosa che non appartenga singolarmente a nessuna scelta dei singoli voleri, è difficile sottrarsi a questa impostazione⁸⁶³.

Analogamente, ponendo il problema «in termini di interesse e di non interesse», si avrebbe la difficoltà che, da un lato, «essendo ogni interesse sempre empiricamente determinato, la volontà della legge universale, non essendo empiricamente determinata, non dovrebbe avere alcun interesse»⁸⁶⁴, dall'altro, «il fine del volere qualcosa che non risponda immediatamente ad alcun fine determinato» dovrà essere «esso stesso [...] sentito come fine di quella volontà»⁸⁶⁵. Ne emerge che, in mancanza di un chiarimento delle difficoltà che si riscontrano in questa impostazione, il rilievo di rigorismo mosso a Kant dalla critica idealista, benché sorga in relazione ad aspetti che la lettura di Calogero ritiene secondari, sembra indicare come, relativamente al ruolo della volontà, Kant incorra in una contraddizione effettiva, in quanto, nella situazione da lui prospettata, «la volontà sarà interessata ad essere disinteressata»⁸⁶⁶. Tuttavia, secondo Calogero,

anche questo non toglie che, sia pure in termini di interesse della volontà stessa, la particolare scelta della volontà – che si proponga di rendersi conto di quale sia il possibile criterio costante di ogni sua altra scelta – non può porsi se non nei termini di una norma, la quale possa valere per tutte le volontà, a prescindere dalle loro scelte determinate, e la quale non imponga a queste volontà nessuna scelta determinata, salvo quella che è implicita in questo carattere generale della legge⁸⁶⁷.

2. La forma della legge come principio di equità

Constatata, dunque, l'effettiva pertinenza delle esigenze che spingono Kant a ricerca-

⁸⁶² *Ibidem.*

⁸⁶³ *Ibidem.*

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 37*.

⁸⁶⁵ *Ibidem.*

⁸⁶⁶ *Ibidem.*

⁸⁶⁷ *Ibidem.*

re il fondamento dell'etica nella «forma legislativa», intesa come «l'universalità della legge stessa»⁸⁶⁸, Calogero si preoccupa di presentarne la deduzione in una veste argomentativa capace di salvaguardarne il motivo centrale rispetto alle difficoltà che sembrano inevitabilmente derivare dall'impostazione gnoseologica propria del metodo kantiano, e dal conseguente insorgere di aspetti che Calogero non esita a definire secondari e a espungere dal corpo centrale della riflessione svolta nella *Critica*. Al fine di chiarire quello ritenuto «il problema fondamentale dell'etica kantiana», ossia l'individuazione di una legge «che sia semplicemente formale», e rendere da ciò possibile «comprendere tutta l'etica kantiana»⁸⁶⁹, l'esame di Calogero si concentra su quelle parti della *Critica* in cui si fa riferimento all'«antica distinzione aristotelica di materia e forma»⁸⁷⁰.

Lasciando sullo sfondo il significato che i termini «materia» e «forma» assumono nel proprio pensiero, in conseguenza del suo esame critico della logica aristotelica⁸⁷¹ e quindi di tutta la lunga tradizione terminologica che da essa prende le mosse, Calogero introduce il suo discorso partendo da come la distinzione si atteggia nell'argomentazione kantiana: «La materia, in questo senso, è ciò che risulta, volta per volta, mentre la forma è ciò che dà struttura, in modo più costante, più universale, a questa materia»⁸⁷². Riferendosi la distinzione all'ambito di esercizio della ragion pratica, «La materia [...] è l'oggetto della facoltà di desiderare, cioè lo scopo determinato dell'azione, il fine che la volontà determinatamente si propone»⁸⁷³, mentre, la «pura formalità» della legge «sta nel suo esser legge, dove, a sua volta, “esser legge” vuol dire evidentemente, per quanto sin'ora s'è detto, non essere una legge determinata»⁸⁷⁴.

Considerando quanto detto rispetto alla necessità che la legge sia determinata *a priori*, cioè indipendentemente da condizionamenti empirici, ben si comprende come per Kant sia nell'esclusivo ambito della distinzione tra materia e forma che va cercato quel fondamentale discrimine che le filosofie del suo tempo, di stampo generalmente utilitaristico, cercavano in altri criteri, come la distinzione tra piacere dei sensi e pia-

⁸⁶⁸ Ivi, pp. 27*-28*.

⁸⁶⁹ Ivi, p. 24*.

⁸⁷⁰ Ivi, p. 22*.

⁸⁷¹ Cfr. Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., pp. 3-15.

⁸⁷² Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 22*.

⁸⁷³ *Ibidem*. Cfr. Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 24-25, «Teorema I»: «Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, la cui realtà è desiderata» (ivi, p. 24).

⁸⁷⁴ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 25*. Cfr. Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 32, «Teorema III»: «ora di una legge, se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante) non rimane che la semplice forma di una legislazione universale» (*ibidem*).

cere dell'intelletto⁸⁷⁵, o l'indicazione dell'«amor di se stesso»⁸⁷⁶ come motivo determinante della volontà di tutti gli esseri razionali, ambiti che la critica kantiana riferisce invece alla sola materia della volontà ed espunge perciò dal campo d'indagine della ragion pura pratica. Riconosciuta dunque, nei termini stessi in cui è posta, l'importanza della distinzione di materia e forma, Calogero può così riassumere il senso dell'interrogativo kantiano:

Si tratta ora di accertare che cos'è una legge ridotta alla sua semplice forma, una legge, cioè, la quale non implichi all'azione nulla di particolare, ma sia appunto ridotta alla sua pura forma di legalità. Si tratta, in altri termini, di pensare che cosa sia una legge, quando da questa sia tolto tutto ciò che la rende quella determinata legge⁸⁷⁷.

Ciò in cui Calogero vede consistere essenzialmente la risposta di Kant a questa domanda avvicina il discorso di Kant al proprio, facendovi palesare il suo profondo convincimento che «Nessuna etica è concepibile se non come etica dell'altruismo»⁸⁷⁸:

Ciò che costituisce propriamente una legge non è la imperatività, perché questa potrebbe non essere legge: il fatto che una persona comandi ad altri di agire in certo modo potrebbe appunto costituire soltanto un comando: per far sì che lo si possa

⁸⁷⁵ Vedi ivi pp. 26-29, «Scolio I» al corollario del secondo teorema: «C'è da meravigliarsi, che uomini per altro acuti possano credere di trovar la differenza fra la facoltà di desiderare inferiore e quella superiore nell'aver le rappresentazioni, che sono legate col sentimento del piacere, la loro origine nei sensi o nell'intelletto» (ivi, p. 26). Poiché per Kant «le rappresentazioni del piacevole o dello spiacevole» (ivi, p. 28), quantunque riferite all'intelletto e alla ragione, sono comunque «materia della facoltà di desiderare, la qual materia è sempre una condizione empirica dei principii» (ivi, p. 28-29), il filosofo conclude: «La ragione in una legge pratica determina la volontà immediatamente, non mediante un sentimento che intervenga di piacere o dispiacere, neanche in questa legge; e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di esser legislativa» (ivi, p. 29). Cfr Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 23*-24*.

⁸⁷⁶ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 31. Nello «Scolio II» al corollario del secondo teorema (ivi, pp. 29-31), vi è l'importante distinzione tra «un motivo determinante inevitabile» (ivi, p. 29) della volontà e la vera e propria universalità della legge pratica: «Infatti, la contentezza della propria intera esistenza non è già un possesso originario e una beatitudine che supporrebbe una coscienza di autosufficienza e indipendenza, ma un problema che a quest'essere è imposto mediante la sua stessa natura finita» (*ibidem*). I bisogni legati a questa condizione di finitezza «riguardano la materia della sua facoltà di desiderare» (*ibidem*): «Ma, appunto perché questo motivo determinante materiale può esser conosciuto solo empiricamente dal soggetto, è impossibile considerare questo problema come una legge, perché questa come oggettiva dovrebbe contenere in tutti i casi e per tutti gli esseri razionali lo stesso motivo determinante della volontà» (*ibidem*).

⁸⁷⁷ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 25*.

⁸⁷⁸ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 158.

chiamare una legge dobbiamo ammettere che questo comando valga non per il singolo destinatario di quel comando, ma oltre che per lui stesso *in ogni tempo e situazione*, anche *per chiunque altro*; è intrinseco, cioè, nella semplice *forma* della legge, il carattere della regolarità normativa: se io esprimo un comando dandovi il carattere di legge, questo carattere di legge è costituito dal fatto che tale comando non vale solo nel momento in cui lo esprimo e per la persona per cui lo esprimo, ma anche in ogni altro momento e per chiunque altro si trovi nella stessa situazione. Questo è il carattere sostanziale di ogni normatività, di ogni legalità, e con ciò si vede subito che, in ogni normatività è implicito questo spirito di equiparazione di situazioni o, se vogliamo, di non privilegio, di non arbitrio; è questo il termine ideale verso cui tende il pensiero di Kant nella sua argomentazione etica. La normatività, in questo senso, è il riconoscimento universale della parità di diritto di chiunque, perché se passiamo dalla semplice situazione di un comando arbitrario, fatto nel nostro solo interesse, alla posizione di una norma di parità, è chiaro che questa direzione ideale non ha più motivo di invertirsi: il principio di pariteticità di ogni legge è stabilito *fin da principio*⁸⁷⁹.

Il principio etico è qui presentato come «idea della pariteticità assoluta dei diritti di ogni coscienza che sia sottoposta alla legge stessa»⁸⁸⁰, con un evidente richiamo alla normatività dell'endiadi di libertà e giustizia, che la riflessione liberalsocialista di Calogero aveva finito per indicare come lo sviluppo in campo giuridico e politico del motivo altruistico. L'ulteriore approfondimento dell'interpretazione data, rende più esplicito il riferimento di Calogero a quel nucleo primario di tutta la propria filosofia pratica:

Il principio dell'universalità è quindi lo stesso principio del superamento dell'egoismo: io non voglio, cioè, un determinato oggetto, una determinata cosa, voglio che, qualunque cosa si voglia, in essa, le aspirazioni di tutti i possibili soggetti del volere siano rispettati in condizioni di parità. Questo è il principio della legge, come pura forma, inteso nel modo più rigoroso⁸⁸¹.

E, sebbene l'identità di altruismo e presenza d'altri, ossia di altre coscienti volontà, quale si offre nella prospettiva soggettivista di Calogero, non sia in questa sede indagata, e l'esistenza altrui non venga perciò indicata esplicitamente come voluta dal soggetto anziché constatata nella sua oggettiva sussistenza⁸⁸², da essa è fatto tuttavia

⁸⁷⁹ Id., *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 25*-26*.

⁸⁸⁰ Ivi, p. 38*.

⁸⁸¹ Ivi, p. 28*.

⁸⁸² «[C]iascuno ha l'influenza del suo gusto, del suo temperamento, e può quindi essere in contrasto con il motivo determinante oggettivo puro, che è ciò che nella mia soggettività io penso come interessante an-

dipendere il valore della legge:

Ogni forma legislativa che regna a questo proposito è sempre tale da riguardare l'identità di regole per una molteplicità di agenti, l'altruità, il rapporto con altri; è quindi la parità fondamentale di questo rapporto con altri che costituisce il nucleo di quello che Kant chiama forma legislativa della legge. Se quindi tutto quello che deriva da una singola scelta è sempre empirico, ciò che è invece pertinente alla forma, e non alla materia, è il puro rapporto fra le diverse volontà, vale a dire, ciò che è universale, rispetto all'infinito differenziarsi di queste molteplici volontà⁸⁸³.

3. Categoricalità e autonomia

La pura formalità della legge morale è, d'altra parte, il solo suo aspetto in cui, secondo la lettura di Calogero, trova consistenza il carattere categorico⁸⁸⁴ indicato da Kant come essenziale alla legge stessa⁸⁸⁵. Secondo Calogero, infatti, la distinzione kantiana di imperativo ipotetico e imperativo categorico, se prospettata nel modo più rigoroso, viene a coincidere con quella che oppone materia e forma nell'analisi dei motivi determinanti della legge morale, come è possibile constatare dai termini stessi con cui egli riassume l'opposizione kantiana tra le due specie di imperativi:

[...] l'ipotesi che è presupposta dagli imperativi ipotetici è il fine particolare che la volontà di desiderare si propone. L'ipoteticità dell'imperativo è appunto in questa subordinazione; un imperativo ipotetico, quindi, non comanda mai assolutamente, ma soltanto in funzione della sussistenza di quella determinata aspirazione nella volontà che è appunto oggetto del suo comando⁸⁸⁶.

Gli imperativi categorici, invece, sono quelli che non presuppongono questa aspirazione determinata da parte del soggetto della volontà; in altri termini che comandano una regola di comportamento incondizionatamente, a prescindere da ogni fine singo-

che ad altre soggettività, ciò che non riguarda solo il mio interesse, ma che riguarda anche l'interesse altrui, sebbene sia chiaro che l'interesse altrui io lo prospetto sempre nella mia soggettività» (ivi, p. 56*).

⁸⁸³ Ivi, pp. 30*-31.

⁸⁸⁴ «Un'affermazione categorica, poi, è un'affermazione che non dipende da nessun'altra, un'affermazione ipotetica dipende invece dalla ipotesi che la presuppone» (ivi, p. 10*).

⁸⁸⁵ «Chiedersi che cosa fa che le leggi siano appunto leggi, è chiedersi che cosa è che costituisce la pura forma della legge, la quale forma è poi il motivo essenziale per cui la volontà si orienta in senso categorico e non ipotetico» (ivi, p. 25*).

⁸⁸⁶ Ivi, p. 10*.

lo⁸⁸⁷.

Ogni precetto che non è un imperativo categorico è un imperativo ipotetico, presuppone qualcosa che non è soltanto la norma che si vuole sia seguita, ma anche il desiderio di colui che agisce; in funzione di questo interesse pone quindi il fine dell'azione, stabilisce quali siano le leggi da seguire per raggiungere questo fine⁸⁸⁸.

La stretta connessione tra i due problemi è ciò che, secondo Calogero, consente di comprendere «quello che ha in mente Kant, nonostante una certa insicurezza di alcune sue argomentazioni, quando dice che l'imperativo categorico è quello verso cui si orienta la volontà, quando vuole la pura forma della legge, quando cioè non è interessato ad alcuna legge particolare, ma vuole la legalità di ogni legge»⁸⁸⁹. Indicato «il canone universale dell'eticità» nello «spirito di normatività intrinseco ad ogni legge», che, a sua volta, come si è visto, non è altro che «lo spirito di sempre maggior possibile pariteticità dei diritti di ognuno»⁸⁹⁰, Calogero ne circoscrive la categoricità «alla forma generale della legislazione, in quanto normatività»⁸⁹¹:

Una siffatta legge è categorica, non già perché, applicandola, le conseguenze siano più o meno utili, ma perché intrinsecamente espressiva di ciò che facciamo tutte le volte che sentiamo il doveroso come una legge⁸⁹².

Quello che, secondo Calogero, è senz'altro «il contenuto più profondo della concezione kantiana», è dunque tenuto distinto da quella che invece ritiene «un'interpretazione meno rigorosa»⁸⁹³ dell'imperativo categorico, e che tuttavia è «La interpretazione più corrente», in quanto «è quella che è data dallo stesso Kant tutte le volte che cerca di offrire un esempio del modo in cui questa formula deve essere interpretata»⁸⁹⁴. Discutendo alcuni di tali esempi⁸⁹⁵, Calogero deve infatti far propria

⁸⁸⁷ Ivi, p. 11*.

⁸⁸⁸ Ivi, p. 12*.

⁸⁸⁹ Ivi, p. 26*.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

⁸⁹¹ Ivi, p. 30*.

⁸⁹² Ivi, p. 26*.

⁸⁹³ Ivi, p. 27*.

⁸⁹⁴ Ivi, p. 24*.

⁸⁹⁵ Il primo esempio riportato da Calogero (ivi, pp. 5*-7*) è quello discusso da Kant nello scolio alla definizione del primo capitolo (Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 21-24), relativo alla «massima di non sopportare vendicata alcuna offesa» (ivi, p. 22). In un altro passo (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 16*-17*), Calogero discute «la regola del non fare promesse false» (ivi, p.

l'osservazione, già avanzata da altri, secondo cui «Kant, proprio quando vuole far vedere in che consiste l'assolutezza della sua regola etica, fa dei ragionamenti che sono viceversa tipicamente ipotetici, cioè ragionamenti che si riferiscono in generale al fatto che *qualora ci si comporti in un certo modo si verifica una certa conseguenza*»⁸⁹⁶. Poiché in tali ragionamenti le massime in esame sono respinte in quanto la conseguenza della loro applicazione universale risulterebbe «per vario motivo dannosa o incongrua», facendo riferimento esclusivo a questi esempi, «la dimostrazione della categoricità del principio sarebbe, in ultima analisi, sempre determinata da situazioni di carattere empirico»⁸⁹⁷. In queste esemplificazioni, che Calogero considera «l'aspetto meno persuasivo dell'argomentazione kantiana»⁸⁹⁸, non si cerca la «*situazione di fondamentale normatività*»⁸⁹⁹, riscontrabile *a priori* nella «pura forma legislativa»⁹⁰⁰ ma «si confrontano le regole pratiche singole con la regola categorica soltanto dal punto di vista della sua universalità, dal punto di vista della possibilità di tradursi in norma universale: possibilità, che allora può dar luogo ad argomentazioni di carattere semplicemente ipotetico»⁹⁰¹.

L'approfondimento del carattere di «assoluta categoricità»⁹⁰², che Kant attribuisce alla legge morale, è dunque portato avanti da Calogero in direzione di una ricostruzione che, avendo ragione di alcune oscillazioni dell'argomentazione kantiana, afferma in modo più deciso la sostanziale coincidenza fra l'incondizionatezza della legge e l'autonomia della volontà legiferante. A questa conclusione condurrebbe, secondo Calogero, «ciò che Kant ha rigorosamente provato e che resta ancora valido per il pensiero contemporaneo come era valido al tempo di Kant»⁹⁰³, ossia il fatto che «una legge etica che si possa considerare come assolutamente valida, non può avere se non la forma di dipendere dalla pura forma della legge»⁹⁰⁴, quella che, determinando la volontà *a priori* rispetto a ogni condizionamento empirico, prospettato come mate-

16*), proposta da Kant in quello stesso scolio (Kant, *op cit.*, pp. 23-24). L'esempio a cui Calogero fa riferimento quando vuole mostrare il carattere ipotetico di certe argomentazioni kantiane è quello della «slealtà del debitore rispetto al creditore, nel caso in cui non vi sia alcun documento del debito» (Calogero, *op cit.*, p. 28*), discusso da Kant nello scolio al terzo teorema del primo capitolo (Kant, *op cit.*, pp. 32-34).

⁸⁹⁶ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 25*. Un rapido riferimento a queste critiche è presente anche in Id., *Etica*, p. 124.

⁸⁹⁷ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 25*.

⁸⁹⁸ *Ibidem*.

⁸⁹⁹ Ivi, p. 30*.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

⁹⁰¹ Ivi, p. 27*.

⁹⁰² Ivi, p. 45*.

⁹⁰³ Ivi, p. 37*.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 37*-38*.

riale o ipotetico, la sottrae alla «legge dei fenomeni, e quindi [a]l meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà»⁹⁰⁵:

Questo è un punto fondamentale, perché la categoricità della legge morale viene, con ciò, a coincidere con la sua autonomia. Il principio di autonomia è cioè il principio secondo cui, quale che sia l'origine, quale che sia la consonanza che da altre parti si manifesti rispetto al principio etico che io considero supremo, esso vale per me come principio etico supremo essenzialmente in quanto tale lo considero io; questa è, in altri termini, la suprema responsabilità morale dell'individuo, che non è responsabilità di agire secondo la legge morale, ma addirittura responsabilità di scegliere la legge morale, responsabilità di stabilire la legislazione morale stessa⁹⁰⁶.

4. Autonomia e orientamento altruistico

Chiarire il senso e la portata dell'«idea fondamentale di Kant», secondo cui «la legislazione è autonoma»⁹⁰⁷, ha un interesse centrale nella lettura di Calogero, che può in tal modo indagare il carattere determinante che Kant attribuisce al criterio dell'autonomia, superando i limiti del suo precedente giudizio che, identificando sostanzialmente l'autonomia della volontà legiferante con quella libertà trascendentale che per lui è aspetto onnipresente del soggetto, non poteva riconoscere in questo aspetto della legge etica kantiana un motivo in grado di qualificare il principio pratico in senso morale⁹⁰⁸. Per trarre dal confronto con Kant tutte le conseguenze rilevanti, non solo dal punto di vista storiografico ma anche e soprattutto sul piano speculativo, è essenziale per Calogero interpretare adeguatamente quanto Kant afferma nello scolio al paragrafo 7, «*Legge fondamentale della ragion pura pratica*»⁹⁰⁹, ossia che «la ragion pura pratica in sé è immediatamente legislativa»⁹¹⁰.

A tal fine, occorrerebbe innanzi tutto, poter scartare definitivamente la possibilità che «questa legge s'imponga *per se stessa* ad ogni volontà nel senso che ogni volontà

⁹⁰⁵ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 35.

⁹⁰⁶ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 11*.

⁹⁰⁷ Ivi, p. 56*.

⁹⁰⁸ Vedi *supra*, pp. 99-101 e pp. 147-152.

⁹⁰⁹ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 37-38. È un passaggio di cruciale importanza per gli aspetti che interessano a Calogero, il quale infatti vi si sofferma a lungo: Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 37*-47*.

⁹¹⁰ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 37. Cfr. Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 42*.

sia *necessariamente* sottoposta ad essa», punto che, secondo Calogero, «resta dubbio»⁹¹¹, nonostante quanto chiarito da Kant nell'esame della «questione del rapporto fra il principio etico e la libertà»⁹¹². Ma una via al definitivo superamento di questo problema, già riscontrato a proposito della determinazione puramente formale della legge⁹¹³, è suggerita da Calogero solo nelle pagine finali della dispensa in cui riassume quanto da lui più ampiamente esposto nei capitoli dell'*Etica* dedicati al rapporto tra «*Tempo e presenza, causa e libertà*»⁹¹⁴, e alla «*fisionomia dialettica della libertà*»⁹¹⁵, nei quali, peraltro, un importante punto di volta di tutta l'argomentazione è appunto costituito dall'esame critico della

[...] concezione kantiana, secondo cui non si può mai conoscere propriamente la libertà, perché la ragion teoretica, dovunque guardi, vede sempre la legge, la norma e la necessità, non essendo, di fatto, la connessione causale che il risultato stesso del suo operare conoscitivo, fenomenizzante in tal modo la cosa in sé⁹¹⁶.

I «punti più deboli» di tale «deduzione negativa della libertà»⁹¹⁷, strettamente connessa a una «concezione dell'attività del conoscere come processo elaborativo di una «cosa in sé»⁹¹⁸, sono indicati da Calogero nelle

[...] ben note difficoltà, che fanno [di quest'ultima] il più classico degli esempi di «gnoseologia dell'azione», caratterizzata dallo scindersi del conoscere in due parti reciprocamente contraddittorie, l'una delle quali conosce solo trasformando, mentre l'altra conosce senza trasformare⁹¹⁹.

Prescindendo inizialmente «da queste difficoltà, dipendenti dalla peculiare strut-

⁹¹¹ Ivi, p. 38*.

⁹¹² Qui Calogero si riferisce ai due problemi discussi da Kant dopo lo scolio al «*Teorema III*»: Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 34-35. Vedi *supra*, nota 852.

⁹¹³ Vedi *supra*, p. 157.

⁹¹⁴ Guido Calogero, *Etica*, cit., pp. 34-44.

⁹¹⁵ Ivi, pp. 45-56.

⁹¹⁶ Ivi, p. 45.

⁹¹⁷ *Ibidem*.

⁹¹⁸ Ivi, p. 46.

⁹¹⁹ *Ibidem*. A chiarimento di questo punto, Calogero rinvia al capitolo XXII della *Logica*, dedicato appunto a «*La gnoseologia dell'azione*» (Guido Calogero, *Logica*, cit., pp. 230-236.), secondo di una serie di tre capitoli (ivi, pp. 223-244) in cui i vari modi di prospettare il problema gnoseologico sono riassunti in tre grandi classi che sono: la gnoseologia adeguazionista (capitolo XXI, «*Conoscenza come adeguazione e conoscenza come fare*», ivi, pp. 223-229); quella dell'azione (capitolo XXII, «*La gnoseologia dell'azione*», ivi, pp. 30-36) e quella della creazione (capitolo XXI, «*La gnoseologia della creazione*», ivi, pp. 237-244).

tura del kantismo», e dal «sapore di fallimento scetticcheggiante [attribuibile] all'idea che la libertà non è «teoreticamente conoscibile»»⁹²⁰, Calogero porta avanti il suo esame, avendo presente innanzi tutto il modo in cui il pericolo di un possibile carattere necessitante delle leggi pratiche è respinto da Kant, il quale fa consistere la distinzione fra il modo di operare delle leggi di natura e quello dei principii pratici essenzialmente nel carattere imperativo di questi ultimi:

Nella coscienza della natura i principii di ciò che accade (p. es., il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del movimento) sono nello stesso tempo leggi della natura: poiché l'uso della ragione là è teorico e determinato dalla natura dell'oggetto. Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principii che c'imponiamo, non sono ancora perciò delle leggi, alle quali sia inevitabile sottostare, perché la ragione nell'uso pratico ha da fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare, e secondo la disposizione particolare di questa facoltà la regola si può adattare variamente. La regola pratica è sempre un prodotto della mia ragione, perché prescrive l'azione, come mezzo all'effetto, come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è del tutto soltanto la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere, esprime la necessità oggettiva dell'azione, e la quale significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola⁹²¹.

⁹²⁰ *Ibidem*.

⁹²¹ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 22. Cfr. Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 9*-10*. La traduzione di questo brano presenta alcune delle difficoltà che sarebbero state poi individuate da Garin nella revisione dal lui apportata alla versione di Capra nel 1955 (Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, VII ed. riveduta da Eugenio Garin, VI ed.: Bari, Laterza, 1955). Come spiega Garin nell'«Avvertenza» all'edizione da lui rivista, pur con «i suoi innegabili meriti» (ivi, XII), la traduzione di Capra, «per un discutibile criterio d'aderenza, aveva reso difficilmente comprensibili anche periodi abbastanza chiari» (ivi, XI). Il passaggio in questione è stato così modificato da Garin: «Nella coscienza della natura i principii di ciò che accade (p. es., il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del movimento) sono nello stesso tempo leggi della natura; poiché l'uso della ragione là è teorico e determinato dalla natura dell'oggetto. Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principii che c'imponiamo, non sono ancora perciò delle leggi, alle quali sia inevitabile sottostare, perché la ragione nell'uso pratico ha da fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare, e secondo la disposizione particolare di questa facoltà si può adattare variamente la regola. La regola pratica è sempre un prodotto della mia ragione, perché prescrive l'azione, come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere [*ein Sollen*] esprime la necessità oggettiva dell'azione; essa significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola» (ivi, p. 22).

Come si è già avuto modo di osservare⁹²², il carattere imperativo delle regole pratiche, sebbene riconosciuto essenziale a distinguerle dalle leggi di natura, non appare a Calogero sufficiente a definire il motivo determinante della legge morale, e risulta viceversa bisognoso di quegli ulteriori chiarimenti che, precisando meglio il carattere formale e categorico della legge pratica universale, e ridimensionando l'importanza del «problema del rapporto tra legge e desiderio»⁹²³, aiutino a respingere la possibilità di un'interpretazione rigoristica, foriera, come si è visto, di insuperabili difficoltà. Secondo Calogero, la categoricità della legge morale esige «il fatto che la volontà *sceglie* di determinarsi secondo la semplice forma della legge»⁹²⁴. L'incondizionatezza della legge morale rispetto a «condizioni empiriche presupposte», il fatto, cioè, «che la volontà pura non è determinata da suoi interessi particolari, ma soltanto dalla semplice *forma* della legge»⁹²⁵ è ricondotto da Calogero essenzialmente ed esclusivamente a quella interpretazione che fa consistere «la legge suprema» nella «legge della paritetica compatibilità di tutte le aspirazioni, di tutte le volontà»⁹²⁶:

Il fatto che essa non presupponga alcuna condizione vuol dire, nel senso di Kant, che non presuppone nessun determinato orientamento dell'interesse umano, cioè della facoltà di desiderare; in altri termini, che presuppone la volontà di attuare soltanto il principio della legge, il principio della legalità universale, che, s'è visto, si risolverà nell'idea della parità dei diritti di ogni coscienza che si trovi di fronte a questo problema: questa è l'incondizionatezza di cui fin qui ha parlato Kant⁹²⁷.

Tuttavia, aggiunge Calogero, «io debbo voler questo, debbo *orientarmi* verso la ricerca di una legge morale la quale sia categorica e non ipotetica»⁹²⁸. Calogero respinge la possibilità «che possa essere escluso questo *interesse* a trovare una legge di questo genere»⁹²⁹, come lascerebbero intendere «Alcune formulazioni, che Kant adopera in questo passo»⁹³⁰. Infatti,

[...] se non c'è l'interesse a trovare la regola assoluta del comportamento, questa potrà

⁹²² Vedi *supra*, p. 160.

⁹²³ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 51*.

⁹²⁴ Ivi, p. 42*.

⁹²⁵ *Ibidem*.

⁹²⁶ *Ibidem*.

⁹²⁷ Ivi, pp. 41*-42*.

⁹²⁸ Ivi, p. 42*.

⁹²⁹ *Ibidem*.

⁹³⁰ *Ibidem*.

essere imposta a chi non ha interesse, ma soltanto in quel senso ipotetico-estrinseco, che non è proprio di questa impostazione del problema⁹³¹.

L'importanza riconosciuta da Calogero a questo interesse della volontà per la ricerca di una legge pratica universale lo porta a discutere e a ridefinire il senso di ciò che Kant afferma, confrontando la «legge pratica fondamentale con quanto accade nel campo della geometria»⁹³². Riguardo a quest'ultima, Kant sostiene che «la geometria ha dei postulati che sono delle proposizioni pratiche ipotetiche, presuppongono la condizione problematica della volontà»⁹³³. Come chiarisce Calogero, tanto il termine «postulato», che significa «una cosa richiesta», quanto quello greco «ἀξιωμα», connesso al verbo «ἀξιόω», ossia «esigo, ritengo che debba venire concesso, pretendo», «presuppongono sempre questo consenso che è dato dall'interlocutore a colui che intende dimostrare una verità di carattere geometrico-matematico»⁹³⁴. La portata problematica di quelle «proposizioni pratiche»⁹³⁵, che, secondo Kant, costituiscono i postulati della geometria pura, starebbe appunto in questo dovere di «concedere, ammettere questi punti di partenza»⁹³⁶. A questa situazione, che secondo Calogero può estendersi anche alle leggi di natura⁹³⁷, «Kant contrappone la *incondizionatezza* della legge fondamentale della ragion pratica»⁹³⁸. Malgrado alcune perplessità, Calogero trova molte affinità tra il proprio pensiero e questa posizione kantiana, in cui vede

[...] rovesciato quel rapporto che appare così evidente in molti aspetti della filosofia contemporanea, per esempio in gran parte della filosofia linguistica in quanto si occupa di problemi morali, e cioè il rapporto secondo cui le leggi pertinenti al pensiero e alla realtà sono rigorose e assolutamente cogenti rispetto all'esperienza umana,

⁹³¹ Ivi, p. 38*.

⁹³² Ivi, p. 40*.

⁹³³ *Ibidem*.

⁹³⁴ *Ibidem*. Cfr. Guido Calogero, Ugo Sprito, *Ideale del dialogo...*, cit. p. 96.

⁹³⁵ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 40. «La geometria pura ha dei postulati come proposizioni pratiche, le quali però non contengono se non la supposizione che si possa far qualcosa, e, se si richiedesse, si debba farla; e queste sono le sole proposizioni di essa, che riguardano un'esistenza. Sono adunque leggi pratiche sotto una condizione problematica della volontà» (Emmanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 37).

⁹³⁶ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 41*.

⁹³⁷ «Potremmo del resto estendere queste considerazioni anche alle leggi naturali e dire che, in sostanza, il loro rigore vale per coloro che ne temono le conseguenze; se, poniamo, un cinico o uno stoico antico dichiara di trovare tutto indifferente, dichiara che tutto l'accadere della realtà è ἀδιαφορον, si potrebbe dire che, anche in questo caso, le leggi naturali non valgono: chi è del tutto indifferente a quanto accade, può considerare la stessa legislazione naturale come meramente ipotetica» (*ibidem*).

⁹³⁸ *Ibidem*.

mentre le leggi pratiche presuppongono una scelta, una valutazione⁹³⁹.

Ma il senso di questa incondizionatezza «della regola pratica assoluta», che Kant oppone all'«eteronomia»⁹⁴⁰ di «regole rigorosamente logiche, come quelle della deduzione geometrica»⁹⁴¹, dev'essere secondo Calogero chiarito e opportunamente definito: «incondizionato è il fatto che, se si vuole una legge, la quale possa aspirare a porsi come criterio regolativo di ogni altra legge possibile, non si può averla se non in questa forma»⁹⁴². Ma «Il presupposto [...] che la norma dell'azione debba essere tenuta indipendentemente da qualsiasi particolare inclinazione pratica per l'uno o l'altro tipo di azione»⁹⁴³, e quindi da interessi «dipendenti da determinate circostanze dell'esperienza»⁹⁴⁴ non esclude, anzi esige, l'interesse della volontà per la ricerca della legge morale, che è poi quella fondamentale «responsabilità di scelta ultima», di cui Calogero ha più volte affermato l'inaggirabilità, e «che spetta ad ogni coscienza che si trovi di fronte al problema della regola ultima del comportamento»⁹⁴⁵.

La difficoltà di questo punto, secondo Calogero, è avvertita dallo stesso Kant, che infatti definisce «singolare» la situazione per cui, da un lato, «il pensiero a priori di una legislazione universale possibile [...] è semplicemente problematico», dall'altro, esso «vien presentato incondizionatamente come legge, senza prender nulla in prestito dall'esperienza o da una volontà esterna»⁹⁴⁶. È nell'interpretazione di questo punto che la lettura di Calogero si spinge consapevolmente al di là dell'adesione letterale al testo kantiano, sforzandosi di rendere in tutta la sua complessità l'impegnativo rapporto tra incondizionatezza e autonomia:

Nella prima parte, Kant riconosce qui che il pensiero d'una legislazione universale possibile è problematico, cioè è qualcosa che risulta dal fatto che noi ci poniamo il problema di quale possa essere la sola legislazione veramente universale, veramente tale che non dipenda da nessuna preferenza singola; noi ci poniamo questo problema

⁹³⁹ *Ibidem*. Il ribaltamento che questa lettura di Kant sembra offrire rispetto ad alcune tesi fondamentali della teoria del linguaggio potrebbe spiegare la ragione della composizione del programma d'esame, svolto nella dispensa in oggetto, in cui il commento della *Critica della ragion pratica* è accostato a un'analisi di alcuni testi della filosofia del linguaggio.

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

⁹⁴¹ *Ibidem*.

⁹⁴² Ivi, p. 37*.

⁹⁴³ Ivi, p. 47*.

⁹⁴⁴ Ivi, p. 48*.

⁹⁴⁵ Ivi, p. 46*. «Sceglierla o meno, accettarla o meno, porsi quel problema o non porselo, questa ultima responsabilità non può essere deferita ad altri» (*ibidem*).

⁹⁴⁶ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 37-38.

e dalla soluzione di esso dipende la formulazione della legge. Però, dice Kant, questo fatto, che ha quel presupposto problematico, ci si presenta d'altra parte come una legge incondizionata, senza cioè prender nulla in prestito dall'esperienza o dalla volontà esterna. Allora l'incondizionatezza a rigore non è se non la struttura stessa di questa legge: la legge è fatta in questo modo che non può essere condizionata da altro; non possiamo quindi se non volerla com'è. E tuttavia dipende ovviamente da noi il volerla com'è: questo è ciò che Kant lascia relativamente in ombra e che deve essere tenuto presente e che, d'altra parte, non dovrebbe bastare per infirmare la sua considerazione, perché è evidente che, poi, ogni legge è una legge che, in tanto può valere per noi, in quanto desideriamo appunto di farla valere per noi; ciò appartiene alla nostra stessa responsabilità, è per così dire il compito di ciascuno, che non può essere deferito a nessun altro: la legge può imporsi sì come legge, ma, se vogliamo riconoscerne il valore, a prescindere dai danni che possono derivare dalla sua disobbedienza, dobbiamo essere noi stessi a volere che essa diventi la nostra legge»⁹⁴⁷.

Questo sviluppo del ragionamento di Kant, mentre, da un lato, induce a considerare che «quella problematicità iniziale di cui Kant parla a proposito della geometria vale anche in questo caso»⁹⁴⁸, benché sia poi condivisa da Calogero l'idea che la riflessione etica attinga un livello di incondizionatezza superiore a quella teoretica, dall'altro, intende mostrare come, malgrado le oscillazioni del discorso di Kant su questo aspetto, una interpretazione coerente ai motivi della sua filosofia, ritenuti da Calogero centrali, non può che risolvere l'imperatività della legge morale nell'autonoma assunzione di essa come propria da parte della volontà, che si pone «questo problema di avere una legge ultima, di avere un criterio che sia valido per sé e che non sia valido in funzione di altro»⁹⁴⁹:

Allora si spiega come la legislazione universale di cui qui si parla sia, in conclusione, una legislazione che ha sempre il carattere dell'autonomia (sebbene, in questa parte della sua trattazione, Kant lasci relativamente da parte il concetto dell'autonomia, esso dev'essere tuttavia sempre tenuto presente). L'idea dell'autonomia risolve la difficoltà implicita nell'imperativo, che si presenta come un imperativo di seconda persona, in cui c'è qualcuno che impera e qualcun altro che viene comandato: esso ha evidentemente senso, nei termini dell'autonomia kantiana, soltanto in quanto è un

⁹⁴⁷ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 45*-46*.

⁹⁴⁸ Ivi, p. 46*.

⁹⁴⁹ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 38*-39*. «Dobbiamo quindi per forza, se vogliamo mantenere una coerenza all'impostazione kantiana, intendere l'imperatività categorica di questa legge appunto come l'imperatività categorica della legge che ciascuno di noi può fare a se stesso quando voglia risolvere questo problema» (ivi, p. 38*).

imperativo che io rivolgo a me stesso; allora la difficoltà precedente cade: io do a me questa legge in quanto mi pongo questo problema e voglio risolverlo; e allora, se do a me la mia legge, non posso darla se non in questa forma⁹⁵⁰.

La completa risoluzione dell'imperatività categorica nella volontà interessata alla legge morale («*sic volo sic iubeo*»⁹⁵¹) è dunque il solo modo filosoficamente valido in cui, secondo Calogero, il rapporto tra autonomia e incondizionatezza può presentarsi, fermo restando che la complessità intrinseca a quello che gli appare il corretto approdo della riflessione kantiana, può trovare piena soluzione solo nel quadro teorico della propria filosofia della presenza, cui fa infatti esplicito riferimento la conclusione della dispensa. D'altra parte, l'approccio di Calogero ai problemi della storiografia e della critica filosofica⁹⁵², lo induce a ritenere che solo mettendo in evidenza questo aspetto sugli altri, i motivi fondamentali del pensiero di Kant trovino piena consistenza.

5. La marginalità dei motivi rigoristici nella Critica della ragion pratica

La sicurezza di questa conclusione non impedisce a Calogero di indagare minutamente tutte quelle argomentazioni di Kant che, allontanandosi dal difficile equilibrio della soluzione così trovata, contribuiscono al determinarsi di «quella situazione più problematica, che poi ha fatto respingere, dal pensiero post-kantiano, un certo aspetto della morale kantiana, appunto come morale meramente rigoristica»⁹⁵³. Se s'intende la «formula della ragione pura pratica che in sé è immediatamente legislativa» nel senso che essa «non può se non formulare questa legge, se non avere questa legislazio-

⁹⁵⁰ Ivi, p. 39*.

⁹⁵¹ Emmanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 38. La massima latina conclude l'importante scolio alla «*Legge fondamentale della ragion pratica*», al cui commento Calogero dedica, come si è osservato, ampie discussioni. A tal proposito, Calogero scrive: «Il passo si conclude con la formula latina: *sic volo, sic iubeo*, dove essa dovrà essere pronunciata da chiunque sia soggetto di questa situazione: se la ragion pura fosse una diversa volontà che la pronunciasse, evidentemente allora le nostre volontà singole si troverebbero rispetto a questa formula con un semplice obbligo di obbedienza e il problema dell'autonomia cadrebbe; autonoma sarebbe semplicemente la ragione che dà quest'ordine, che espone questa legge. Se quindi vogliamo far sì che non distrugga la situazione dell'autonomia, dobbiamo intendere il *sic volo, sic iubeo* come tale che la ragion pura pratica, che esprime questa volontà, sia la stessa ragion pura pratica di ciascuno di noi in quanto si propone il problema di trovare una legge, la quale sia una legge che possa valere assolutamente, incondizionatamente, come criterio di ogni altra possibile legge» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 39*).

⁹⁵² Vedi *supra*, p. 153 e nota 832.

⁹⁵³ Ivi, p. 42*.

ne»⁹⁵⁴, c'è il rischio, secondo Calogero, che la «ragion pura pratica» sia «considerata come un'entità per sé»⁹⁵⁵, come qualcosa in certo senso distinto dalla ragione di ciascuno, e tale da instaurare con quest'ultima una sorta di «dualità», in cui l'imperatività della legge pratica si connota «nel senso classico della *eteronomia*»⁹⁵⁶. Una ragion pratica, il cui operare legiferante fosse garantito nel suo intrinseco valore, rivestirebbe un ruolo simile a quello svolto dalla volontà divina nella teologia morale tradizionale⁹⁵⁷, portando nella riflessione etica le stesse difficoltà di questa, evidenziate da Calogero in molti luoghi della sua opera⁹⁵⁸. In entrambi i casi, infatti, «è evidente che la legge morale suprema non è più quella che è così legiferata e stabilita, ma diventa quella della *obbedienza* alla ragion pura pratica o alla divinità»⁹⁵⁹. Ma poiché, «In questo caso [...], si esclude ogni possibilità di controllare la razionalità dell'obbedienza»⁹⁶⁰, è necessario per Calogero che il «rapporto di accettazione della legge»⁹⁶¹ non si presenti come «un'etica fondata semplicemente sul concetto di obbedienza»⁹⁶², ma indagli le ragioni del riconoscimento della legge morale come legge propria. Posto il problema in questi termini, il carattere categorico riconosciuto all'imperativo etico esige che l'accertamento razionale del valore della norma da parte del soggetto prescindendo dalla valutazione delle «conseguenze della osservanza o della inosservanza»⁹⁶³ di quanto prescritto. Una valutazione della «potenza dell'autorità che ha istituito la legge»⁹⁶⁴, ovvero delle «sanzioni»⁹⁶⁵ che deriverebbero dall'eventuale inosservanza, sposterebbe il problema «sul piano tipicamente *ipotetico*»⁹⁶⁶, riproducendo nell'accoglimento della legge quella situazione che l'esame del carattere formale della legge pratica ha portato a ritenere affatto estranea alla volontà legiferante. Qualora, dunque, la radicalizzazione del contrasto tra l'universalità della legge morale e la singolarità di ogni interesse, conduca a indicare la volontà legiferante come qual-

⁹⁵⁴ *Ibidem*.

⁹⁵⁵ Ivi, p. 46*. È una situazione problematica su cui Calogero si era già soffermato nelle riflessioni su Kant svolte in opere precedenti, come le *Lezioni di filosofia e Logo e dialogo*. Vedi *supra*, p. 147.

⁹⁵⁶ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, p. 43*.

⁹⁵⁷ Prospettando questa situazione, scrive appunto: «tanto varrebbe allora dire, per esempio, che c'è una divinità, la quale è assolutamente legislatrice» (*ibidem*).

⁹⁵⁸ Vedi *supra*, note 385 e 386.

⁹⁵⁹ Ivi, p. 42*.

⁹⁶⁰ Ivi, p. 43*.

⁹⁶¹ *Ibidem*.

⁹⁶² *Ibidem*.

⁹⁶³ Ivi, p. 45*.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 44*.

⁹⁶⁵ *Ibidem*.

⁹⁶⁶ *Ibidem*.

cosa di estraneo alla volontà di ciascuno, non potendosi intendere l'imperatività della legge altrimenti che come razionale accertamento del valore della norma⁹⁶⁷, l'autonomia, che l'esame dell'incondizionatezza della legge morale ha dimostrato intrinseca alla volontà legiferante, si rivela necessaria anche a qualunque volontà si sottoponga alla norma.⁹⁶⁸

Il giro argomentativo, costruito da Calogero intorno alla problematizzazione di questo aspetto della dottrina di Kant, giunge dunque a confermare il valore dell'autonomia, a ribadire cioè che nella scelta morale, come in qualunque situazione pratica, «Chi preferisce, chi decide, chi si orienta piuttosto in un senso che in un altro, variamente riflettendo o risolvendo il conflitto delle aspirazioni, è sempre l'io, la coscienza, che sola così dà un senso al desiderabile e all'indesiderabile, al bene o al male»⁹⁶⁹. L'opposta ipotesi di uno sdoppiamento tra l'eteronomia dell'agente e l'autonomia della volontà legiferante, benché riconosciuta «contrastante allo spirito stesso della dottrina kantiana»⁹⁷⁰, non solo in forza del generale impianto di quest'ultima, ma in quanto essa stessa intrinsecamente inconsistente, è tuttavia avvertita da Calogero sullo sfondo di tutte quelle trattazioni che, proprio per questo loro discostarsi da «Ciò che è solido nella morale kantiana»⁹⁷¹, sono da lui ritenute secondarie, ma che sono ugualmente esaminate in quanto esse, drammatizzando il «contrasto tra il rigore della legge e la spontaneità dell'aspirazione»⁹⁷², aiutano a comprendere come «il cosiddetto rigorismo», che la lettura di Calogero dimostra estraneo ai motivi più profondi del ragionamento di Kant, sia invece potuto sembrare così «intrinseco alla morale di Kant»⁹⁷³, da costituire, per buona parte del «pensiero post-kantiano»⁹⁷⁴ il principale motivo di critica nei suoi confronti.

Le lezioni di Calogero dedicate all'illustrazione di tali tematiche sono tese a dimostrare come esse si sviluppino su un piano «relativamente secondario»⁹⁷⁵, che risente

⁹⁶⁷ La ragion pura pratica, infatti, «potrà essere immaginata come qualche cosa di comune a tutti noi e, quindi, in un certo modo, indipendente dalle singole personalità di tutti noi: però la sua imperatività si tradurrà praticamente nel fatto che ciascuno di noi la riconosce come la legge propria e non perché c'è un altro legislatore che gliela impone» (ivi, pp. 44*-45*).

⁹⁶⁸ «La legge può essere istituita da altri, però dobbiamo sempre noi accertarla, siamo noi che la facciamo valere per noi stessi, che diamo a questa legge la validità che regola le nostre azioni; se rifiutassimo questa legge, essa non varrebbe, quale che fosse l'autorità che l'avesse istituita» (ivi, pp. 44*).

⁹⁶⁹ Guido Calogero, *Etica*, cit., p. 22.

⁹⁷⁰ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 45*.

⁹⁷¹ Ivi, p. 55*.

⁹⁷² Ivi, p. 50*.

⁹⁷³ Ivi, p. 53*.

⁹⁷⁴ Ivi, p. 42*.

⁹⁷⁵ Ivi, p. 51*.

del risalto impropriamente attribuito da Kant, in alcune pagine, al «contrasto tra desiderio e dovere»⁹⁷⁶, e «che è diverso da quello su cui si muove, invece, il contrasto tra parità dei diritti e il privilegio, fra l'operare riconoscendo tutti gli uomini come fini e l'operare invece considerandoli come mezzi»⁹⁷⁷. Innanzi tutto, «la distinzione tra volontà pura e volontà santa»⁹⁷⁸, la prima, come si è visto, «indipendente da condizioni empiriche»⁹⁷⁹, la seconda «definita come tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale»⁹⁸⁰ e l'affermazione dell'impossibilità di presupporre quest'ultima, se non come «prototipo»⁹⁸¹ di una tensione infinita e inesauribile⁹⁸², rivela, alla lettura di Calogero, «la difficoltà fondamentale dell'etica kantiana»⁹⁸³, che «fa parte dell'aspetto meno moderno»⁹⁸⁴ di essa, per il quale l'imperatività della legge «conduce a considerare l'aspirazione alla legge stessa come qualcosa che non è interesse»⁹⁸⁵. Questa posizione, della quale Calogero ha già ampiamente sostenuto la generale impossibilità, e quindi l'incompatibilità con i motivi centrali della riflessione di Kant, malgrado le oscillazioni di questi in proposito, è qui ulteriormente discussa con un raffronto con «la fondamentale verità della dottrina socratica»⁹⁸⁶, per cui «quando uno si sia convinto che la regola da seguire sia una certa legge, il fatto di sentire questa regola come tale che debba essere seguita, risolve il problema del conflitto delle preferenze»⁹⁸⁷.

Viene qui richiamata per cenni quella complessa valutazione del cosiddetto intellettualismo socratico, e del controverso rapporto che questo instaura con altri aspetti

⁹⁷⁶ *Ibidem.*

⁹⁷⁷ *Ibidem.*

⁹⁷⁸ Ivi, p. 55*.

⁹⁷⁹ Ivi, p. 50*.

⁹⁸⁰ Ivi, p. 53*. In questa definizione si cita letteralmente Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 39.

⁹⁸¹ Ivi, p. 40. Questo punto del discorso kantiano è commentato da Calogero in *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 57*.

⁹⁸² «Avvicinarsi ad essa è l'unica cosa conveniente per tutti gli esseri razionali finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa. Esser sicuro del progresso all'infinito delle proprie massime e dell'immutabilità di esse nel progresso costante, ossia la virtù, è la cosa più alta che la ragion pratica finita possa effettuare. La quale, tuttavia, a sua volta, almeno come potere acquistato naturalmente, non può mai esser perfetta, perché la sicurezza in tal caso non diventa mai certezza apodittica, e, come persuasione, è assai pericolosa» (Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 40).

⁹⁸³ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 53*-54*.

⁹⁸⁴ Ivi, p. 54*.

⁹⁸⁵ Ivi, p. 53*.

⁹⁸⁶ Ivi, p. 55*.

⁹⁸⁷ Ivi, p. 52*.

della filosofia del Platone più maturo, cui Calogero rivolge particolare attenzione, sia negli studi storici dedicati ai dialoghi platonici, sia nelle proprie riflessioni intorno al problema della obbligatorietà della legge etica. Non volendo, in questa sede, ricostruire in modo esaustivo tutti gli aspetti di un problema, rispetto al quale, peraltro, la sua valutazione sembra attraversare alcune interessanti oscillazioni, legate all'evoluzione del suo pensiero e del suo punto di vista storiografico, Calogero si limita qui ad affermare come si possa «dire anche in termini puramente kantiani che ci sono le due possibilità: c'è la possibilità del conflitto fra le passioni e la volontà di legge e c'è anche la possibilità che il conflitto non abbia luogo»⁹⁸⁸, e che, riconosciuta tale possibilità in seno alla volontà, «il problema non è di pretendere che uno non faccia ciò che preferisce di fare, il che è assurdo, ma di far sì che uno preferisca fare ciò che non è soltanto preferenza sua, ma preferenza organica ed armonica con la preferenza del maggior numero possibile di persone, secondo la regola kantiana»⁹⁸⁹. Come si vede, è ribadita in questo punto l'interpretazione altruistica data da Calogero all'universalità della legge kantiana, e quindi l'idea che «la distinzione fondamentale è sempre fra il far le cose per sé e il farle anche per gli altri, in un quadro il più universale possibile»⁹⁹⁰.

Se, da un lato, la necessità che la legge morale sia fondata sull'«autopassionalità del dovere»⁹⁹¹ è difesa con riferimento all'«impostazione socratica»⁹⁹², dall'altro, l'insistenza con cui Kant sembra voler respingere lo «spettro dell'edonismo» e accentuare, viceversa, «il motivo della imperatività, l'aspetto della coazione, della costrizione»⁹⁹³ è messa da Calogero in estrinseca relazione con quegli aspetti del pensiero platonico che il suo esame storiografico dimostra più distanti dall'insegnamento socratico:

L'elemento rigoristico nasce soltanto in quanto Kant, basandosi su una certa analisi psicologico-metafisica, di tipo platonico, ritiene che il dovere sia contrastante di per sé con il sentimento e insiste sul fatto che l'operare per il dovere, non potendo dipendere dall'operare per l'interesse, viene a configurarsi come contrastante a questo⁹⁹⁴.

Osservazioni simili sono avanzate da Calogero riguardo all'indicazione dei «biso-

⁹⁸⁸ *Ibidem.*

⁹⁸⁹ Ivi, p. 55*.

⁹⁹⁰ Ivi, pp. 54-55*.

⁹⁹¹ Ivi, p. 59*.

⁹⁹² Ivi, p. 58*.

⁹⁹³ Ivi, p. 56*.

⁹⁹⁴ Ivi, p. 57*.

gni» e delle «cause determinanti sensibili»⁹⁹⁵ come caratterizzanti il «libero arbitrio affetto patologicamente»⁹⁹⁶, e alla conseguente svalutazione di essi come «cause soggettive», contrarie «al motivo determinante oggettivo puro»⁹⁹⁷. Anche questo aspetto del discorso di Kant, che è alla base del precedente ed è portato avanti, secondo Calogero, allo scopo di assolvere al «compito insolubile di trovare una formula di antitesi rispetto a quello che egli chiamava la patologicità dello spirito della volontà»⁹⁹⁸, e che inoltre risente del contatto tra la riflessione etica e la critica della ragion pura teoretica, è assimilato da Calogero all'«impostazione di tipo platonico e in questo caso del peggior Platone, quello della distinzione di anima e corpo (peraltro così problematica in Platone), per cui ci sono i desideri sensibili, che sono quelli corporei e i desideri non sensibili, che sono quelli della pura anima»⁹⁹⁹. E come la svalutazione dei

⁹⁹⁵ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 39.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁹⁸ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 58*.

⁹⁹⁹ Ivi, p. 54*. Le ragioni della preferenza che Calogero sembra accordare alla teoria dell'anima più comunemente difesa da Platone, e ritrovabile in scritti come il *Fedro* e la *Repubblica*, rispetto a quella espressa nel *Fedone* si possono ricavare dal confronto tra la conclusione di una breve digressione, dedicata appunto al rapporto tra l'aspetto λογιστικόν e quello επιθυμητικόν dell'anima, secondo il filosofo greco (ivi, pp. 17*-20*), e la generale considerazione di Calogero su quei temi e sui problemi in essi implicati. Nel *Fedone*, scrive Calogero, «tutte le passioni sono attribuite alla corporeità; l'anima viceversa, è considerata come pura consapevolezza», per cui «l'ideale della vita razionale, della vita contemplativa, diventa addirittura l'ideale della separazione» e «l'ideale della vita è la meditatio mortis» (ivi, p. 19*). Benché questa concezione, nel dialogo in questione, sia attribuita ai discorsi pronunciati da Socrate nelle ore che precedono l'esecuzione della sua condanna a morte, Calogero è convinto che essa non esprima il pensiero del filosofo ateniese (*ibidem*), ma sia piuttosto un prodotto delle riflessioni del suo allievo, che, com'è noto, sui temi dell'anima e dell'immortalità manifesta, nell'insieme dei suoi scritti, posizioni differenti. In seno al generale problema critico relativo alla determinazione dei contenuti del pensiero di Socrate nelle varie fonti, tutte indirette, e soprattutto negli scritti di Platone, che usa spesso la figura del maestro come proprio *alter ego*, la dottrina dell'immortalità dell'anima espressa nel *Fedone* rappresenta un punto particolarmente delicato, in quanto, da un lato, lo scritto fa riferimento a una situazione storicamente documentata della vita di Socrate, per cui la tradizione risalente all'ordinamento del grammatico Trasillo (vissuto tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.) lo colloca nella prima tetralogia, insieme a scritti sicuramente ascrivibili alla fase socratica del pensiero di Platone, dall'altro, l'opportunità di collocare il dialogo nella produzione più matura di Platone sembra dipendere dal fatto che l'argomentazione decisiva in esso avanzata si riallaccia all'aspetto più peculiare della filosofia di Platone, ossia la dottrina delle idee. Tra le varie risposte date dagli studiosi a questo complesso di problemi, e che Calogero sottopone al proprio vaglio critico, riveste una particolare importanza l'interpretazione avanzata da John Burnet e accolta da alcuni studiosi inglesi, tra cui A.E. Taylor, che, proprio difendendo la fedeltà del *Fedone* all'insegnamento socratico, giunge ad affermare la possibilità di attribuire a Socrate una prima formulazione della dottrina delle idee, quale è quella espressa nel *Fedone* a sostegno della teoria dell'immortalità dell'anima (John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London, Macmillan and co., 1932, vol. I I, pp. 151-179). Su queste tematiche Calogero è intervenuto

«desideri sensibili»¹⁰⁰⁰, recante in sé le difficoltà che Calogero constatata nell'analogia platonica, cade di fronte alla constatazione che, di fronte ai «due cardini eternamente validi dell'etica kantiana», ossia l'«idea dell'autonomia» e il «principio della parità del diritto di ognuno, che si manifesta nella legislazione universale»¹⁰⁰¹, il fatto che un bisogno sia «corporeo» o «spirituale» «non ha intrinsecamente alcuna differenza etica»¹⁰⁰², così, riconosciuta l'inaggrabile soggettività di ogni scelta e la complessità del modo in cui essa procede¹⁰⁰³, «la contrapposizione di volontà pura e volontà santa si riduce a una distinzione di volontà fortunata e volontà bisognosa di

sia in scritti relativi ai problemi interpretativi del *Fedone* (Guido Calogero, *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, già pubblicato come Id., Rec. di Platone, *Euthyphro Apology of Socrates and Crito*, edited with notes by John Burnet Oxford, at the Clarendon Press, 1924, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno VII, n. 5, settembre 1926, pp. 383-385; poi in Guido Calogero., *Scritti minori...*, cit., pp. 160-163; Id., *L'interpretazione universalistica del concetto platonico dell'immortalità*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno VII, n. 6, novembre 1926, pp. 454-462; poi in *Scritti minori...*, cit., pp. 164-174), sia in vari luoghi dell'ampia sua produzione dedicata ai dialoghi platonici e al pensiero di Socrate (vedi Id., *Socrate*, cit.; vi è un riferimento alla posizione di Burnet a pp. 108-109; Id., *Platone fra soggettivismo e oggettivismo?*, già pubblicato come Rec. di E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno XIII, n. 4, luglio-agosto 1932, pp. 304-308; poi in Id., *Scritti minori...*, cit., pp. 340-348; un riferimento al «pansocratismo del Burnet» è a p. 343; Id., Rec. di A.E. Taylor, *Socrates*, London, Davies, 1933, pp. 182, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie II, anno XV, n. 3, maggio-giugno 1934, pp. 223-227). Pur apprezzando profondità e serietà del lavoro filologico di Burnet, Calogero ne respinge le conclusioni, collocando la dottrina delle idee in quell'insieme di teorie con cui Platone ipostatizza alcuni aspetti dell'insegnamento di Socrate. Va tuttavia segnalato che, rispetto all'importanza del pensiero di Socrate negli scritti di Platone, il punto di vista di Calogero sembra conoscere una sensibile evoluzione, che, pur non alterando la ricostruzione del percorso filosofico di Platone nei suoi dati storici e filologici, lo porta a sottolineare con sempre maggiore energia il permanere dell'insegnamento di Socrate sullo sfondo di molte particolari dottrine platoniche. Tipica espressione dell'atteggiamento critico che Calogero matura con gli anni è l'ultimo suo importante intervento sulla questione dei rapporti tra platonismo e socratismo, ossia la relazione *Socratismo e scetticismo nel pensiero antico*, prima pubblicata in *Lo scetticismo antico* (Roma, 5-8 novembre 1980), *Atti del convegno organizzato dal Centro del Pensiero Antico*, («Elenchos», 6), Napoli, Bibliopolis, 1981, 2 voll., vol I, pp. 37-46, poi in Guido Calogero., *Scritti minori...*, cit., pp. 127-135, in cui le espressioni usate da Platone in molti luoghi del VII libro della *Repubblica*, con riferimento al metodo dialettico sono interpretate da Calogero come perfettamente equivalenti a «quella fondamentale δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι» o «λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι», che è poi «quella disposizione ed attitudine a discutere con altri ogni problema con attenzione critica, e non con mero intento eristico di vittoria nel dibattito» (ivi, p. 129). L'articolo mette così in evidenza come a fondamento dell'educazione che la *Repubblica* prescrive per la formazione della classe dirigente della πολιτεία ideale vi sia quello spirito del dialogo, che, già presente nel pensiero di Socrate e quindi nelle raffigurazioni storicamente più attendibili che di questi dà Platone, è poi ritrovato da Calogero anche in scritti in cui Platone esprime certamente il proprio pensiero, come accade evidentemente nella VII lettera, «là dove egli parla della verità che “viene alla luce dopo che i nomi, le definizioni, le immagini, le conoscenze e la realtà sono state lungamente confrontate e messe a reciproca prova, ἐν εὐμένεσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων”»: ossia

aiuto»¹⁰⁰⁴.

Il discorso che Kant costruisce intorno al «contrasto tra l'idea della volontà *pura* e l'idea della volontà *santa*»¹⁰⁰⁵, per quanto ritenuto estraneo ai motivi centrali della sua etica, è tuttavia visto da Calogero come essenziale a comprendere tutta una serie di aspetti, in quanto quell'«elemento di distinzione della condizione umana rispetto a quella divina», che Kant fa emergere a proposito della volontà santa, è «un punto che condiziona poi, tutta la sua teoria del sommo bene, dell'immortalità, della divinità,

“mercé una critica svolta in disamine benevole, da persone capaci di usare, senza spirito di contesa, il metodo del domandare e del rispondere” (Guido Calogero, *Erasmus, Socrate*, che riporta il «Discorso pronunciato all'Accademia dei Lincei nella seduta del 16 novembre 1969 in occasione della ricorrenza del V centenario della nascita di Erasmo da Rotterdam», già pubblicato in «Celebrazioni Lincee», 34, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1972; poi in «La Cultura», anno XII, n.1, 1974; infine in Id., *Scritti minori...*, cit., p. 152, il riferimento è a Platone, *VII lettera*, 344, b1-c1; cfr. Guido Calogero, *Socratismo e scetticismo*, pp. 131-132). È in riferimento alla progressiva valorizzazione degli elementi socratici negli scritti del Platone maturo (si noti, in proposito che gli scritti appena citati in cui Calogero discute della VII lettera sono rispettivamente del 1969 e del 1980) che si può tentare di spiegare il relativo interesse che, nelle lezioni su Kant (che sono del 1963-64), Calogero sembra manifestare nei confronti della tripartizione dell'anima, rappresentata dall'«immagine [...] del cocchio, guidato da un auriga, dove i due cavalli del cocchio, il cavallo bianco e quello nero, sono appunto i due volti delle passioni, entrambi dominati dall'auriga» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 19*), «il desiderio e l'aggressività» (ivi, p. 18*). Calogero non sembra avere dubbi sull'origine platonica di questa dottrina, e addirittura in uno scritto del 1955 indica proprio in essa il passaggio dalla «società aperta di Socrate» alla «società chiusa di Platone» (Id., *Socrate*, cit., p. 121-122), verosimilmente accogliendo il noto giudizio di Karl Popper (Popper Karl, *The open society and its enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1945; V ed.: 1966; ed. it.: *La società aperta e i suoi nemici*, traduzione di Renato Pavetto, a cura di Dario Antisteri, Roma, Armando, 1973; III rist.: 1986; cfr. Margherita Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, cit., pp. 154-155.). Neppure nelle lezioni su Kant questa rappresentazione dell'anima è valutata positivamente da Calogero, essendo evidentemente in contrasto con i motivi fondamentali della sua filosofia della presenza. Tuttavia essa è presentata come più plausibile della teoria che riferisce la dualità di ragione e desideri a quella di anima e corpo, innanzi tutto per il fatto che quest'ultima assolutamente «non regge, perché è chiaro che l'anima stessa dev'essere presente al desiderio corporeo, altrimenti non si comprende come essa farebbe a sapere il corpo che ha quel desiderio» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 54*). Ma è interessante anche il breve cenno che Calogero fa all'esigenza etico-politica in relazione alla quale prende forma l'immagine del cocchio (ivi, p. 19*). Vi si può forse scorgere un'ulteriore manifestazione della tendenza degli studi più maturi di Calogero a mettere in rilievo come in seno alle dottrine che Platone costruisce intorno ai motivi della ricerca socratica, siano questi ultimi gli elementi più vitali e significativi. Il riferimento che subito dopo Calogero fa alla «vecchia interrogazione di Socrate» (ivi, p. 20*), sembra infatti voler sottolineare come, malgrado i limiti che Calogero riconosce alla posizione etica intellettuale, anche la preferibilità del dominio razionale sulle passioni, che è al centro dell'immagine del cocchio, può essere adeguatamente indagata soltanto secondo il metodo dialogico socratico e in rapporto all'ἀγαθόν ἢδύ discussed in the *Protagora*.

¹⁰⁰⁰ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 54*.

che costituisce l'ultima sezione della Critica della ragion pratica»¹⁰⁰⁶. La teoria del sommo bene, che indica nell'immortalità dell'anima¹⁰⁰⁷ e nell'esistenza di Dio¹⁰⁰⁸ due postulati della ragion pura pratica, è considerata da Calogero una «sorta di rimedio metafisico al suo rigorismo»¹⁰⁰⁹, in quanto la necessità di ricercare la «connessione della virtù colla felicità»¹⁰¹⁰ al di fuori dell'esistenza finita dell'individuo nasce, secondo Calogero, dalla convinzione che in quest'ultima, il conflitto tra desiderio e dovere sia «non solo [...] inevitabile, ma addirittura auspicabile»¹⁰¹¹.

La ragione del continuo riaffiorare di questo motivo, che l'esame di Calogero ri-

¹⁰⁰¹ Ivi, p. 57*.

¹⁰⁰² Ivi, p. 54*.

¹⁰⁰³ Ricondurre alla volontà la responsabilità ultima delle scelte pratiche, non vuol dire per Calogero trascurare il conflitto che ne prepara la maturazione, ma piuttosto trasferire questa tensione in seno alla volontà stessa: «che la morale sia autonoma vuol dire appunto che sono io che l'accetto, sono io che la trovo buona, sono io che ho volontà di seguirla, la scelgo, accetto questa piuttosto che un'altra, in termini più drastici: mi piace più di un'altra. Il che non esclude che questo piacere possa essere un piacere drammatico e vada contro altri aspetti della mia preferenza» (ivi, p. 58*). Il significato di questo ragionamento è illustrato poco dopo con un esempio che propone un raffronto tra l'etica socratica e l'esempio di Cristo, proposto da Calogero anche in altri luoghi (nell'ultimo paragrafo dell'*Introduzione al Simposio...*, cit., pp. 220-228, dedicata al raffronto tra «*Amor greco e amor cristiano*», il confronto tra la concezione dell'eros espressa nel discorso di Socrate e Diotima e la concezione dell'amore che si afferma con il cristianesimo, fa qualche riferimento ai frequenti raffronti fra le figure di Socrate e Cristo: ivi, p. 220; nell'articolo *Erasmus, Socrate e il Nuovo Testamento*, cit., Calogero discute approfonditamente le meditazioni di Erasmo sul Cristianesimo e l'accostamento, avanzato dal grande umanista in forme più o meno esplicite, tra Socrate e Cristo): «In realtà, anche rispetto alla soddisfazione della tendenza egoistica, la volontà del bene, la volontà paritetica al bene di tutti, può presentarsi addirittura come volontà di sacrificio, una volontà che ha il suo simbolo massimo nella concezione del sacrificio di Cristo: qui, senza dubbio, l'elemento grandioso dell'esperienza cristiana rispetto all'ideale greco della perfezione divina, questo è lo scandalo della croce, l'assurdo d'una divinità che soffre per gli uomini e si sacrifica per l'inferiore. Ciò non toglie che, dal punto di vista di quella considerazione più vasta per cui s'è citato Socrate, lo stesso sacrificio della croce non debba essere inteso se non nel senso di una scelta: di fronte a Tertulliano e a Paolo di Tarso, l'argomento di Socrate è anch'esso quello per cui bisogna fare la giustizia senza preoccuparsi di quello che fanno gli altri, cioè anche se si riceva ingiustizia, secondo il principio della non violenza, che è intrinseco all'assolutezza della giustizia: ma con Socrate bisogna aggiungere che, se Cristo è andato in croce, è perché ha scelto di farlo, non perché vi sia stato messo, perché, se così fosse, cesserebbe lo stesso merito del suo comportamento» (Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 60*).

¹⁰⁰⁴ Ivi, p. 55*.

¹⁰⁰⁵ Ivi, p. 50*.

¹⁰⁰⁶ Ivi, p. 53*. Calogero sottolinea dunque lo stretto legame che unisce la discussione intorno alla volontà santa, portata avanti nello scolio al corollario alla «*Legge fondamentale della ragion pura pratica*» (Emmanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 38-40), quindi al principio del libro I, «*Analitica della ragion pura pratica*» (ivi, pp. 21-127), ai temi sviluppati nel libro II, *Dialettica della ragion pura pratica* (ivi, pp. 129-176).

¹⁰⁰⁷ Questo tema, svolto da Kant nel paragrafo IV del capitolo I, Libro II, «*L'immortalità dell'anima come*

tiene in contrasto con quello, viceversa fondamentale, dell'autonomia, è indicata da Calogero nelle oscillazioni che il pensiero di Kant attraversa rispetto alla chiarificazione del rapporto tra «essere razionale» e «volontà patologicamente affetta»¹⁰¹², ossia «influenzat[a] da passioni determinate»¹⁰¹³.

In tutte quelle trattazioni, che maggiormente si prestano all'interpretazione rigoristica, quel contrasto sembra atteggiarsi in modo assai simile a quello prefigurato nella psicologia platonica, «dove l'uomo è diviso in una razionalità e in una facoltà di desiderare e dove la ragione è in lotta contro le passioni e deve appunto dirigerle»¹⁰¹⁴. Ma l'impropria sottolineatura di quest'aspetto, che Calogero ritiene marginale nell'etica di Kant, significherebbe per lui riconoscere in essa le stesse difficoltà che il suo esame storico dell'etica platonica e del rapporto di questa con quella socratica vede sorgere dalla cristallizzazione che Platone fa di alcuni elementi dell'insegnamento del maestro.

Ciò che invece Calogero vuole dimostrare è che «Il punto più importante dell'etica kantiana, cioè quello che la legge sia una legge che possa valere per tutti, resta fermo, si prospetti o meno l'ipotesi puramente rigoristica»¹⁰¹⁵, e che quindi alla comprensione di questo non è essenziale la «definizione del rapporto fra ragione e passionalità»¹⁰¹⁶. A tal proposito, afferma infatti che «quello che qui Kant chiama essere razionale è in fondo l'essere consapevole, l'essere che dal punto di vista pratico *vuole*

postulato della ragion pura pratica» (ivi, pp. 146-148), è discusso da Calogero in Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 61*.

¹⁰⁰⁸ Questo tema, svolto da Kant nel paragrafo V del capitolo I, Libro II (ivi, pp. 148-158), «*L'esistenza di Dio, come postulato della ragion pura pratica*», è discusso da Calogero in Id., *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 61*-65*.

¹⁰⁰⁹ Ivi, p. 60*.

¹⁰¹⁰ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 134.

¹⁰¹¹ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 60*.

¹⁰¹² Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 21. Cfr. Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 6*.

¹⁰¹³ *Ibidem*. Il senso dell'espressione di Kant è illustrato da Calogero in un altro punto del suo testo: «Allora, per dir questo, Kant adopera il participio "affetto", dal latino *afficere* (ted *affizieren*), che subisce una certa influenza, e questa influenza è definita come tale che deriva da cause soggettive: ciascuno ha l'influenza del suo gusto, del suo temperamento, e può quindi essere in contrasto con il motivo determinante oggettivo puro, che è ciò che nella mia soggettività io penso come interessante anche ad altre soggettività, ciò che non riguarda solo il mio interesse, ma che riguarda anche l'interesse altrui, sebbene sia chiaro che l'interesse altrui io lo prospetti sempre nella mia soggettività» (ivi, p. 56*).

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 16*.

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 51*.

¹⁰¹⁶ Ivi, p. 16*.

certe cose, ha interessi, non è indifferente»¹⁰¹⁷. Ciò che consente di distinguere in seno ai principi pratici l'oggettività della legge dalla soggettività della massima¹⁰¹⁸ ha certamente a che fare con la razionalità come «qualche cosa che abbia un carattere di validità universale, per tutte le coscienze»¹⁰¹⁹, che prescindendo cioè da «singole preferenze»¹⁰²⁰, ma non si fonda su una «definizione della razionalità» come facoltà in conflitto con altre, bensì rinvia a quella sfera interpersonale che sola consente di verificare «il fatto che la legge, se è veramente legge, deve valere egualmente per tutti, per potersi imporre egualmente a tutti, a prescindere da qualunque particolare determinazione del desiderio di ciascuno»¹⁰²¹:

[...] ciò che qui è considerato come a priori, come costitutivo della natura dell'essere razionale, non è una determinata facoltà contrapposta ad altra, non è il conoscitivo rispetto al desiderante o il buono rispetto al cattivo: è cosa che non riguarda la molteplicità delle funzioni dell'anima per sé considerata, ma, al contrario, *il rapporto* fra le anime, il rapporto fra le coscienze, proprio in quanto considerato come ciò che nessuna coscienza non può [non] avere. La *distinzione* è quindi tra quanto è contenuto propriamente in una coscienza desiderante (perché essa ha quel desiderio, ha quella aspirazione, si orienta in quel modo) e ciò che invece appartiene a ogni singola volontà, non in quanto ha quel determinato desiderio, ma in quanto è simile a tutte le altre, cioè in quanto può avere *in generale* una aspirazione. Se poi vogliamo comprendere qual è una regola che non dipenda dal fatto che Caio desideri una cosa e Tizio ne desideri un'altra, ma che invece si riferisca *in generale* alla volontà e quindi possa essere considerata come tale che debba operare sulla volontà, che debba essere riconosciuta dalla volontà come legge, a prescindere da queste singole posizioni del desiderio, quello su cui appunto dobbiamo concentrare l'attenzione è il paragone delle diverse esperienze: non si tratta insomma di analizzare la singola esperienza nella sua struttura (e quindi di vedere, per esempio, che cosa distingue il razionale dall'irrazionale), ma di vedere qual è la situazione che ci si presenta quando, considerando tante volontà, tante personalità, ci si pone il problema di che cosa esse debbono avere *necessariamente* in comune, di che cosa non possa non esser presente in tutte (a prescindere quindi dai gusti individuali). Un'analisi di quello che sia comune in ogni volontà possibile presuppone una concezione radicalmente pluralistica delle volontà, che conduce alla conclusione che la Critica della Ragion pratica di Kant non avrebbe consistenza nell'ipotesi che la volontà di cui Kant parla, fosse una sola¹⁰²².

¹⁰¹⁷ *Ibidem*.

¹⁰¹⁸ *Ivi*, pp. 4-5*.

¹⁰¹⁹ *Ivi*, p. 17*.

¹⁰²⁰ *Ibidem*.

¹⁰²¹ *Ivi*, p. 16*.

¹⁰²² *Ivi*, p. 21*.

Il riferimento al «problema [...] più profondo della pluralità dei soggetti»¹⁰²³, che già si era dimostrato risolutivo nella ricerca della pura forma della legge, è dunque ritenuto da Calogero necessario alla comprensione dello stesso carattere razionale del soggetto investito del problema etico. Questo nesso è ulteriormente approfondito nel commento di Calogero allo scolio in cui Kant afferma che

gli esseri razionali [...] hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi [...] sono capaci di azioni secondo principii, e per conseguenza anche secondo principii pratici a priori¹⁰²⁴.

Il solo fatto che gli esseri razionali regolino le loro azioni mediante «principii a priori, cioè [...] principii non dipendenti da determinate circostanze dell'esperienza»¹⁰²⁵, non appare a Calogero sufficiente a garantire che la legislazione che ne deriva sia davvero «tale da poter valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»¹⁰²⁶, a meno che essa non assuma come proprio criterio «la volontà paritetica al bene di tutti»¹⁰²⁷, «quella della pluralità infinita dei diritti, del riconoscimento della molteplicità di questi»¹⁰²⁸:

Il fatto che valga come principio di una legislazione universale evidentemente *implica* l'idea che questa regola non valga soltanto per il singolo essere razionale che l'adotta, ma per ogni altro possibile essere razionale. Se, per esempio, lasciassimo da parte questa condizione, potremmo immaginare una situazione nella quale il singolo essere razionale adotti una legislazione improntata *puramente* al suo interesse, e cioè non al suo interesse determinato volta per volta, sicché la legge si presenterebbe come imperativa anche rispetto al singolo essere razionale, nel senso che regolerebbe fermamente la sua attività in modo *universale* rispetto a tutte le *sue* azioni. E tuttavia potrebbe essere una legislazione che non tenesse assolutamente in nessun conto le regole di comportamento di altri esseri razionali; in questo caso, pur avendo una legislazione rispondente al principio kantiano dell'autonomia, questa legislazione non si risolverebbe nell'universalità nel senso dell'intersoggettività. Ci sarebbe, per così dire, una universalità della norma rispetto alla molteplicità delle azioni del singolo individuo,

¹⁰²³ Ivi, p. 51*.

¹⁰²⁴ Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 39.

¹⁰²⁵ Guido Calogero, *Corso di storia della filosofia*, cit., p. 48*.

¹⁰²⁶ *Ibidem*.

¹⁰²⁷ Ivi, p. 60*.

¹⁰²⁸ Ivi, p. 52*.

ma non una universalità della norma rispetto alla molteplicità di tutti i possibili individui agenti. Soltanto rispetto a questa pluralità di individui, il principio della legge diventa il principio della parità dei diritti. La parità implicita in questa molteplicità determina allora il carattere stesso della legge¹⁰²⁹.

6. Volontarismo e intellettualismo: il confronto con l'etica socratica

L'esame della *Critica della ragion pratica*, che Calogero svolge nelle lezioni di Storia della filosofia dell'anno accademico 1963-64, modifica sensibilmente la lettura che lo stesso Calogero aveva in precedenza dato dell'etica kantiana, in quanto presenta una valutazione alquanto diversa del motivo kantiano dell'autonomia, che non è più visto soltanto come identico a quello idealistico della libertà trascendentale, che Calogero considera onnipresente, e pertanto inadatta a definire un valore, ma è invece considerato come espressione di quell'incondizionatezza mediante cui il soggetto pone alla base dei propri principi pratici, non i fini riscontrabili in una situazione empiricamente determinata, bensì la forma stessa della legge, che Calogero, sviluppando in un modo personale l'idea kantiana dell'umanità come fine in sé, fa coincidere con il riferimento ad un'infinità di altre coscienze. Sebbene Calogero riproponga a volte, anche in queste pagine, argomentazioni che si riallacciano alla sua precedente interpretazione dell'autonomia, come condizione inevitabile di ogni scelta, la tendenza a riconoscere, in modo più aderente alle esigenze di Kant, il valore che questi attribuisce all'autonomia, considerandola un aspetto determinante, e non una premessa ineludibile, della legge morale, sembra indicare la possibilità di una revisione e di un significativo arricchimento del modo in cui Calogero aveva, fino a quel momento, presentato quella libertà che, in quanto oggetto di aspirazione morale, è, secondo lui, distinta dalla libertà trascendentale che ne è invece una condizione onnipresente. Avendo riconosciuto l'etica come superamento dell'egoismo nell'altruismo, Calogero non poteva che vedere l'ideale etico-politico della libertà, essenzialmente come promozione della libertà altrui, ossia come ampliamento infinito delle altrui possibilità di fruizione e soddisfazione dei bisogni, secondo un criterio di giustizia. Quest'ultimo, d'altra parte, imponeva dei limiti all'abnegazione del soggetto in favore dell'altruità, poiché tale processo non poteva spingersi fino a compromettere il tessuto giuridico e pedagogico che consentiva lo sviluppo della libertà di tutti secondo una misura di equità. È solo in funzione di questo sviluppo pedagogico e giuridico dell'agire morale che poteva trovare spazio, nell'ideale etico-politico della libertà, la rivendicazione della li-

¹⁰²⁹ Ivi, pp. 48*-49*.

bertà propria, la quale, altrimenti, non poteva avere alcun intrinseco valore in una visione della morale fondata esclusivamente sull'altruismo. La valorizzazione del motivo kantiano dell'autonomia, ossia il riconoscimento di essa come aspetto determinante della legge morale, sebbene non risolve del tutto l'ambiguità legata al suo rapporto con la libertà trascendentale, arricchisce tuttavia l'ideale etico-politico della libertà, in quanto dà contenuto positivo alla libertà propria.

Il confronto con l'etica socratica, sviluppato da Calogero in un'ampia serie di studi e richiamato esplicitamente nelle dispense su Kant, consente di superare la tradizionale interpretazione rigoristica, e di vedere la posizione morale non come la negazione di ogni interesse, ma piuttosto come l'accoglimento dell'interesse altrui in seno al proprio. Questa impostazione consente di superare le difficoltà connesse all'interpretazione rigoristica, in quanto conferma il ruolo della volontà come decisore ultimo rispetto a qualunque norma. Al tempo stesso, però, il richiamo all'eudemonismo socratico rischia di approdare a una posizione intellettualistica, secondo cui, riconosciuta l'attraenza del bene, la determinazione etica si trasferisce alla conoscenza della norma che associa al massimo bene la massima soddisfazione.

A tal proposito, anche i chiarimenti storici che, negli studi prodotti dagli anni Trenta in poi, Calogero dà rispetto all'etica socratica e ai suoi rapporti con le posizioni più mature e meno socratiche di Platone, sono utili a comprendere quale difficoltà si presenti per un'etica che voglia valorizzare l'autonomia del soggetto, e aiutano a capire quali ambivalenze vadano sciolte. Già nel suo saggio del 1928 sul *Simposio*, Calogero aveva riconosciuto la modernità della visione di Eros esposta da Socrate nella prima parte dell'evocazione del discorso di Diotima. Qui il carattere demonico di Eros, radicalmente contrapposto a quello di divinità perfetta, emergente nel discorso di Agatone, prefigurava, secondo Calogero, che all'epoca presentava il suo pensiero in modo ancora molto aderente alle categorie dell'attualismo, «un'idea veramente spirituale della tendenza pratica»¹⁰³⁰, intesa come costante e insuperabile aspirazione ad altro, che solo le moderne filosofie dello spirito avrebbero compreso fino in fondo. Infatti, la successiva esposizione di Socrate del discorso di Diotima, affermando l'ideale del sommo bene, trasferiva nell'oggetto il motivo dinamico che nella prima parte era invece riferito al soggetto, ridimensionando il peso dell'eudemonismo socratico, in favore del teoreticismo platonico.

Il tema dell'attraenza del bene si ripresenta nel *Protagora*, dove esso sembra quasi assumere coloriture utilitaristiche, che sarebbero, secondo Calogero, all'origine di certi equivoci ermeneutici che sembrano averne caratterizzato la fortuna¹⁰³¹. Secondo

¹⁰³⁰ Guido Calogero, *Introduzione al Simposio platonico*, cit., p. 204.

¹⁰³¹ Id., *Il Protagora...*, cit., p. 269.

la ricostruzione di Calogero, invece, il tema dell'ἀγαθὸν ἡδὺ sarebbe sviluppato da Socrate, soltanto in funzione del principio secondo cui «οὐδεὶς ἐκὼν ἕξαμαρτάνει», il quale ultimo sarebbe invece il vero nucleo dell'etica socratica, che con il suo spirito di dialogo, e il suo imperativo a comprendere le ragioni degli altri, sarebbe, secondo Calogero, un'importante prefigurazione dell'etica evangelica, tradita dalle successive elaborazioni teologiche¹⁰³². Quando Platone, in conseguenza delle delusioni avute nei suoi tentativi di impegno politico attivo, sperimenta le difficoltà di un'etica basata sul dialogo e sulla persuasione, il difficile equilibrio dell'ἀγαθὸν ἡδὺ si spezza e l'opposizione che in tal modo si determina, tra pulsioni e volontà etica, si trasferisce nelle teorie dell'anima¹⁰³³, che, pur con la varietà delle loro soluzioni, danno alla filosofia di Platone, quell'impianto rigoristico che informerà di sé tutto il pensiero cristiano successivo al superamento dell'autentica etica evangelica, buona parte del pensiero moderno, e quella stessa etica di Kant in cui, come si è visto, malgrado lo sforzo di darne un'interpretazione nuova, Calogero deve tuttavia riconoscere il permanere di un'impostazione rigoristica di derivazione platonica, circoscritta però ad argomentazioni da lui ritenute marginali e inessenziali.

Ma la difficoltà interna all'intellettualismo, risolta da Platone in un modo che all'esame del pensiero moderno si rivela inconsistente, è destinata a riprodursi in un'etica interessata a chiarire i rapporti tra coscienza della norma etica e volontà. Il modo in cui Calogero risolve il dissidio tra intellettualismo e volontarismo dipende dall'impostazione generale della sua filosofia della presenza. Poiché la distinzione tra causa ed effetto è possibile soltanto in base alla successione temporale di due fenomeni, un rapporto di causalità è constatabile solo nel tempo esteso. Tale è però soltanto il tempo che, nella struttura dialettica del soggetto, costituisce quel contenuto di consapevolezza che la volontà osserva come base delle sue determinazioni. Una successione di fatti e i rapporti di causalità intercorrenti tra gli uni e gli altri possono osservarsi solo nell'insieme dei fatti che costituiscono il passato, che, nella consapevolezza presente, assume infatti l'aspetto di una estensione lineare, in cui i fatti possono disporsi. Il presente non è riducibile a un punto di questa estensione, in quanto, al contrario, la contiene come suo momento dialettico, opposto al futuro, che è invece il termine a cui la volontà aspira e in cui indica le proprie determinazioni. Nel presente perciò, non è possibile constatare un rapporto di causalità, per cui la volontà, per quanto consapevole dei suoi scopi, e quindi, nel caso di una volontà eticamente mediata, della norma morale, non può essere determinata causalisticamente da questa.

È in questo senso e con questi limiti, che va inteso il ruolo di presupposto che in

¹⁰³² Id., *Erasmio, Socrate...*, cit.

¹⁰³³ Id., *Il Protagora...*, cit., p. 271-273.

tutte le sue argomentazioni morali, e soprattutto in quelle che difendono l'etica del dialogo, Calogero assegna al riferimento all'altruità. Essa è certamente «condizione» necessaria all'accertamento del valore etico di una norma, ma non è anche in grado di «condizionare» in modo causalistico la volontà, la quale viceversa è presente tanto all'accertamento della norma, quanto, soprattutto al suo adempimento.

Per comprendere e valutare i diversi modi in cui, nelle varie e differenti strategie argomentative, che Calogero mette in atto per difendere la propria posizione etica, i vari aspetti di questa – riferimento all'altruità, altruismo, dialogo, esigenza etica – si incardinano l'uno all'altro, occorre indagarne i rapporti, evitando di ricercare l'esatta determinazione di ciascuno, poiché essi non sembrano avere un significato specifico se si prescinde dalle argomentazioni nelle quali vengono di volta in volta adoperati. È invece utile concentrarsi sull'evoluzione che, nel corso degli anni, il modo con cui Calogero presenta le proprie teorie etiche conosce, rivelando sia un progressivo chiarimento dei contenuti della sua dottrina etica, sia una consapevolezza sempre maggiore del senso che lo stesso argomentare riveste, in generale, nella ricerca filosofica e, in particolare, nell'indagine etica. Una possibile interpretazione di questa consapevolezza, che appare implicita nei vari testi di Calogero, può essere ricercata in quegli aspetti del suo pensiero che si rivolgono proprio agli elementi costitutivi dell'argomentare, ossia la critica della logica e la riflessione sul linguaggio.

Capitolo 6

Dall'altruismo al dialogo

1. Evoluzioni della dottrina etica di Calogero

Si è visto come la dottrina etica dell'altruismo riceva una sistemazione soltanto negli anni dell'impegno politico antifascista; ma il bisogno di rispondere agli interrogativi relativi alla determinazione etica della volontà si avverte già negli scritti di Calogero immediatamente successivi al suo studio sulla logica aristotelica. Sebbene in questi testi tale esigenza sia messa in relazione, da un lato, con le critiche rivolte da più parti all'immanentismo idealista, dall'altro, a quelle che, in seno alla stessa corrente idealista, Croce e gli intellettuali a lui più vicini muovevano alla scuola attualistica, il tono con cui Calogero mette in evidenza come l'esito solipsistico dell'attualismo rappresenti una seria lacuna, fa ritenere che la sua sensibilità per quel problema avesse radici ben più profonde e lontane di quanto le singole occasioni in cui esprime questa esigenza farebbero ritenere.

È interessante a tal proposito la testimonianza con cui, in uno scritto memorialistico sui suoi rapporti con Spirito¹⁰³⁴, lo stesso Calogero ricorda come negli anni del Liceo, quando i suoi interessi prevalenti erano per la letteratura e la filologia, la lezione di una supplente, che, aveva discusso criticamente il rapporto tra prescienza divina e libero arbitrio nella teologia medievale¹⁰³⁵, avesse suscitato in lui un'attenzione per la filosofia che i vecchi programmi scolastici, basati allora su una sistemazione manualistica dei fondamenti di etica, logica e psicologia, non erano in grado di generargli. Nel suo studio su Bernardino Varisco, scritto nel 1938 ma pubblicato solo nel 1950¹⁰³⁶, Calogero dichiara di aver meditato alla stesura di quel libro fin da quando, nelle lezioni da lui seguite presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, sentiva le critiche che Varisco rivolgeva all'idealismo, evidenziandone l'inevitabile approdo solipsistico¹⁰³⁷. Sebbene Calogero prenda le distanze dall'impianto generale della critica varischiana all'idealismo e dalle sue conclusioni, egli mostra pure di recepire singole argomentazioni di quella critica, relative soprattutto alla concezio-

¹⁰³⁴ Guido Calogero, *Una lunga amicizia*, cit.

¹⁰³⁵ Ivi, p. 12.

¹⁰³⁶ Guido Calogero, *La filosofia di Bernardino Varisco*, Messina-Firenze, D'Anna, 1950.

¹⁰³⁷ Questi temi sono discussi soprattutto nel Capitolo IV, «*Solipsismo e antisolipsismo*», ivi, pp.107-150. Cfr. Bernardino Varisco, *La conoscenza*, Pavia, Bizzoni, 1904; e Bernardino Varisco, *Paralipomeni al «La conoscenza»*, Pavia, Bizzoni, 1905.

ne attualistica dell'io come «autoctisi»¹⁰³⁸. Ma se per Varisco la risposta al solipsismo è da ricercare nel recupero di un'ontologia, Calogero, che ripercorre le riflessioni del suo professore universitario, alla luce della maturità del proprio pensiero, condivide di quella critica quei soli aspetti che dimostrano l'infcondità dell'attualismo sul piano morale.

Se le testimonianze dello stesso Calogero, relative a una sua attenzione ai problemi etici dell'attualismo maturata già negli anni dell'università, sono accolte e messe in relazione con la sua scelta di abbandonare l'iniziale proposito di laurearsi con una tesi in archeologia o in filologia, per dedicarsi agli studi filosofici, è allora possibile ritenere che le osservazioni relative ai problemi etici sollevati dalla sua critica alle posizioni gnoseologiche dell'idealismo, ed esposte già nei primi scritti dedicati a questo tema, non fossero la mera conseguenza della riflessione teoretica rivolta alle logiche di Croce e soprattutto Gentile, ma che, al contrario, quella prima importante fase delle sue ricerche filosofiche mirasse piuttosto a far emergere come l'idealismo, liberato dalle sue sovrastrutture gnoseologiche, rivelasse la centralità del problema pratico, senza riuscire a risolverlo. Si è visto infatti come tutto il *Sistema di logica* di Gentile, e soprattutto la parte relativa alla logica del concreto, mirasse a illustrare le forme mediante cui il processo autocreativo del soggetto acquistava consapevolezza della sua dimensione morale. Se l'interesse di Calogero verso la filosofia di Gentile fosse stato animato, fin da principio, da una perplessità rispetto ai suoi esiti etici, allora la sua scelta di concentrarsi inizialmente sull'elaborazione logica potrebbe riferirsi non solo alla sua volontà di respingere quegli aspetti che, nella filosofia idealista, e in particolare in quella attualista, impedivano di individuarne e affrontarne il nucleo pratico, ma anche, nello specifico, alla scelta di confrontarsi con la filosofia di Gentile, su un tema che era più congeniale ai suoi strumenti culturali, potendo egli discutere la logica aristotelica, inclusa da Gentile nel suo *Sistema*, con una competenza storica e filologica assai superiori a quelle dimostrate da Gentile nel suo studio.

Nelle sue prime esposizioni, presentate dallo stesso Calogero come provvisorie, e inserite come conclusione del suo saggio sul *Simposio* e del secondo dei suoi *Studi*

¹⁰³⁸ «Il lettore idealista non s'inalberi qui di fronte alla frase, secondo cui l'io non "produce" il suo contenuto, ma "è" il suo contenuto. La critica più moderna ha infatti messo in luce che la concezione dell'io e dello spirito come produzione o creazione di sé, "autoctisi", è essa stessa il prodotto di una sintesi incongrua di effettive esperienze gnoseologiche dell'idealismo con motivi polemi che, se avevano ragion d'essere finché si trattava di contraddire la gnoseologia e la metafisica del realismo, non serbavano poi utilità alcuna dopo l'avvenuta eliminazione del realismo stesso, e non potevano quindi essere accolti nel campo della determinazione affettiva della natura dell'io o della coscienza» (Guido Calogero, *La filosofia di Bernardino Varisco*, cit., p. 112).

crociati del 1930¹⁰³⁹, la dottrina etica altruistica è proposta come risposta a problemi specifici discussi in quei saggi, rispettivamente, nel primo, il rapporto tra «amor greco e amor cristiano», e la rifondazione di quest'ultimo sul piano della pura immanenza; nel secondo la necessità di spiegare il rapporto che, nella filosofia della pratica di Croce, lega la volontà economica alla volontà etica, senza ricorrere alle categorie aristoteliche di individuale e universale, di cui si serve Croce per organizzare il proprio sistema dello Spirito, e che l'attualismo aveva respinto con una critica condivisa pienamente da Calogero.

La prima esposizione in cui l'etica altruistica è presentata non come soluzione di determinati problemi ma come chiave di volta di tutto il pensiero si ha nella *Filosofia e la vita*. Come si è già osservato, il volume si compone del *Prologo* e dell'*Epilogo*, stesi da Calogero per adeguare il proprio *Compendio di storia della filosofia*, scritto alcuni anni prima, alle disposizioni ministeriali del 1936¹⁰⁴⁰, pubblicati poi anche come separatamente come integrazione alla vecchia edizione di quel testo scolastico. Per questa ragione il volumetto di Calogero va considerato come un giro argomentativo che racchiude idealmente in sé l'esposizione sintetica dell'intera storia della filosofia. Questa, nella trattazione che dava il *Compendio*, si concludeva indicando nell'idealismo italiano la posizione filosofica in cui le esigenze emerse nel corso storico del pensiero moderno trovavano l'espressione più matura¹⁰⁴¹.

Dopo aver ricercato, nel *Prologo*, una risposta agli interrogativi preliminari relativi al significato e alla funzione della filosofia, nell'*Epilogo*, constatata la debolezza intrinseca a una concezione circolare del rapporto tra storia della filosofia e soggetto della conoscenza, la risoluzione della filosofia conosciuta nella consapevolezza o «mondo mentale»¹⁰⁴² del considerante è sviluppata, secondo un ragionamento ormai consolidato nel pensiero di Calogero, verso l'affermazione della necessaria e invalicabile onnipresenza del pensiero pensante, ma pone l'ulteriore problema di come verificare quel carattere di universalità, che appare «distintivo»¹⁰⁴³ del pensiero filosofico, ma che nel concreto si rivela «incontrollabile»¹⁰⁴⁴, innanzi tutto perché «il riconoscimento della sussistenza di altri soggetti pensanti»¹⁰⁴⁵ è ostacolato dalla netta distinzione, operata dal precedente ragionamento, fra «coscienza considerante» e «coscienza

¹⁰³⁹ Guido Calogero, *I problemi dell'etica e dell'estetica*, cit. p. 75.

¹⁰⁴⁰ Vedi *supra*, nota 1.

¹⁰⁴¹ Guido Calogero, *Compendio di storia della filosofia*, cit., pp. 280-281.

¹⁰⁴² Guido Calogero, *La filosofia e la vita*, cit., p. 48.

¹⁰⁴³ Ivi, p. 54.

¹⁰⁴⁴ Ivi, p.55.

¹⁰⁴⁵ Ivi, p.49.

considerata»¹⁰⁴⁶ e dalla conseguente svalutazione della seconda rispetto alla prima, e, in secondo luogo, perché, anche ammessa l'esistenza di altri consideranti, rimarrebbe il problema di verificare la pensabilità di una filosofia per ciascuno di essi.

L'impossibilità di riconoscere un'universalità «*a parte cogitantium*»¹⁰⁴⁷ induce a ricercare «una certa essenza logica o razionale»¹⁰⁴⁸ di quel pensiero stesso, ossia una sua universalità «*a parte cogitabilium*»¹⁰⁴⁹, verificabile direttamente dal soggetto pensante. Ma, «circa la concepibilità di una logica o di una gnoseologia»¹⁰⁵⁰, Calogero, che a questo tema ha dedicato, come si è già visto, gran parte della sua riflessione, in questo scritto si limita a ribadire l'autocontraddizione nella quale ogni logica incorre per l'impossibilità di farsi garante di se stessa.

La certezza dell'io e della determinatezza dei contenuti della sua conoscenza rimane perciò la sola verità necessaria¹⁰⁵¹, ossia «non suscettibile di essere alterat[a] in immaginazione»¹⁰⁵². Il carattere concreto di una verità che aspiri ad essere «filosofia del fare, o più esattamente, filosofia del vivere»¹⁰⁵³ è indicato da Calogero proprio nella rinuncia ad una ricerca che, sforzandosi di giustificare gnoseologicamente l'autocoscienza del soggetto, si risolva «in un processo all'infinito, da un lato assurdo e dall'altro per giunta anche illusorio»¹⁰⁵⁴.

Questa risoluzione del conoscere nel fare conduce l'argomentazione verso una definizione dell'io come «incessante trascorrere del futuro nel passato»¹⁰⁵⁵, la cui struttura, conformemente a quanto Calogero sosteneva nella sua filosofia dello spirito pratico, non è che quell'eterno desiderare che riassume in sé ogni giustificazione della vita, ma lascia aperto il problema morale, constatabile nell'eterno porsi alla coscienza di «paradigmi negativi»¹⁰⁵⁶ e «paradigmi positivi»¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁴⁶ Ivi, p.48.

¹⁰⁴⁷ Ivi, p.56.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁵¹ «Ma quando invece, poniamo, avverto di non poter sentire me medesimo se non come esperienza di un contenuto determinato ed eternamente superabile ed alterabile, non c'è virtù d'immaginazione che m'abiliti a raffigurarmi un'esperienza in cui io non mi avverta così» (ivi, p. 59).

¹⁰⁵² Ivi, p. 59.

¹⁰⁵³ Ivi, p. 64.

¹⁰⁵⁴ Ivi, p. 61.

¹⁰⁵⁵ Ivi, p. 63.

¹⁰⁵⁶ Ivi, pp. 70-71.

¹⁰⁵⁷ Ivi, p. 71. L'aspetto educativo che è intrinseco al bisogno di trovare una soluzione al problema morale è sottolineato con nettezza: «Che senso avrebbe, infatti, difendere il capire contro il giudicare, l'indulgere contro il condannare, l'educare contro il valutare e il premiare e il punire se tutto ciò non avesse quale

Anche in questo caso la risposta al bisogno di «promuovere l'azione da compiere»¹⁰⁵⁸ in senso morale, ma senza contraddire la «perenne tendenza a raggiungere la soddisfazione e a respingere l'insoddisfazione»¹⁰⁵⁹, è trovata da Calogero nel moto della volontà stessa di superare quel «mondo di cose»¹⁰⁶⁰, cioè il mondo visto semplicemente «con il freddo occhio considerante»¹⁰⁶¹, e arricchirlo di una pluralità di «persone»¹⁰⁶², «centri di sentimento, possibilità e attualità viventi di gioia e di dolore»¹⁰⁶³, simili al soggetto nella struttura, e capaci, con la propria felicità e la propria sofferenza, di ampliarne l'esperienza, ovvero «quell'universo intensivo dell'affettività, quel bilancio della soddisfazione e dell'insoddisfazione, nel cui saldo attivo»¹⁰⁶⁴ Calogero vede la giustificazione stessa del vivere. Questo passaggio si riallaccia anche ai problemi dai quali la trattazione dell'*Epilogo* era partita, che all'interrogativo circa la possibilità d'intendere le filosofie studiate quali prodotti di altre coscienze, opponevano la constatazione dell'impossibilità di un'«adeguata considerazione dell'altrui consapevolezza»¹⁰⁶⁵, dovuta al fatto che quest'ultima, dal punto di vista del soggetto considerante, è solo coscienza considerata, e perciò «non [...] coscienza, ma cosa»¹⁰⁶⁶.

Come si vede, ne *La filosofia e la vita*, l'opzione morale viene descritta e giustificata in termini eudemonistici, nel senso che il movimento dall'egoità all'altruità sembra fatto dipendere dalla stessa esigenza di soddisfazione propria del soggetto, che accogliendo in sé le aspirazioni degli altri, e impegnandosi per la loro realizzazione, ha modo di ampliare il contenuto soddisfacente della propria esperienza. L'idea che la vita morale non possa contraddire l'esigenza eudemonistica del soggetto è un aspetto che la ricerca etica di Calogero manterrà nelle successive fasi del proprio percorso, e che deriva essenzialmente dalla sua riflessione su Croce e, in particolare, sull'idea che la volontà etica sorga come specificazione e non come negazione della volontà economica.

Ma l'idea che questa base eudemonistica possa costituire anche una sorta di giustamente un reale mondo di persone, rispetto a cui tale modo di comportarsi apparisse preferibile all'altro? E del resto, più radicalmente quale problema morale e educativo potrebbe mai sorgere in me, se davvero il fossi solo al mondo, cioè se nell'universo della mia consapevolezza non ci fossero che cose, strumenti della mia possibile soddisfazione?» (ivi, pp. 74-75).

¹⁰⁵⁸ Ivi, p. 73.

¹⁰⁵⁹ Ivi, p. 67.

¹⁰⁶⁰ Ivi, p. 75.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*.

¹⁰⁶² *Ibidem*.

¹⁰⁶³ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁵ Ivi, p. 49.

¹⁰⁶⁶ Ivi, p. 74.

stificazione della scelta morale è abbandonata già ne *La scuola dell'uomo*, dove l'indimostrabilità dell'esistenza degli altri sul piano ontologico e gnoseologico¹⁰⁶⁷, già emersa ne *La filosofia e la vita*, è associata all'impossibilità di giustificare il dovere del soggetto di creare in sé «la dolente persona altrui»¹⁰⁶⁸ e di orientare l'azione verso la soddisfazione dell'interesse suo. Al tempo stesso, però, in quell'opera, l'osservazione dei tanti modi in cui il criterio etico s'innerva nell'educazione, nel diritto e in ogni altra manifestazione della vita storica, sembra esprimere la fiducia nel fatto che la sua evidenza debba affermarsi in chiunque consideri con attenzione critica quegli aspetti della prassi. L'incrinarsi di questo parziale ottimismo, in conseguenza sia dei confronti intellettuali con differenti orientamenti etici, pedagogici e soprattutto giuridici, sia delle delusioni incontrate dal filosofo nel suo concreto impegno politico, sembrano essere alla radice delle successive revisioni, cui Calogero sottopone la sua riflessione etica, giungendo a elaborare e poi a sviluppare la sua filosofia del dialogo.

Uno snodo particolarmente importante dell'evoluzione della dottrina etica di Calogero, e in particolare dei problemi che riguardano la sua difendibilità sul piano argomentativo sembra essere stata la conferenza «Il criterio etico e la storia» tenuta da Calogero presso la sezione di Firenze dell'Istituto di Studi Filosofici il 13 febbraio 1941¹⁰⁶⁹. Nella relazione iniziale, le varie possibilità che il criterio etico trovi una giustificazione, che ne garantisca il valore su un piano distinto da quello della volontà del soggetto, sono respinte. Rispetto alla situazione problematica che in tal modo si determina, Calogero afferma che è proprio la storia a poter dare conforto della validità del canone etico che egli indica nell'altruismo. Ciò non significa naturalmente che l'affermarsi progressivo di quel principio sia rilevabile nel corso storico e da ciò assicurato nella sua effettiva positività, ma semplicemente che il principio altruistico sembra essere il contenuto essenziale delle varie opzioni che, nel corso della storia, si

¹⁰⁶⁷ «Possiamo dunque considerare ormai provata la tesi ultima, su cui si appoggia ogni fede morale. La risposta della coscienza si è rivelata giusta. Se sul piano ontologico e gnoseologico l'io non è capace di dimostrare l'esistenza degli altri, anzi deve concludere per l'impossibilità di dimostrarla, ciò accade perché tale esistenza è termine non di constatazione ma di azione, è il vero e proprio prodotto della sua volontà morale. Niente forza me a riconoscere gli altri: né l'assoluta necessità del mio essere, che li ignora affatto, né la relativa necessità di quanto empiricamente constato o linguisticamente intendo, che mi attesta le persone-cose, non le persone-io. Posso riconoscerli e non riconoscerli: per riconoscerli, debbo volerlo. Ma questa è appunto la mia libertà morale» (Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 28).

¹⁰⁶⁸ Ivi, p. 26.

¹⁰⁶⁹ Il dattiloscritto con il testo della conferenza e del dibattito è conservato presso l'Archivio Centrale dello Stato, fondo «Calogero», busta 28. Tale testo è inedito, in quanto Calogero, come si dirà tra breve, preferì rielaborarne i contenuti in un dialogo tra interlocutori immaginari (vedi *infra*, nota successiva). Al fine di poter meglio valutare il senso e il valore delle obiezioni rivolte a Calogero dagli ospiti presenti alla conferenza, se ne riporta la trascrizione originale nell'Appendice del presente studio.

sono offerte come imperativi morali.

È proprio sulla validità e sulla funzione di questo «consenso» al principio etico che si concentrano le obiezioni dei diversi interlocutori presenti alla conferenza: Eugenio Garin, Alfredo Giannotti, Paolo Lamanna, Piero Calamandrei, Gaetano Chiavacci. Pur esprimendo differenti valutazioni, tutti questi interlocutori osservano che il venir meno di un'idea di universalità sottesa all'agire morale crei un *vulnus* nell'elaborazione di Calogero, che ne pregiudica la possibilità di affermazione.

Si evidenzia dunque, nel dibattito seguito alla conferenza, l'insieme di problemi a cui, qualche anno dopo, la filosofia del dialogo di Calogero tenterà di dare risposta. Già nella relazione introduttiva, alcuni dei problemi che saranno approfonditi nella produzione successiva a *Logo e dialogo*, vengono affrontati in termini che però ancora non ne sottolineano la centralità e anticipano piuttosto il modo in cui essi saranno trattati in alcuni punti delle *Lezioni di filosofia*, di pochi anni successive¹⁰⁷⁰. Facendo riferimento ai campi della conoscenza in cui il discrimine fra vero e falso sembra offrirsi con una maggiore nettezza, Calogero osserva come in quei casi l'identificazione del vero, cui non è sufficiente l'evidenza per un singolo soggetto, dipenda dalla possibilità di verificare, attraverso il colloquio, «la maggiore o minore congruenza» delle esperienze proprie con quelle altrui. Ricondata al «problema dell'intendersi» anche la «serie di strumenti di persuasione» di cui consta la logica aristotelica nella sua forma estrinseca, la ricerca della verità è fatta dipendere dalla «buona volontà morale di capire e farsi capire», che però è ancora presentata come corollario di una posizione etica che ha il suo nerbo nell'altruismo e non cerca la sua conferma nel carattere stesso della situazione discorsiva, come si farà invece in *Logo e dialogo*.

La risposta al problema, sollevato principalmente da Calamandrei, di «convincere praticamente gli altri» del principio morale cui si riconosce valore, è cercata invece in qualcosa che ha ancora poco a che fare con l'etica dialogica, e sembra piuttosto attestare la profonda vicinanza che in quegli anni legava Calogero ad Aldo Capitini, con il quale condivideva l'esperienza conspirativa del movimento liberalsocialista:

La risposta non la do io, ma tutti noi, con la nostra vita, con tutto ciò che facciamo, educando e dando degli esempi. Che cosa è l'esempio se non il fatto appunto che un certo gusto di vita, un certo modo di comportarsi, si presenta a un certo punto, nella storia, come tale che richiama su sé l'attenzione, per cui altri che avevano diverso gusto, cominciano a sentire che l'altro gusto di vita è migliore e l'adottano? Questo è il processo di educazione storica. Non si deve dubitare di questa verità, che è la stessa del nostro educare attraverso ogni nostro comportamento. La possibilità della per-

¹⁰⁷⁰ Vedi *infra*, pp. 221 sgg.

suasione è negli effetti stessi del nostro agire comunque essa si presenti. Noi sentiamo di dovere operare in un certo modo e sentiamo di dovere respingere, con tutta l'anima, ogni possibilità di operare altrimenti. Sono state le cose stesse che ci hanno insegnato questo modo di vivere e ce lo hanno dimostrato preferibile a qualunque altro.¹⁰⁷¹

Ma in quello che Calogero afferma immediatamente dopo, si può forse cogliere una certa insoddisfazione per quella soluzione e il proposito di porre il problema della condivisione del criterio etico al centro di una nuova indagine filosofica:

C'è dunque – e accetto l'osservazione del Calamandrei – sempre questo enorme problema: come persuadere gli altri a condividere la nostra valutazione? È il problema continuo della nostra vita. La sua difficoltà non esclude che in un modo o in un altro questo problema lo risolveremo.

Le varie posizioni espresse in quella discussione sono riassunte da Calogero nel dialogo *Il criterio etico*¹⁰⁷², in cui gli interlocutori presenti al dibattito lasciano il posto a tre personaggi immaginari. In questa trascrizione, i problemi relativi alla comunicazione del criterio etico e all'efficacia delle strategie argomentative messe in atto per la sua affermazione, trovano risposta in un approfondimento del punto di vista espresso nella conferenza, che ne chiarisce alcuni aspetti, ma lascia inalterato il nucleo principale. Verificata l'impossibilità e l'inutilità di qualunque giustificazione «apodittica» del criterio etico, l'unico strumento educativo che sembra adeguato alla difesa della legge morale, pur non potendone garantire l'efficacia, è «l'esempio»¹⁰⁷³, l'insegnamento cioè di chi è capace di «impegnare nella moralità la propria vita stessa»¹⁰⁷⁴:

¹⁰⁷¹ Vedi *infra*, p. 234.

¹⁰⁷² Guido Calogero, *Il criterio etico*, in Gaetano Chiavacci (a cura di), *La vita dello spirito e il problema dell'arte*, Milano, Bocca, 1942; poi in Guido Calogero, *Saggi di Etica...*, cit., pp. 3-22.

¹⁰⁷³ Ivi, p. 22.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*. Questa affermazione di Calogero sembra richiamare quasi testualmente alcune frasi di Capitini, come quella che, in apertura degli *Elementi di un'esperienza religiosa*, (Laterza, Bari 1937, II edizione con l'aggiunta di un'introduzione e una nota, Bari, Laterza 1947; ripubblicato recentemente in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Martini, Perugia, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, 1998; per i luoghi citati, si fa riferimento all'edizione del 1947), introduce l'idea della «difficile, ma inevitabile, riaffermazione religiosa nel mondo» (ivi, p. 22): «ogni affermazione anche politica si presenta ispirata da un proprio punto di vista religioso, che deve investire tutto e suscitare una decisione assoluta nell'impiego della vita e della morte» (ivi, p. 19). Proprio recensendo *La scuola dell'uomo*, e discutendo i problemi pedagogici sollevati da Calogero (Aldo Capitini, *A proposito de "La scuola dell'uomo" di Guido Calogero*, in «Civiltà moderna», anno XII, n. 2/3, marzo-giugno 1940, pp. 173-182 e n. 4, luglio-agosto 1940, pp. 288-294), Capitini aveva avuto modo di affermare il valore educativo dell'esempio: «mi sembra che per inten-

«Esempio», in greco, è *parádeigma*, «dimostrazione» è *apódeixis*: entrambi da *deikny-nai*, «mostrare». Sono infatti entrambi dimostrazioni, entrambi «maniere di mettere sotto gli occhi», «modi di far vedere». Ma l'apodissi, la dimostrazione delle cose, delle verità che comunque ci servono quali strumenti tecnici per la vita, può bene non impegnare l'uomo, che di essi è signore, e ha facoltà di adorarli così per il bene come per il male. L'esempio invece, la dimostrazione del valore, della verità che non serve a noi perché noi serviamo ad essa, non può esser data se non a prezzo della vita, se non da chi spenda in esso l'intera vita. Non si può darla a miglior mercato, coi piccoli mezzi

dere in modo più profondo l'educazione si debba considerare che al nucleo di essa è l'esempio, il proprio atto, l'iniziativa, quel valore che viene drammaticamente affermato, e che è l'elemento più o meno esplicito anche dell'educazione propriamente detta» (ivi, p. 287). Occorre però ricordare che il profondo legame che unì Capitini e Calogero innanzi tutto sul piano personale e umano, non poté mai avere ragione di alcune fondamentali differenze di vedute, che si approfondirono soprattutto negli anni successivi al secondo conflitto mondiale, ma che erano già evidenti in quello stesso periodo a cavallo tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, quando più intenso fu il dialogo tra loro e la collaborazione nel movimento liberalsocialista. È possibile osservare queste differenze proprio nei vari luoghi in cui ciascuno di essi fa riferimento in modo implicito o esplicito al punto di vista dell'altro. Ad esempio, nelle pagine de *La scuola dell'uomo* in cui Calogero discute il valore e i limiti della posizione non violenta (Guido Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 57-66), il carattere di questa viene apprezzato come quello di un intervento etico-pedagogico, il cui pregio sarebbe quello «di tentare una concreta determinazione della quantità legittima d'intervento, in luogo di abbandonarsi alle oziose contrapposizioni o identificazioni dialettiche della libertà e della disciplina e dell'autorità in assoluto» (ivi, p. 62); interpretata in senso etico-pedagogico, la posizione non violenta, ha dunque per Calogero il merito di affermare la preferibilità della «persuasione» (ivi, p. 72) rispetto alla «coercizione» (*ibidem*), ma non può essere estesa alle tante situazioni in cui la sola persuasione non risulta efficace e la rinuncia alla coercizione finirebbe per «collaborare» (ivi, p. 65) di fatto alla lesione del diritto di alcuni da parte di altri, trasgredendo al criterio di giustizia che deve guidare l'agire morale e rivolgerlo all'uguale considerazione degli infiniti «tu». D'altra parte, proprio la stretta implicazione che, nella posizione di Calogero, lega morale, educazione e diritto, è il principale obiettivo della critica che Capitini rivolge a *La Scuola dell'uomo*. In ciò, egli si richiama all'idea, già espressa negli *Elementi*, secondo cui l'atto religioso «muove da un'iniziativa persuasa in sé stessa, che anche se non vi fosse possibilità di comunicazione e di scambio, sarebbe già con tutta la sua vitalità». Esso perciò, prima ancora di avere quel valore esemplare che lo qualifica come strumento pedagogico, «ha una forza intrinseca» (ivi, p. 77), che vale innanzi tutto per chi lo compie e che solo secondariamente può influire sugli altri, svolgendo in senso educativo «la forza della verità intima» (*ibidem*), ma senza che ciò implichi la certezza della sua efficacia: «pur essendo rivolto infinitamente agli altri, prima del loro persuaderli - che può essere tanto difficile e impedito dal loro stesso agire o dalla mia inettitudine - l'atto religioso vale in intimo, come dedizione e come celebrazione renditiva» (ivi, p. 116). Sviluppando queste riflessioni, Capitini, nella recensione a *La scuola dell'uomo*, risponde così alle osservazioni di Calogero: «c'è una netta differenza tra l'intervento coercitivo e l'intervento persuasivo in quanto questo, condotto non a guisa di "offensiva verbale", ma come presentazione di soluzione, fa appello e stimola la libertà e razionalità» (Aldo Capitini, *A proposito de "La scuola dell'uomo"...*, cit., p. 182); con la scelta della «dedizione» (*ibidem*) al posto della coercizione, «ci si colloca sopra al fatto del persuadere o no, e si fa omaggio alla persuasione interiore, quella che costituisce il "persuasivo"» (*ibidem*), nel cui atto «l'ideale [...] del consenso sostituito alla forza

della logica e della dialettica, che prendono solo qualche minuto della giornata di un uomo. Bisogna pagar di persona, dare l'esempio (il quale può essere, s'intende, anche l'esempio di una vita di studioso, tutta spesa in dimostrazioni: giacché altro è una dimostrazione, altro una vita spesa in dimostrazioni). Un solo individuo può improntare di sé il gusto morale di tutto un ambiente. Non aver dunque timore! Esempi di umanità ce ne sono stati sempre, e verosimilmente ce ne saranno ancora¹⁰⁷⁵.

Ma l'apparente sicurezza di queste affermazioni sarebbe stata presto messa in crisi dalle prove vissute da Calogero nella stagione, carica di speranze e aspettative, del suo impegno politico nel movimento liberalsocialista prima, e nel partito d'Azione dopo. Se si esaminano gli scritti di Calogero stesi in quella fase della sua produzione intellettuale, si vede bene con quanta preoccupazione egli tematizzasse tutti gli aspetti della rinascita della vita civile, che riguardassero l'educazione e la comunicazione degli orientamenti morali e politici. La modernità della sua visione della democrazia, anticipatrice di molti aspetti del dibattito politico di oggi, si vede non soltanto nell'ampiezza di riflessioni che egli rivolge al problema della scuola, tema rispetto al quale la sua sensibilità si era già dimostrata nel periodo immediatamente successivo al Concordato Lateranense, e che lo vedrà impegnato per tutta la sua carriera intellettuale; ma anche nell'attenzione che egli rivolge al tema della libertà di stampa, e dell'eliminazione delle concentrazioni di potere che ne possano pregiudicare il pluralismo, e a quello delle garanzie costituzionali, da affidare, secondo il programma ideato da lui e fatto proprio dal movimento liberalsocialista, a un organismo giurisdizionale, il cui funzionamento avrebbe dovuto assicurare la trasparenza di tutte le pratiche comunicative sottese ai processi decisionali. La delusione seguita al fallimento dell'esperienza azionista rafforzò in lui la convinzione che una difesa delle pratiche discorsive e del principio morale ed esse immanente fosse necessario ad arginare la forza suggestiva delle posizioni politiche fondate su affermazioni dogmatiche.

Si ha dunque l'impressione che i problemi sollevati dalla conferenza sul *Criterio etico* rimanessero aperti nel suo pensiero, che su di essi continuerà a interrogarsi per gli anni successivi, approdando a una molteplicità di risposte, la cui evoluzione non è

[...] viene anticipato a proprie spese» (*ibidem*). L'argomentazione di Capitini è rivolta principalmente a difendere la posizione non violenta dall'accusa di peccare di «fiacchezza» e indifferenza nei confronti della violazione della libertà altrui. Ma ciò che qui interessa sottolineare è come Capitini, pur riconoscendo la funzione educativa ed esemplare dell'atto, la reputi secondaria rispetto all'urgenza di anticipare nei fatti l'ideale della persuasione senza forza, con il sacrificio e «l'apocalissi del presente» (*ibidem*), senza nascondere un certo «pessimismo» (*ibidem*) rispetto all'efficacia degli atti educativi e «alla probabilità di pervenire o comunque avvicinarsi molto da presso a quell'ideale» (*ibidem*).

¹⁰⁷⁵ Guido Calogero, *Il criterio etico*, cit., p. 22.

facile seguire, e che sono probabilmente alla base di tutta la sua riflessione sul dialogo. Sono testimonianza di questo travaglio anche le molte pagine che nelle *Lezioni di filosofia* Calogero dedica al problema della dimostrabilità della morale.

Riferito a questa possibile interpretazione, il dialogo che introduce l'argomentazione di *Logo e dialogo*, può essere visto come un tentativo di Calogero di ripercorrere la discussione del 1941 e di risolverla in modo diverso da quello espresso nella prima trascrizione della conferenza. In effetti quel dialogo, come tutte le altre trattazioni dedicate da Calogero al principio dialogico, si presenta come la ricerca di un'evidenza che metta al riparo il principio etico dalle confutazioni che se ne possono fare nel discorso stesso. La soluzione adottata si presenta infatti come tale da identificare in se stessa tanto il «parádeigma», che l'«apódeixis», in quanto, da un lato, come esercizio del dialogo, la difesa argomentativa di quest'ultimo ne è anche l'attuazione, dall'altro, il fatto che anche chi voglia confutare quel principio debba farlo ricorrendo al dialogo, è una dimostrazione della sua «indiscutibilità».

2. Altruismo e dialogo nelle strategie argomentative

Una dimostrazione siffatta potrebbe sembrare *prima facie* come un'affermazione del carattere necessario dell'etica dialogica, che in tal modo si sottrarrebbe al dominio di quella libertà trascendentale che è posta alla base di tutta la riflessione di Calogero sul problema pratico. Ma un simile approdo si può facilmente respingere avendo presente che per Calogero, da un lato, l'onnipresenza di una verità filosofica, e quindi pure di un criterio etico, dipende dalla volontà del soggetto di cercarla, dall'altro, l'evidenza di una norma non implica la sua coerenza per l'azione del soggetto, che può sempre decidere di non seguirla.

Piuttosto che seguire questa obiezione, che, in alcuni casi, è stata espressamente rivolta a Calogero, è invece opportuno esaminare il modo in cui le sue argomentazioni, pur nella diversità che, come si è detto sin dall'inizio, distingue l'una dall'altra, ricostruiscono la fisionomia del principio morale, connettendone i vari aspetti al solo che si rende evidente nel discorso. Questo problema è infatti in relazione con quella che probabilmente è l'obiezione più significativa nei confronti della filosofia del dialogo di Calogero, ossia il richiamo alla distinzione tra il ricorso al dialogo come strumento di persuasione, utile al dominio sugli altri e all'affermazione di qualsiasi idea, anche opposta all'etica altruistica, e l'accoglimento di un principio che, al contrario, prefigura un dialogo teso a svolgere il motivo altruistico nell'attenzione ai bisogni dell'altro e nella comprensione delle ragioni dell'altrui comportamento.

Già nelle *Lezioni di filosofia*, l'impossibilità di riscontrare rapporti di causalità o condizionamento in seno alla vita del soggetto, e alla determinazione delle sue volizioni, conduceva Calogero ad affermare che i diversi termini utilizzati nella definizione della sua dottrina etica – altruismo, altruità, riferimento ad altri, legge etica, esigenza etica etc. – , non potendosi instaurare relazioni effettive tra gli uni e gli altri, se non nella rappresentazione datane dal linguaggio, dovevano essere visti, dal punto di vista della loro immediata presenza al pensiero, come concetti identici. Questo conferiva alle sue argomentazioni un carattere apparentemente tautologico, il cui significato va, invece, diversamente chiarito:

Ecco perché la coscienza morale ha sempre disdegnato di giustificarsi con perché! La sua formula è un *volo*, che non tollera aggiunte. – Voglio essere onesto, perché voglio essere onesto -: dove la seconda proposizione è appunto una suggestiva formula, la cui voluta tautologia serve ad annientare il perché. Né ciò significa già che si debba «star contenti al *quia*», non essendo all'umana gente concesso di saper tutto: ché in quest'ultima situazione si dà anzi proprio un perché, e il torto è nel pretendere che non se ne debbano chiedere altri, che ci si debba acquietare alla prima risposta e non disturbare con altre domande. Quando si comincia coi perché, non si ha alcun diritto di fermarsi, e la ragione è sempre libera di chiedere il perché del perché. Qui invece è già il primo perché che non si deve chiedere, dal momento che la virtù sta appunto nel non domandarlo. Il perché, infatti, si chiede al corso delle cose, al fine di strapparli lo strumento per dominarlo: laddove la moralità non è oggetto da dominare, non essendo strumento ma appunto fine¹⁰⁷⁶.

Argomentazioni costruite mediante la reiterazione di giudizi, i cui termini sono, per ammissione dello stesso autore, identici nella loro natura profonda, possono apparire tautologiche solo quando non siano state messe a confronto con la concezione che egli ha dell'uso discorsivo dei giudizi, dal punto di vista logico e da quello linguistico. Come si è già avuto modo di osservare, dopo le prime ricerche sulla logica arcaica, Calogero tendeva a riportare anche i risultati interpretativi dei *Fondamenti* alla sua visione del problema linguistico. In base a questo nuovo punto di vista, anche lo sdoppiamento del noema nella dualità di soggetto e predicato, che nell'analitica portava ad un impoverimento dell'immediato contenuto del pensiero, una volta privato del valore logico che, secondo l'esegesi dei *Fondamenti*, ancora conservava nella *diávoia* aristotelica, poteva essere visto come uno strumento semantico adeguato a particolari situazioni argomentative e governato perciò da determinate regole, come il principio di non contraddizione.

¹⁰⁷⁶ Guido Calogero, *Etica*, cit., pp. 63-164.

La priorità del pensiero visivo o asemantico rispetto all'espressione linguistica, che, dopo gli studi sulla filosofia arcaica, Calogero vede sullo sfondo della stessa dualità aristotelica di $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, è da lui adattato all'impianto immanentistico della propria filosofia. In questo quadro, il linguaggio è presentato come lo strumento, indefinitivamente perfettibile, mediante il quale il soggetto cerca di condividere con altri i contenuti del proprio pensare. Con l'emergere del principio dialogico nella riflessione etica, la sua posizione speculativa sul linguaggio e sulla logica viene investita di questo nuovo fondamento, in modo analogo a quanto accade nella sua ricerca storiografica, dove lo sviluppo della logica del giudizio, avutosi nelle filosofie di Platone e Aristotele, è spiegato come irrigidimento di quelle pratiche dialogiche, con cui Socrate si sforzava di arginare le capziosità linguistiche degli eristi, senza pretendere di elevare le definizioni, che di volta in volta proponeva, a categorie universali, come sarebbe stato fatto dai suoi successori. Riferita a questa pratica dell' $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ τὸν λόγον, l'imperfezione del linguaggio diviene essa stessa uno strumento per superare le ipostasi, che un uso errato del linguaggio produce, e risalire alla volontà significativa del parlante, in un processo che, naturalmente, non può avere mai una definitiva compiutezza. Le molteplici argomentazioni che Calogero costruisce intorno al dialogo e ai suoi rapporti con l'etica altruistica vanno viste perciò, non come catene dimostrative, ma come sforzi per far emergere, attraverso un'opportuna chiarificazione descrittiva delle sue tante articolazioni, la fisionomia di quel principio che egli ritiene evidente nel suo puro aspetto intuitivo ma che non può comunicarsi altrimenti che con la pratica dialogica che ne deriva, e quindi problematizzandosi, a seconda delle varie occasioni di discussione, ora in risposta alle particolari posizioni dell'interlocutore, ora in riferimento a un determinato tema. Se si considera quest'ultimo aspetto, ben si vede come pure gli interventi che Calogero fa sui temi di attualità, e che spesso sono pubblicati su periodici d'informazione o d'opinione, e non su riviste filosofiche, quando sviluppano il tema del dialogo, possono considerarsi come ulteriori approfondimenti dell'indagine etica che sottendono. Inoltre, il fatto che i più interessanti approfondimenti della filosofia del dialogo siano stati dati da Calogero nelle discussioni avute su quel tema con altri intellettuali contemporanei, come Capitini, Bobbio, Spirito, sembra confermare in modo particolarmente significativo il legame tra le strategie argomentative adottate in difesa di quel principio e i contesti dialogici in cui esse sono effettivamente portate avanti.

Conclusioni:

La normatività del principio del dialogo e le possibilità implicite del nesso pratico

Raffrontando gli scritti filosofici della produzione più matura di Guido Calogero con i suoi contemporanei interventi pubblici ed esaminando le diverse strategie argomentative con cui, negli uni e negli altri, il principio del dialogo è teorizzato e sostenuto, si può ipotizzare che il concentrarsi di Calogero sul tema del dialogo dipenda dall'esigenza di dare al proprio principio etico una forma in grado di avvicinarlo in modo più diretto agli ambiti che maggiormente interessavano il suo impegno civile: l'educazione, la difesa della laicità nelle discussioni pubbliche sui temi etici, la costituzionalità dello stato e la democraticità dei processi decisionali. Esaminato nelle sue ragioni più profonde, il principio del dialogo può essere visto come una delle formulazioni di quel motivo altruistico, che, pur nella diversità delle singole argomentazioni con cui è illustrato e difeso, rappresenta in ogni fase della riflessione di Calogero la radice di ogni valore eticamente difendibile, il punto in cui dovere e volontà del bene convergono in una perfetta unità, che si dimostra non bisognosa di presupposizioni gnoseologiche o ontologiche, rimettendosi esclusivamente alla sovrana e incoercibile autodeterminazione del soggetto. Ma, rispetto a questa più generale formulazione della legge etica, il principio del dialogo aspira a stabilire in forma più esplicita il primato del momento pratico su quell'insieme di processi discorsivi che Calogero, con una sensibilità che si mostra antesignana degli esiti più maturi della riflessione filosofica contemporanea, riconosce operante nei più svariati ambiti della vita, dalla ricerca scientifica, soprattutto nel suo impianto logico e metodologico, alle convinzioni morali e religiose, dall'educazione all'attività sociale e politica.

Qualcosa tuttavia osta alla piena applicabilità del principio dialogico, formulato da Calogero, agli ambiti concreti cui esso dovrebbe rivolgere le proprie potenzialità critiche. Alla capacità del principio del dialogo di orientare quella complessità di pratiche discorsive si potrebbe, infatti, muovere un'obiezione che richiama la nota critica rivolta dalla scuola megarica e poi da Aristotele alla teoria delle idee di Platone, il quale, d'altra parte, pur ironizzando su di essa nel *Parmenide*, non si mostra effettivamente capace di superarla, come lo stesso Calogero riconosce, nei suoi studi sulla questione¹⁰⁷⁷. Si tratta del cosiddetto argomento del «terzo uomo», per il quale la so-

¹⁰⁷⁷ Guido Calogero, *Plotino, Parmenide e il Parmenide*, in Pierre Hadot et al., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Atti del convegno internazionale (Roma, 5-9 ottobre 1970), Accademia nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI («Problemi attuali di scienza e cultura»), quaderno n. 198, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, pp. 49-59; poi in Id., *Scritti minori di filosofia antica*, cit., pp. 409-423;

miglianza di un oggetto sensibile (l'uomo, nelle più note esemplificazioni) alla sua idea universale richiede la mediazione di un'idea terza, la quale a sua volta richiede, nei suoi rapporti con i termini da essa mediati, ulteriori mediazioni, secondo un processo moltiplicabile all'infinito. La ricerca etica di Calogero vuole evidenziare la certezza di un principio che, pur non avendo alcuna parentela filosofica con l'«idea» platonica del bene, e richiamando semmai il carattere dialogico della ricerca socratica, mantenuto da Platone anche nella fase più matura e «idealistica» della sua riflessione¹⁰⁷⁸, rischia ugualmente di instaurare nei confronti delle concrete manifestazioni del vivere un rapporto di incolmabile estraneità. È lo stesso Calogero che in più occasioni oppone la stabilità del principio del dialogo al carattere «transeunte» dei risultati contingenti del processo dialogico, e quindi non soltanto delle conoscenze scientifiche espresse nelle situazioni specifiche e in riferimento a scopi particolari, ma addirittura nei convincimenti morali che si possono affermare in situazioni storicamente determinate¹⁰⁷⁹. Nel riconoscimento di ciò che crocianamente può definirsi la «non definitività» dei risultati conseguiti nei vari processi discorsivi¹⁰⁸⁰, si deve riconoscere un'acuta sensibilità storicistica, che tuttavia rischia, contro le intenzioni dello stesso Calogero e il suo atteggiamento nei riguardi dello storicismo, di approdare a un esito relativista, qualora la certezza del principio del dialogo non possa fungere da idea regolativa rispetto allo svolgersi stesso del dialogo, qualora insomma la contingenza dei processi dialogici che hanno luogo nel concreto fluire della vita storica si dimostri assoluta e non ragionevolmente commisurabile con il criterio che dovrebbe fondarli e orientarli. In mancanza di un ulteriore criterio che, operando in maniera analoga alla figura megarico-aristotelica del «terzo uomo», consenta di valutare la maggiore o minore aderenza delle singole determinazioni dell'attività pratica o teoretica al principio del dialogo, la teoria che asserisce l'indiscutibilità di quest'ultimo finisce per decadere

in particolare vedi *ivi*, pp. 419-420.

¹⁰⁷⁸ Vedi *supra*, nota 999.

¹⁰⁷⁹ Vedi *supra*, nota 41.

¹⁰⁸⁰ Le prime importanti osservazioni di Calogero intorno al tema della non definitività della filosofia nel pensiero di Croce sono contenute nel primo degli *Studi Crociani (Il carattere della filosofia crociana, cit.)* ma è sullo sfondo di ambedue i saggi scritti da Calogero per il volume omonimo realizzato in collaborazione con Domenico Petri, «Questo importante tema della riflessione crociana è esaminato nell'ottica di un «inveramento» delle dottrine particolari di Croce in seno alla propria riflessione nell'articolo Guido Calogero, *Intorno alla cosiddetta identità...*, cit.. Un'ampia problematizzazione di questa tematica, assai rilevante per la riflessione di Calogero intorno al nesso di coscienza e volontà, si ha nel capitolo XVIII dell'*Etica, cit.*, «*La non definitività e la problematicità del pensiero*», pp. 196-205. Il confronto con questo tema è poi sviluppato in tutta la produzione più matura di Calogero, incentrata sul principio del dialogo. In *Logo e dialogo, cit.*, si fa esplicito riferimento a questo tema nel Capitolo VI, «*Lo storicismo, l'indefinitività e il progresso*» (*ivi*, pp. 65-71).

alla mera constatazione del fatto che l'assunzione del dovere d'intendere le prospettive altrui e di sottoporre le proprie all'esame degli altri è da considerarsi implicita in ogni atto comunicativo, inclusi quelli che dogmaticamente neghino la validità del principio del dialogo, incorrendo in una particolare situazione aporetica che Calogero, anticipando lo strumento confutativo denominato da Apel «autocontraddizione performativa»¹⁰⁸¹, chiama «contra-fare»¹⁰⁸², volendo indicare non già la *fallacia* logica riscontrabile in un enunciato che contemporaneamente affermi e neghi uno stesso predicato di uno stesso soggetto, bensì l'incompatibilità pratica di un enunciato con il presupposto implicito nella sua enunciazione. In una situazione del genere, la filosofia del dialogo avrebbe certamente conseguito l'obiettivo di affermare l'indiscutibilità del dovere di discutere, ma in una forma che non adempie al compito che più in generale Calogero assegna alla filosofia, quello di orientare gli uomini in ogni campo dell'agire, si tratti di quella particolare forma di azione che, con gli opportuni chiarimenti, egli indica nell'attività conoscitiva¹⁰⁸³, oppure del più complesso insieme di atti che gli uomini portano avanti nelle varie sfere della vita sociale e politica.

D'altra parte, la possibilità che l'introduzione di un criterio terzo apra ad un'infinita moltiplicazione dell'esigenza di mediazioni razionali, consiglia di seguire un'altra via per arginare il rischio che un dualismo simile a quello platonico, foriero perciò di problemi analoghi, si ripresenti, pur nell'assoluta immanenza che accomuna il principio del dialogo alla sua pratica; questa diversa via all'approfondimento del problema consente forse di esplorare alcune possibilità implicite nella filosofia di Calogero, considerata non soltanto negli aspetti che hanno più stretta relazione col problema del dialogo, ma nel più profondo rapporto che lega questo ai temi dai quali la sua riflessione prende le mosse, ossia l'idea che l'invalidabile soggettività del pensiero, affermatasi progressivamente nel corso del pensiero moderno e posta al centro dell'indagine filosofica dell'attualismo, debba significare un completo superamento del pro-

¹⁰⁸¹ Cfr. Karl-Otto Apel, *Fondazione della 'teoria critica' tramite ricorso all'eticità del mondo della vita?*, Conferenza tenuta presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, poi pubblicata con il titolo di *Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf Lebensweltliche Sitlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in A. Honneth, T. Mc Carthy, C. Offe, A. Wellmer (a cura di.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 15-65; poi in *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini e associati, 1997, pp. 189-235.

¹⁰⁸² Guido Calogero, *Logo e dialogo*, cit., p. 46. Tutto il Capitolo III, *Principio del logo e principio del dialogo* (ivi, pp. 41-49) è dedicato al problematico rapporto tra principio del dialogo e principio di non contraddizione.

¹⁰⁸³ Vedi, in proposito il Capitolo VII dell'*Etica*, «*La distinzione dell'attività teoretica dall'attività pratica*» (ivi, pp. 87-99).

blema gnoseologico, e quindi anche delle posizioni espresse in proposito dall'idealismo.

Per chiarire come nel quadro della filosofia di Calogero si possa configurare il rapporto normativo tra il principio e la pratica del dialogo, si potrebbe tentare un raffronto con il modo in cui un problema simile è impostato da Apel¹⁰⁸⁴, il quale muovendo da un ampio e approfondito esame dei principi dell'ermeneutica, della critica delle ideologie - e quindi della metodologia delle scienze umane -, delle teorie del linguaggio sia di carattere pragmatico che analitico, e, relativamente a quest'ultima, della logica degli enunciati scientifici¹⁰⁸⁵, arriva ad indicare l'anticipazione controfattuale della comunicazione ideale, in una comunità illimitata di parlanti, come l'*a priori* delle pratiche discorsive e del pensiero stesso che su di esse modella il proprio svolgimento, come dimostrano, secondo Apel, le più consistenti teorie del linguaggio, tra le quali egli considera con particolare interesse quelle implicite nelle manifestazioni culturali dell'umanesimo¹⁰⁸⁶. La convalida razionale del principio attinto mediante tale riflessione, che Apel definisce pragmatico-trascendentale, consente la fondazione dell'etica del discorso innanzitutto nell'ambito della comunità scientifica, che per Apel è più direttamente in grado di recepirlo, quindi, dopo il necessario adattamento alla complessità connaturata nelle relazioni umane, nella sfera etico-politica¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁴ Un approfondito confronto tra la posizione filosofica di Calogero e quella di Apel è stato portato avanti da Stefano Petrucciani, nell'articolo *Filosofia del dialogo ed etica del discorso...*, cit., pp. 227-260. Ampio spazio è dedicato alle analogie e alle differenze che intercorrono tra la contraddizione performativa di Apel e il «contra-fare» di Calogero. In particolare Petrucciani sottolinea come, qualora il principio di non contraddizione sia considerato, come Calogero fa, come norma che debba prescrivere «come discutere» (ivi, p. 240), il fatto di considerarlo secondario rispetto al principio del dialogo rischi di svuotare l'imperativo dialogico di quel contenuto che lo stesso Calogero gli riconosce, e che è mantenuto al centro di tutta la *Diskursethik* di Apel e Habermas, ossia «la disponibilità a prestare ascolto alle ragioni altrui e a rivedere, se è il caso il proprio convincimento» (*ibidem*).

¹⁰⁸⁵ Cfr. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag KG, 1973, 2 voll.: I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*; traduzione italiana parziale *Comunità e comunicazione*, traduzione di Gianni Carchia, introduzione di Gianni Vattimo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

¹⁰⁸⁶ Vedi Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980; ed. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975.

¹⁰⁸⁷ Cfr. Karl-Otto Apel, *Discorso, Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in Fatti e norme di Habermas, Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, la prima parte già letta come conferenza in occasione del VI incontro del Seminario Permanente di Teoria Critica, tenutosi il 21-22 ottobre 1995 a Gallarate, poi pubblicata in traduzione italiana in «Fenomenologia e società», n. 1-2, 1996, pp. 128-159, poi in Id.,

In alcune formulazioni più mature della sua teoria del dialogo, Calogero esprime alcune idee che mostrano una sorprendente vicinanza con alcuni aspetti della riflessione di Apel, pur mantenendo una irriducibile differenza di fondo. Non si può a questo proposito non ricordare un interessantissimo brano, con cui Calogero, in una discussione tenuta con altri filosofi, quindici anni dopo la pubblicazione di *Logo e dialogo*¹⁰⁸⁸, risponde ad un'obiezione di Ugo Spirito:

Il dialogo come «intrinseca necessità umana» è quello per cui, nelle tue stesse parole, «nella vita di ogni uomo entra l'altro». – Ma come vi entra? Tu non puoi darmi, in questo caso, una risposta sociologica, o statistica: non puoi dire che questo è il corso degli eventi, e che ti inserisci in esso per favorirlo; devi se mai dire, come pure dici, che questo appartiene alla sua «metafisica». Devi insomma tenerti sul piano del «non si può non», della «intrinseca necessità». Ora, dal punto di vista della tradizionale logica o dialettica od ontologia, tale intrinseca necessità non può mai risultare, è anzi una eterna incertezza. La consapevolezza che ho di me stesso può liberarmi cartesianamente dal dubbio circa il mio esserci – anche se nella forma non già di una deduzione ma piuttosto di una eliminazione del problema, attraverso il riconoscimento dell'indistinguibilità tra essere coscienza ed averne coscienza. – ma non mi dice se oltre all'*ego sum* io possa affermare il *tu es*, cioè se io possa esser certo che, come io sono il centro di quella sfera onnicomprensiva che è il mio universo, così anche tu sia allo stesso modo il centro di un universo analogo (nonostante che io non possa mai accoglierlo nell'universo mio se non come una sua parte, e quindi con una limitazione non rispondente a quella che esige di essere la sua realtà). Sul piano, dunque, della «intrinseca necessità» di una filosofia puramente teoretica, cioè escludente ogni problema che non concerna le condizioni di realtà o di conoscibilità dell'asseribile, l'ostacolo solipsistico resta invalicabile. L'«altro» non solo non è «necessario», ma, anzi, è meramente «possibile». Può esserci, e può non esserci, e non è dato uscire dal dilemma.

Ma se consideriamo questo dilemma dal lato della problematica di cui stiamo discutendo, dobbiamo anche riconoscere che esso esprime un dubbio di assai singolare natura, perché mentre nella sua dilemmaticità non ci affranca dall'iniziativa della scelta, ci indica insieme in che direzione essa deve ragionevolmente indirizzarsi. Non posso esser certo che *altri* siano di fronte a me, perché non ne ho mai la prova assoluta (potrebbero essere automi perfetti, simulanti anche il piacere e il dolore). Ma neppure posso esser mai certo che essi non siano veramente *altri*, e che comunque un'autentica altruità non sussista dove non l'ho ancora scoperta. Ora, questi due corni del dilemma, sono realmente equipollenti? C'è realmente, secondo la formula antica, una pura «isostenia delle ragioni»? In realtà, non posso sottrarmi né all'uno né all'altro,

Discorso, verità, responsabilità..., cit., pp. 261-368.

¹⁰⁸⁸ Guido Calogero, Ugo Spirito, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, cit.

per la stessa necessità intrinseca di questa situazione; ma se per l'uno non ho motivo di dire che gli altri sono, e per l'altro non ho motivo di negarlo, la stessa volontà di conoscenza intrinseca a questa situazione di dubbio fa sì che io debba comportarmi piuttosto secondo l'ipotesi dell'esistenza altrui che secondo quella della loro insistenza, proprio nel senso di non mai escludere ogni prova che essi possano darmene. Se infatti non mi tenessi costantemente aperto alla possibilità che gli altri mi dimostrassero sempre meglio la loro esistenza, ciò significherebbe che io avrei optato per la conclusione opposta, e quindi mi sarei sottratto al dilemma chiudendomi in un solipsismo ingiustificato. Questa necessità del non sottrarsi del non sottrarsi al dubbio coincide dunque con la doverosità dell'ascolto altrui, ossia col principio stesso della filosofia del dialogo.

Possiamo allora dire, a questo punto, che il riconoscimento della regola del dialogo sia una semplice «dichiarazione di volontà», secondo quanto viene unilateralmente sottolineato da quegli interpreti, i quali guardano soprattutto all'aspetto opzionale di questa singolarissima situazione di scelta, su cui si fonda ogni edificio di possibili valori morali e civili? No, perché con altrettante ragioni potremmo dire che non si tratta solo di una «opzione», ma anche di una «necessità», o per lo meno di una «doverosità necessaria», risultante dalla stessa struttura della situazione, in cui si trova ogni io che consideri il suo rapporto con gli altri¹⁰⁸⁹.

Innanzitutto, Calogero vi ribadisce l'idea che una riflessione condotta sul piano meramente gnoseologico non può mai avere ragione in modo definitivo del dubbio sull'esistenza degli altri, che cioè l'osservazione del mondo senza un intervento etico attivo non può da sola arrivare a riconoscere il dovere di distinguere dalle *cose*, percepite come oggetti di egoistica fruizione, le *persone*, intese come centri di egoità analoghi nella struttura al soggetto che si pone il problema, e perciò possibili destinatari di interesse morale. Ma, se a questo dubbio non ci si può sottrarre con la stessa evidenza con cui il *cogito* cartesiano affranca dal dubbio sull'esistenza propria, quello stesso dubitare dell'esistenza altrui rivela un atteggiamento dialogico già operante nel pensiero e suggerisce perciò di optare per l'esistenza degli altri piuttosto che per la loro inesistenza, senza con questo potere tuttavia sciogliere il dilemma, e rimettendo perciò alla volontà la piena libertà di risolversi in un senso o nell'altro, di determinarsi cioè in senso etico o non etico¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁹ Ivi, pp. 58-60.

¹⁰⁹⁰ La possibilità che l'indiscutibilità del dovere di discutere si risolva in una necessità onnipresente, cui il pensiero non possa sottrarsi, è un problema della filosofia del dialogo di Calogero che Petrucciani tratta con molta attenzione, raffrontandolo con gli analoghi problemi riscontrabili nell'etica del discorso di Apel (Stefano Petrucciani, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso...*, cit.). Petrucciani osserva come le argomentazioni di Calogero in proposito registrino alcune oscillazioni, soprattutto se i saggi in cui la filoso-

La soluzione così suggerita da Calogero in questo brano, e purtroppo non approfondita in ulteriori discussioni e argomentazioni, appare, per certi aspetti, molto più complessa e sottile di quella di Apel. Quest'ultimo ritiene che il riconoscimento della conformità del pensiero al linguaggio, sottintendendo l'*a priori* della comunicazione ideale, sia in grado di superare quello che egli chiama il «solipsismo metodico», ossia l'indagine filosofica che muove dall'autoesame del soggetto, e che è caratteristica di tutto l'arco della storia della filosofia che va da Cartesio a Husserl. Da questo punto di vista, lo stesso dubbio cartesiano sull'esistenza propria, se sottoposto ad un esame

fia del dialogo è delineata nelle sue prime formulazioni viene messa a confronto con gli scritti degli anni Sessanta in cui essa è messa al centro di discussioni con altri filosofi contemporanei. Secondo Petrucciani, è possibile riconoscere il dovere di intendere come onnipresente, cioè come contenuto del pensiero di cui non si possa non riconoscere la validità, ma, al tempo stesso esso può essere trasgredito. Tale soluzione è presentata da Petrucciani come alternativa rispetto all'impostazione di Calogero, ed, in effetti, essa è raggiunta attraverso un percorso che è sensibilmente diverso dal modo in cui Calogero prospetta l'indiscutibilità del dovere d'intendere. Per Petrucciani infatti l'onnipresenza del principio del dialogo è la sua stessa validità, che è implicitamente riconosciuta anche dai suoi trasgressori, comunque li si voglia raffigurare: come semplici negatori del principio del dialogo, come persone che si sottraggono al dialogo semplicemente rifiutando di parlare (quali sono stati esemplificati in alcune delle argomentazioni di Calogero), o come quegli interlocutori che fanno un uso «strategico» del discorso, ben presenti sia nelle argomentazioni di Calogero che, ancor più, in quelle di Apel. Dimostrandosi onnipresente, il principio del dialogo appare a Petrucciani sensibilmente diverso da quello altruistico, rispetto al quale Calogero si limita ad affermare l'onnipresenza della sola alternativa che lo oppone all'egoismo. Per queste ragioni, Petrucciani predilige le argomentazioni di Calogero che presentano il rapporto tra i due principi come implicazione, piuttosto che come mera identità. Bisogna però osservare che il modo in cui, soprattutto nell'*Etica*, Calogero presenta l'alternativa di egoismo e altruismo come onnipresente, riconosce pure come indiscutibile il carattere eticamente doveroso del secondo corno della scelta, aggiungendo però come l'onnipresenza di questa situazione non implichi l'efficace cogenza di quell'imperativo. Perciò anche al principio altruistico Calogero riconosce al tempo stesso validità universale e trasgredibilità. D'altra parte, Petrucciani pone alla base dell'indiscutibilità del principio dialogico la pretesa di validità che le filosofie successive alla cosiddetta svolta linguistica riconoscono implicita nell'atto linguistico e nel pensiero, in quanto linguisticamente configurato. Per le ragioni che sono state dette in precedenza, questo tipo di considerazione non può essere estesa a Calogero che rappresenta il pensiero come intuizione asemantica, distinta dall'espressione verbale. È perciò possibile sostenere l'identità dei due principi e riferire a entrambi il carattere di onnipresenza e la contemporanea trasgredibilità. In effetti, da un punto di vista speculativo, l'obiezione di Petrucciani coglie la difficoltà fondamentale intrinseca allo stesso concetto di onnipresenza con cui Calogero qualifica gli aspetti necessari del pensato. L'espressione serve a Calogero per esplicitare il fatto che le necessità osservate dalla filosofia non possono essere attribuite al pensiero pensante, ritenuto assolutamente inoggettivabile, bensì ai suoi determinati contenuti. Ma il riferimento all'estensione spaziale e temporale, che l'espressione «onnipresenza» inevitabilmente reca con sé, se certamente è efficace nell'esprimere l'aderenza di quegli attributi necessari ai contenuti del pensato, non può per questa stessa ragione sostituirsi al concetto di necessità. L'estensione spaziale e temporale è infatti riconosciuta da Calogero soltanto a quei contenuti della consapevolezza che nella dialettica dell'io pratico rappresentano la base su cui la volizione proietta il proprio programma. Esprimendo questa situazione con riferimento alla dialettica

pragmatico-trascendentale, si dimostra, secondo Apel, inserito in una presupposta situazione discorsiva. Diversamente Calogero ritiene che il solipsismo si possa (e si debba) superare sul piano esclusivamente pratico, dove esso si presenta come egoismo e si vince con l'orientamento altruistico della volontà, mentre la sola conoscenza non è in grado di superare l'indifferenza etica di fronte al reale. Tenendo fede a questo impianto filosofico generale, Calogero mostra di saper cogliere le indicazioni più feconde che si possono rinvenire nel rapporto tra pensiero e linguaggio, mantenendo tuttavia una posizione che nella vita etica riconosce alla volontà la piena autonomia, che nella formulazione di Apel appare invece minacciata da alcune venature intellettualistiche.

Il rapporto tra pensiero e linguaggio, pur così interessante per l'affermarsi dell'imperativo altruistico nella concreta esperienza pratica comunicativa, è mantenuto da Calogero nel chiuso ambito di quella forma discorsiva della ragione che, nell'esa-

del tempo, in cui si può altrimenti rappresentare l'atto stesso della volontà, l'onnipresenza sarebbe un attributo constatato nel passato e non deducibile per il futuro, se non attraverso generalizzazioni empiriche, che certamente non rappresentano la via che Calogero intende percorrere. Affinché l'onnipresenza di certi aspetti del pensato possa essere riferita a tutti i momenti che la dialettica concreta del tempo distingue, occorrerebbe indicare un criterio che consentisse di individuare gli aspetti del passato cui l'immaginazione del futuro non può sottrarsi. Ma ciò vorrebbe dire capire cosa assolutamente non può non essere pensato, che è appunto il criterio di necessità. L'onnipresenza può essere perciò considerata come la proiezione, nelle dimensioni estese proprie del consaputo, di una necessità attinta con un'osservazione irriducibile alla mera intuizione dei dati del reale. In questo senso Calogero sembrerebbe aver ripercorso il procedimento che la sua ricostruzione storiografica attribuisce a Melisso, il quale avrebbe proiettato nel tempo esteso alcuni degli elementi che il suo maestro Parmenide aveva riconosciuto attraverso un processo puramente logico-verbale. Ma per Calogero, che certamente non può recepire una logica come quella eleatica, l'individuazione di una necessità diversa da quella immediatamente constatabile nel pensato, costituisce un problema in quanto espone la sua ricerca alle contraddizioni attribuite alla gnoseologia. Tuttavia il modo con cui la pura forma della legge è ricavata secondo l'esame dell'etica kantiana, svolto nelle lezioni del 1963-64, presenta molte analogie con quella che Petrucciani, e con lui i filosofi della svolta linguistica, chiamano pretesa di validità, sebbene il procedimento seguito da Calogero non prenda in considerazione la conformità del pensiero con le pratiche discorsive. Poiché infatti, in quella trattazione, la forma della legge etica veniva individuata attraverso un esame, che in un certo senso la presupponeva, in quanto la ricerca della pura normatività, prescindendo dalla materia specifica di ciascuna norma empirica, è già essa stessa volta al trattamento paritario dei soggetti, che si rivelerà il contenuto della legge morale, si può dire che il criterio etico ha svolto l'ufficio di criterio di conoscenza, rivelandosi così l'autentico *a priori* del pensiero. Ciò che infatti si cerca di dimostrare, in forma ancora sommaria, nelle presenti *Conclusioni*, è proprio il fatto che, se da un lato, la critica di Calogero alle filosofie del conoscere, lo conduce ad affermare che la conoscenza ha un carattere immediato, dal punto di vista teoretico, ciò non esclude che il consaputo possa essere mediato eticamente, in una forma perciò mai definitiva, e relativa a quanto l'educazione e l'abitudine acquisita attraverso le pratiche civili, e innanzi tutto le molte concrete pratiche dialogiche, abbiano avvicinato ai criteri della morale quella volontà che concorre alla determinazione dell'oggetto nel pensiero.

me della logica e della metafisica aristotelica, è riconosciuta propria della logica dianoetica, governata dal principio di non contraddizione e distinta, in un rapporto di subordinazione gerarchica, dalla logica noetica che, mediante il principio di determinazione, di cui quello d'identità, caro alla tradizione scolastica medievale, sarebbe soltanto una particolare applicazione, consente l'intuizione unitaria del $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, del determinato oggetto del conoscere, che sola garantisce la verità e la coerenza del sistema di giudizi che la logica dianoetica costruisce sui rapporti d'inerenza che riguardano lo $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Ridotti, con l'ulteriore approfondimento di questa distinzione, i principi della logica dianoetica, e principalmente quello di antifasi, a prescrizioni di onestà argomentativa, era inevitabile che, con l'emergere del motivo del dialogo come principale centro dell'interesse speculativo di Calogero, quei principi apparissero come motivi pratici subordinati alla legge del dialogo, che, prescrivendo «il dovere d'intendere e farsi intendere», appare necessaria a fondare ogni ulteriore prescrizione relativa ai modi particolari di costruire le proprie argomentazioni. Appare d'altra parte conforme al rapporto gerarchico tra le due forme della ragione, stabilito da Calogero fin dai primi momenti della sua riflessione, il fatto che la polarità di egoismo e altruismo, in altre parole di chiusura e dialogo, che costituisce la struttura fondamentale della prassi, l'alternativa sottesa a ogni scelta eticamente rilevante, si conosca mediante l'appercezione intellettuale propria della forma noetica del pensiero, mentre la facoltà di determinarsi o meno in senso etico rimane estranea ad entrambe, perché costitutiva della volontà, che, legata al conoscere dalla sua fisionomia dialettica, è tuttavia irriducibile ad esso. Al dominio della forma noetica del pensare non possono infatti sottrarsi, secondo Calogero, neppure quelle situazioni onnipresenti della vita del soggetto, come le strutture della prassi, che costituiscono l'oggetto della ricerca filosofica. Il principale elemento di ciò che, pur con le differenze anzidette, la filosofia di Calogero trae dall'insegnamento attualistico e mette al centro della riflessione sulla presenza, è infatti proprio l'inoggettivabilità del pensiero pensante, che porta Calogero a ritenere che la costanza di quegli aspetti, che la filosofia pone a oggetto del proprio indagare, va comunque riconosciuta come propria del pensato e non del pensante¹⁰⁹¹.

¹⁰⁹¹ Vedi il Capitolo VI della *Logica*, cit., «L'assoluta metaformalità del pensiero» (ivi, pp. 60-69). Estendendo alla critica di Calogero il rilievo, che questi muove ai *Sistemi di logica* di Gentile e che potrebbe rivolgersi alla stessa filosofia dell'atto considerata nel suo insieme, di trattare come oggetto di teoria quell'attualità del soggetto, che si vorrebbe assolutamente inoggettivabile, Visentin analizza le difficoltà che la posizione di Calogero sul problema gnoseologico incontra nella sua pretesa di non essere essa stessa una teoria del conoscere (Mauro Visentin, *La fine della gnoseologia...*, cit., pp. 314-316; posto il problema in quelle pagine, principalmente in relazione all'opposizione tra il carattere determinato di ogni contenuto del pensiero e l'indeterminatezza di quest'ultimo, gli aspetti che lo costituiscono sono esaminati nel segui-

Per meglio comprendere la posizione dell'indagine filosofica rispetto alla fisionomia dialettica della volontà occorre prestare attenzione a come la conoscenza intuitiva, governata dal principio di determinazione, si attegga nel pensiero di Calogero quando essa sia vista non più nell'aspetto di *adaequatio rei et intellectus*, che assume nella logica aristotelica, secondo il carattere tipicamente realistico e oggettivistico riconosciuto da Calogero nel pensiero antico, ma sia invece riportata alla visione moderna che vede affermarsi in misura progressiva l'idea dell'interiore soggettività del reale. Superando la stessa formulazione gentiliana, in cui Calogero vede culminare questa linea di sviluppo del pensiero moderno, egli sottolinea come nello stesso determinarsi del contenuto conoscitivo del pensiero operi il nesso di coscienza e volontà, in un processo ove quest'ultima, configurandosi come tensione pratica che dall'osservazione di un dato prefigura qualcosa di diverso, stabilisce quella relazione dialettica tra τὰυτόν ed ἕτερον che dà al consaputo il suo aspetto determinato. Non essendo investita di un interesse prettamente gnoseologico, questa visione non presenta, secondo Calogero, il carattere di creazione proprio della gnoseologia gentiliana, mentre l'assoluta contemporaneità dei momenti della coscienza e della volontà, non consentendo di stabilire una relazione temporale, e quindi causale, sottrae il loro rapporto all'alternativa di volontarismo e intellettualismo.

Il legame così stabilito tra coscienza e volontà consente intanto di affermare che nessuna conoscenza può aver luogo senza un interesse volto a portare un dato contenuto di coscienza in seno alla vita pratica. Ciò significa che la stessa costanza che il pensiero riconosce a certi suoi contenuti, fatti oggetto perciò di esame filosofico, non potrebbe essere riconosciuta senza una volontà in qualche modo bisognosa, per il suo svolgersi, di questa cognizione¹⁰⁹², e che quindi la conoscibilità del principio etico e dell'alternativa di egoismo e altruismo che esso sottende, non è garantita dalla loro

to dell'articolo). Nell'argomentazione che qui si vuole proporre, si cerca di mantenere il punto di vista con cui Calogero ritiene di poter senz'altro riferire alla sfera del pensato le verità filosofiche che, seppure negativamente, si commisurano con le teorie del conoscere, in quanto esaminano l'aspetto impresso al pensato dall'attività pensante, dichiarata viceversa inoggettivabile e pertanto inconoscibile. Si cerca, in altre parole, di attenersi alla concezione con cui Calogero fa emergere l'onnipresenza *all'Io* della verità filosofica, a scapito del processo con cui questa afferma invece, e talvolta esplicitamente, l'onnipresenza *dell'Io*. Ma è evidente che, se si ponesse attenzione al fatto che tali contenuti si presentano come attributi dell'Io o, quantomeno, presuppongono una visione d'insieme di questo, di cui occorrerebbe giustificare la posizione in seno al pensato, le difficoltà esaminate da Visentin apparirebbero ineludibili.

¹⁰⁹² La trattazione delle *Lezioni di filosofia* inizia infatti con una presentazione, forse dovuta a una reminiscenza aristotelica, della «volontà di capire» (capitolo I, Guido Calogero, *Logica*, cit., pp. 1-11), che è riconosciuta come presente in ogni atto del conoscere, anche in quelli, propri della riflessione filosofica, in cui l'evidenza del consaputo è tale da offuscare la volontà che concretamente li pone in essere e li sostiene (ivi, p. 2).

onnipresenza, ma dipende essa pure dall'interesse a cercarla e indagarla¹⁰⁹³. D'altra parte, per le ragioni che si sono viste in precedenza, la consapevolezza, comunque attenta, di quegli aspetti della prassi, non assicura la messa in atto di un comportamento conseguente. Anche questo si comprende meglio alla luce del rapporto tra pensiero e linguaggio. L'evidenza che il principio del dialogo rivela ad un esame della situazione discorsiva continuamente riscontrabile nei vari ambiti del vivere, le strategie argomentative messe in atto per fare emergere questa evidenza, in altre parole, l'intera teoria che asserisce il dovere del dialogo e confuta la sua negazione, svolgono la propria funzione nel solo ambito delle pratiche discorsive e hanno efficacia solo se la volontà autonomamente interviene con il proprio interesse etico a stabilire l'identità del principio altruistico e dialogico con la legge morale e a determinare i comportamenti in modo conseguente.

In tutto questo non bisogna vedere un elemento di debolezza della formulazione di Calogero, in quanto l'enfasi posta sul ruolo della volontà come decisore ultimo vale a sottolineare l'inaggirabile responsabilità del soggetto nella vita pratica e nei processi conoscitivi che ad essa s'intrecciano. Il problema non è l'efficacia della teoria del dialogo, la maggiore o minore cogenza riposta nella sua struttura apodittica¹⁰⁹⁴, ma è piuttosto, come si diceva all'inizio, la sua effettiva capacità di orientare i comportamenti qualora il principio in questione sia fatto proprio dalla volontà. Ridotta a quella generalissima indicazione che prescrive il dovere di dialogare, una tale filosofia non sembra in grado di fornire alle pratiche discorsive una direttiva ideale che, seppure infinitamente aperta, possa comunque aiutare la comunicazione ad allontanarsi da quelle forme strumentali e psicagogiche che, per la qualità dei loro fini, non possono considerarsi animate da un autentico interesse morale. Quanto più, infatti, l'interesse a dimostrare l'indiscutibilità del principio del dialogo, porta a riconoscerlo implicitamente ammesso in tutte quelle pratiche discorsive di cui consistono le relazioni umane, tanto meno determinato e preciso appare il suo contenuto prescrittivo. È, d'altra parte, evidente che l'interesse che porta Calogero a sviluppare la sua teoria del dialogo sia quello di consentire una profonda trasformazione degli aspetti della vita investiti dai processi comunicativi. Il continuo richiamo al dovere di dialogare, che Calogero rivolge agli interlocutori che, in ogni ambito – religioso, scientifico, sociale, politico – manifestino posizioni dogmatiche, non mira semplicemente a dimostrare l'intima

¹⁰⁹³ Il legame che fa dipendere la conoscenza del principio etico dal presupposto «problematico» rappresentato dalla volontà di cercarlo, è stata posta in evidenza da Calogero nelle sue lezioni sulla *Critica della ragion pratica*, esaminate in precedenza (vedi *supra*, Cap. IV).

¹⁰⁹⁴ Cfr. Guido Calogero, *Etica*, cit., pp. 154-168, Capitolo XII, «Dimostrabilità e obligatorietà del principio etico».

contraddittorietà che mina le fondamenta di quelle posizioni, ma ad indirizzarle verso un processo, che, rispetto a quelle forme argomentative, riveli un'apprezzabile diversità. Se fosse indicata la via attraverso la quale il principio del dialogo potesse essere declinato in riferimento alle concrete situazioni del discorso, vi si potrebbe fare riferimento non solo per regolare lo svolgimento delle numerose attività della vita che si svolgono attraverso i discorsi, ma anche per costruire quelle strutture argomentative in cui la sensibilità linguistica di Calogero vede consistere le stesse formulazioni teoriche in cui si organizzano le conoscenze. Il carattere pratico riconosciuto da Calogero in ogni esperienza conoscitiva troverebbe in tal modo il suo criterio in quello stesso canone che la riflessione rivolta direttamente ai problemi pratici indica come supremo imperativo etico, e il superamento della gnoseologia e della logica come indagine sui criteri che garantiscono la validità delle conoscenze, aprirebbe la strada a un effettivo primato della sfera pratica. Viceversa, quando Calogero fa riferimento al modo in cui si costruiscono le teorie scientifiche e anche i più complessi sistemi di conoscenza che fanno riferimento all'esperienza umana e storica, sottolinea sempre come esse si raccolgano intorno ad un interesse pratico, presentato però come insuperabilmente contingente e perciò completamente disgiunto dalla stabilità che è invece riconosciuta al motivo etico.

Ma è proprio il ruolo assegnato da Calogero a questo interesse pratico a suggerire una via alla soluzione del problema, che, sebbene non esplicitamente seguita da Calogero, appare tuttavia implicita in alcuni aspetti profondi della sua riflessione, e segnatamente in quel nesso di coscienza e volontà che si è visto costitutivo dell'intima struttura del soggetto. Se la volontà eticamente mediata è vista nel modo in cui spesso Calogero la prospetta, come tale cioè che, superando l'immediatezza dei bisogni egoistici, faccia consistere la soddisfazione del soggetto nella soddisfazione di un illimitato numero di altre persone, si disponga ad accogliere in sé le volontà altrui, e quindi a riconoscere un'infinita possibilità di preferenze differenti, non cambia solo l'atteggiamento del soggetto nell'attività discorsiva, ma quella stessa visione intuitiva delle cose che Calogero pone alla base di quella. Riflettendo sui limiti della stessa distinzione aristotelica di *voûc* e *διάνοια*, Calogero sviluppa infatti una concezione del linguaggio che, pur consapevole dell'aspetto «pragmatico», per cui ogni atto comunicativo deve la propria fisionomia alla pratica situazione interlocutoria in cui prende forma, risolve poi questo carattere nel più generale comportamento «semantico» del parlante, per cui questo adotta gli strumenti più opportuni per portare l'altro a condividere quel contenuto di coscienza¹⁰⁹⁵ che, secondo il carattere noetico riconosciuto da Calo-

¹⁰⁹⁵ Cfr. *Estetica*, cit.

gero all'autentico pensiero, si presenta innanzitutto in una veste viva e asemantica. È in questo quadro che la valenza normativa del principio del dialogo manifesta i suoi limiti, in quanto nessuna indicazione eticamente fondata sembra potersi sostituire alla contingente opportunità con cui il parlante valuta l'utilità degli strumenti semantici di cui si serve. Il principio del dialogo può dunque assolvere la sua funzione criteriologica, solo se esso, trascendendo la sfera discorsiva alla quale, nel suo svolgersi, pare legato, riesce a informare di sé anche quella intuizione noetica che, per il suo primato rispetto alle pratiche linguistiche, dà al dialogo i contenuti fondamentali intorno ai quali esso concretamente si costruisce.

Come si è visto, la «volontà consapevole» dà al consaputo un carattere determinato in quanto, nell'atto stesso in cui essa esprime la propria tendenza pratica, esige una materia che, con la sua determinata fisionomia, possa fungere da presupposto della volizione. Ma allora si vede come una volontà solipsistica tenda a imprimere alla propria visione del reale un aspetto limitato a quei soli elementi necessari a una fruizione egoistica, laddove invece la volontà orientata altruisticamente, in quanto disposta a riconoscere la possibile desiderabilità di un illimitato numero di fini, investe l'oggetto del conoscere di un interesse, che mantiene il carattere pratico, riconosciuto da Calogero all'attività conoscitiva, ma lo arricchisce di un'infinita apertura problematica, capace d'indagare il reale in una varietà inesauribile di punti di vista, di ricercare un numero sempre maggiore di aspetti significativi poiché illimitata è la possibilità che quel dato oggetto presenti aspetti rilevanti per l'infinità di interessi pratici che possono riguardarlo. Trasferendosi alla sfera comunicativa per mezzo della funzione significativa del linguaggio, questa progrediente ricchezza e profondità di contenuti respinge le ipostatizzazioni improprie, problematizza le assunzioni implicite in certe scelte linguistiche, porta ogni specifico segmento della comunicazione a oltrepassare le chiusure dovute alla rigidità dei linguaggi specialistici, in altre parole, dilata le possibilità di condivisione delle conoscenze e di partecipazione alla loro elaborazione critica.

È per questa via che il principio del dialogo, visto nella sua identità con quello altruistico, si rivela capace di imprimere alle pratiche a cui si volge, e quindi anche a quelle che costruiscono conoscenze, quel carattere che, mutuando l'espressione che Apel a sua volta trae da Peirce, si potrebbe definire «*meliorista*»¹⁰⁹⁶, e che va tenuto di-

¹⁰⁹⁶ Cfr. Karl-Otto Apel, *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, Conferenza tenuta presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, poi pubblicata con il titolo di *Fallibilismus, Konsentheorie der Wahrheit und Letzbegründung*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (a cura di), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (stw 673), 1987, pp. 116-211, poi pubblicata in forma ampliata in Id., *Discorso, verità, responsabilità...*, cit., pp. 65-168.

stinto dalla meccanica garanzia di un progresso scientifico lineare e ascendente, come pure da una legge in grado di predeterminare i contenuti del sapere.

Appendice

Il criterio etico e la storia

Conferenza tenuta da Guido Calogero presso la sezione di Firenze dell'Istituto di Studi Filosofici, il 13 febbraio 1941.

Il dattiloscritto è conservato presso l'Archivio Centrale dello Stato, fondo «Calogero», busta 28. Nella seguente trascrizione sono mantenute tutte le peculiarità del testo. Sono state apportate solo alcune lievi correzioni ortografiche, indicate in nota o, nel caso di aggiunte, racchiuse tra parentesi quadre. Le sottolineature, che nell'originale evidenziavano i nomi dei vari intervenuti sono state eliminate perché superflue.

Prof. Calogero:

Il tema di questa conversazione è il criterio etico e la storia. Mi propongo di esaminare alcuni problemi particolari cogenti intorno ad una questione fondamentale: quella del motivo, della giustificazione, mercé la quale noi possiamo constatare la sussistenza di un criterio etico che ci valga per il giudizio circa la storia e sopra tutto per il comportamento della storia. Questo problema nella sua forma più largamente metodologica non vuole riferirsi semplicemente a una determinata posizione etica; vuole riferirsi in generale a qualsiasi possibile concezione etica; però è naturale che[,] volendo cogliere il problema, io parta da una determinata posizione che naturalmente non può essere se non quella che io ritengo giusta.

È quindi necessario che inizialmente esponga, sia pure in termini molto sommarî, questa concezione del principio etico, per passare poi al tema precipuo della conversazione, che è quello del *quid juris*¹⁰⁹⁷ di questa affermazione.

Il problema del principio etico secondo me è essenzialmente quello dell'altruismo. Ritengo infatti¹⁰⁹⁸ - espongo le cose nella forma più semplice - che non sia possibile dare un contenuto concreto al criterio della moralità se non formulando questo criterio in funzione di quello che variamente nella storia stessa della filosofia è stato formulato come principio dell'amore del prossimo, principio del riconoscimento dell'altrui persona, e via dicendo.

Il problema etico, cioè il canone della buona volontà, è essenzialmente questo: buona volontà è quella nella quale la mia soddisfazione è essenzialmente fondata sulla soddisfazione dell'altrui personalità che io pongo come esistente di fronte a me. Dico «pongo come esistente di fronte a me» perché mi pare chiaro che la esistenza dell'altrui personalità in senso rigoroso non possa essere se non una nostra posizione etica. Noi abbiamo di fronte a noi, nella nostra esperienza sensibile, i documenti storici del-

¹⁰⁹⁷ Corsivo mio.

¹⁰⁹⁸ Corregge: «in fatti».

l'altrui personalità; abbiamo dei segni che ci permettono di ricostruire la esistenza di altre personalità pari alla nostra, ma la loro rigorosa esistenza¹⁰⁹⁹, cioè quella esistenza che sia pari, in linea di diritto alla esistenza nostra, di noi come soggetto[,] ¹¹⁰⁰ che in noi riconosciamo questa loro esistenza di valore assolutamente pari[,] è una nostra posizione etica, piuttosto che un nostro riconoscimento teorico.

In altri termini, la rigorosa eliminazione, il rigoroso superamento del così detto solipsismo¹¹⁰¹ avviene sul piano della esperienza morale. Riconoscendo altri di fronte a me, d'altronde[,] io mi trovo in un complesso di situazioni, dalle quali risultano per le particolari situazioni politiche e giuridiche. Per esempio, per accennare nella forma più semplice, se io non avessi di fronte a me altri con una personalità – più esattamente se io non ponessi di fronte a me altri con una personalità unica, io non potrei mai porre alcun limite alla mia abnegazione, rispetto ad essa. L'intensità della mia esperienza morale sarebbe misurata soltanto dall'intensità della mia abnegazione, rispetto all'altrui personalità.

Ma io non mi trovo mai in questo esempio unico; io non pongo una sola personalità altrui di fronte a me, pongo anche altre personalità. Questo processo è infinitamente rinnovabile e rinnovantesi. Da questo deriva il fatto che io devo limitare la mia abnegazione rispetto a Tizio, per la mia abnegazione rispetto a Sempronio. Da questo deriva, in certo senso, in primo luogo, il mio dovere educativo, oltre che il mio dovere di abnegazione etica; in secondo luogo possono derivare anche tutti i doveri più specificamente di instaurazione giuridica, riferentisi per esempio al disciplinamento dei comportamenti altrui, dalla limitazione dei comportamenti altrui, e via dicendo fino alla coercizione.

Questo è in generale ciò che io ritengo debba dirsi circa il fondamento della morale. Ma non è questo ciò che oggi dovrebbe principalmente interessarci. La domanda che qui intendo proporvi è quella che spesso mi sento proporre da chi discute di questa considerazione etica, domanda che non si riferisce propriamente a questa determinata considerazione ma si estende a qualsiasi fondazione filosofica della moralità. Per quale motivo noi riteniamo di dovere agire in questo senso? Più esattamente, quale è il motivo che ci fa dire[:] questa è la moralità?

Per quale forza logica, per quale motivo razionale, per quale necessità del pensiero, noi crediamo che l'altruismo sia il valore e l'egoismo sia il disvalore? Per quale forza riteniamo che si debba accettare, poniamo, l'etica evangelica?

¹⁰⁹⁹ Corregge «resistenza».

¹¹⁰⁰ La virgola sostituisce un segno che sembra un punto e virgola, ma che potrebbe essere esso stesso il risultato del tentativo del dattilografo di sostituire i due punti, messi erroneamente, con una virgola.

¹¹⁰¹ Corregge «solifismo».

Questo è il punto che desidero particolarmente analizzare. Dico subito che l'enunciare il principio dell'altruismo come principio della moralità non è sufficiente. Noi dobbiamo sapere perché l'altruismo è veramente il principio della moralità. Se non lo sapremo il nostro decidersi in favore dell'altruismo piuttosto che in favore dell'egoismo sarà una questione di scelta personale, sarà una opzione soggettiva, sarà, in ultima analisi, una questione di gusto. Tanto è vero, dicono appunto coloro che fanno queste osservazioni rispetto all'autore dell'opinione che stiamo citando, che voi parlate di sostituzione dell'azione, ma come gusto, con l'azione del gusto altrui. Quindi si tratta sempre di gusto, di preferenza. Chi preferirà l'altruismo agirà altruisticamente, chi preferirà l'egoismo agirà egoisticamente. Quale è il motivo per cui noi crediamo che l'etica dell'amore altrui è superiore all'etica dell'amor proprio?

Dobbiamo considerare anzitutto ciò che precisamente si richiede. Noi possiamo richiedere una dimostrazione la quale metta in evidenza la intrinseca necessità delle cose e chiedere di provare perché le cose stanno necessariamente così.

A questo proposito è da fare una prima osservazione. C'è un tipo di necessità che in questo caso deve essere assolutamente scartato. È la necessità secondo la quale noi, in noi stessi, riconosciamo un certo modo di essere come inevitabile.

Qualora noi diciamo: [«]ogni nostra esperienza conoscitiva è consapevole[»], noi consideriamo, in questo caso, la consapevolezza come un essere da cui noi non possiamo mai sottrarci, data quella tesi. Oppure, quando altrimenti noi diciamo, [«]nessuna conoscenza è possibile senza un mo[n]do obiettivo[»], noi consideriamo l'essere della nostra conoscenza come essenzialmente legato a questa condizione. Questa nostra assoluta necessità filosofica, in quanto afferma questo, non fa che riflettere questa essenziale necessità. Basta dire questo per comprendere che una necessità di questo genere non può essere necessità etica. Se il principio etico fosse per noi altrettanto necessario quanto è necessario il nostro essere consapevole per la nostra conoscenza; se per il nostro volere la norma etica fosse altrettanto necessaria quanto per il nostro conoscere è necessaria la consapevolezza, evidentemente non avremmo più nessun bisogno di trattare il problema morale: saremmo morali per definizione e per necessità. La nostra moralità è sempre qualcosa di problematico, quindi noi non possiamo constatare la esigenza in noi del principio etico con quella necessità per cui constatiamo l'esigenza in noi di un qualsiasi altro principio che appunto asseriamo come assolutamente necessario. Questa da me enunciata, è osservazione vecchissima, per la quale si dice che il principio etico non è, né può essere mai, se non un voler essere. Però, per sottolineare l'importanza di questa contrapposizione e per bene intenderla; la contrapposizione del voler essere all'essere, bisogna ben tenere presente che questo voler essere non può essere a sua volta concepito come un essere.

Il volere essere, in questo senso, non potrà mai essere un essere di cui noi constatiamo la necessità, perché altrimenti esso precipiterebbe di nuovo dalla sfera del volere essere in quella dell'essere. Quindi, punto primo che dobbiamo tenere presente: la necessità della norma etica non è la necessità nel senso [della] onnipresenza, non è la necessità nel senso che essa sia necessariamente in noi, nella nostra coscienza, e non possa non essere in noi. Questa necessità distruggerebbe la stessa nostra libertà morale.

Si può per altro, allora, osservare: la necessità del criterio etico, cioè quella particolare forza per la quale la nostra consapevolezza di dovere operare altruisticamente, si impone al nostro pensiero; questa necessità pesa, incide su una parte sola di noi stessi, cioè su noi come intelletto, come ragione, conoscenza, rispetto a questo nostro essere conoscitivo in cui la norma etica si presenta come irrefutabile necessità, esiste nel nostro essere l'attività nostra, che appunto può scegliere e non scegliere.

In questo potere scegliere, in questa libertà dell'azione sta la problematicità del vivere etico che d'altra parte non contrasta con la necessità assoluta della sussistenza del canone etico del nostro pensiero, perché altro è pensiero, altro è azione.

Ora io non risponderò a questo con la consueta dissertazione circa la impossibilità, la difficoltà di distinguere la teoria dalla prassi. Ricorderei soltanto, a questo proposito, se mai, come cosa di più consueto dominio, tutto il complesso di difficoltà che già nel pensiero del Medioevo si sono manifestate tutte le volte che si è pensato di subordinare l'azione alla conoscenza del bene. È il problema dell'intellettualismo etico, quando si accentua questa presenza necessaria al canone della moralità nel pensiero e se ne stacca la volontà: la volontà è poi sempre volontà a decidere secondo intelletto.

L'intellettualismo etico porta sempre, presto o tardi, alla distruzione della libertà, alla distruzione della problematicità dell'azione; il pensiero conosce il bene e la volontà obbedisce senz'altro. Ma dobbiamo superare anche questo. Ammettiamo senz'altro che la situazione intellettualistica sia una posizione erronea. Ammettiamo che non si debba affatto parlare di identità dell'intelletto e del volere – e certamente, in un certo senso, non se ne deve parlare; concediamo tutto questo, cerchiamo di prospettare come ad uno spirito puramente teorico, il canone etico si potrebbe imporre con forza razionale. Prima ipotesi: la razionalità del canone etico risulterà dalla particolare forza logica della conoscenza che contraddistingue, dalla forza che appunto ha per contenuto questo canone. In altri termi[ni] la forza cogente, la forza persuasiva in senso assoluto del canone etico, non risiederà nel particolare contenuto di questa norma etica, risiederà piuttosto nella forza logica di cui essa si presenta investita.

Questa è la forma più semplice nella quale si può presentare la richiesta di una dimostrazione specificamente logica della verità etica, pure come insidente solo nel

pensiero e non direttamente agente sulla volontà. Ora questo implica la concezione di un canone logico, di una struttura logica della verità, la quale, di per sé stessa [, è] la garante del vero e instaura la verità, e in certo senso contraddistingue la verità meramente opzionale e soggettiva, respingendola come tale dalla verità propriamente razionale che vale per tutti; dalla verità che ha quel carattere che qui si considera debba avere il canone etico. Ora una logica di questo genere molto probabilmente non esiste. Per mio conto sono convinto che non esiste. Noi non parliamo però in generale di questo problema. Per quanto concerne il nostro problema dobbiamo dire questo: In che rapporto sta la logica come noi la conosciamo attraverso tutta la tradizione dei problemi logici, dialettici, ecc.; in che rapporto sta la logica con la eticità? Possiamo noi dimostrare, mercé la logica, la verità etica? O, piuttosto, abbiamo bisogno dell'esperienza etica perché abbia un senso la nostra stessa dimostrazione logica?

Partiamo dalla più semplice situazione che noi possiamo considerare dal punto di vista della logica: una verità matematica. Io sono nella mia esperienza convinto del fatto che gli angoli interni di un triangolo sono uguali a due retti. La verità di questo fatto – anche se si dovranno distinguere le verità matematiche dalle verità così dette empiriche – questa verità avrà un suo valore logico per me, in questo specifico senso: 1° in quanto mi si presenterà come vera, e mi si imporrà per la sua evidenza; 2° in quanto io avrò attraverso un colloquio con altri, accertato la maggiore o minore congruenza della mia esperienza con l'esperienza altrui. Se io parlo di verità propriamente logica soltanto nel primo senso, io non posso assolutamente distinguere l'una dall'altra verità, che si imponga al mio pensiero. Dalla verità più empirica, alla verità più razionale, perché essa è da questo punto di vista ugualmente soggettiva, è opinione mia. Da questo punto di vista è esattamente tanto una mia opinione soggettiva, quanto qualsiasi altra opinione che io possa altrimenti avere. Il rigore universale di questa conoscenza, in quanto sussiste¹¹⁰² la presenza di questa conoscenza rispetto ad altre conoscenze del mio pensiero, o in quanto paragono questa mia esperienza¹¹⁰³ all'esperienza altrui, è di gran lunga più consentita generalmente di quanto non possa essere per esempio una complessa affermazione che io esponga attraverso molte pagine di libri, e per cui in primo luogo si tratta di farsi comprendere dai lettori. Di fatti il maggiore rigore¹¹⁰⁴ nel caso della verità matematica sta proprio nel fatto che la comprensione di quella verità è infinitamente più chiara e semplice e ci troviamo in un rapporto di intendimento più efficiente di quanto non avvenga in altri casi.

Se facciamo attenzione a quanto sopra vedremo allora che il problema dell'inten-

¹¹⁰² Qui è stata eliminata una virgola.

¹¹⁰³ Qui è stata eliminata una virgola.

¹¹⁰⁴ Corregge «rifore».

dersi, in quanto presuppone il fatto che io cerchi di intendere l'altrui pensiero e procuri di farmi intendere dall'altrui pensiero, questo rapporto presuppone in primo luogo la stessa buona volontà morale di capire e farsi capire. Senza questa fondamentale esperienza etica – che è quella di volere capire e cercare onestamente di farsi capire – nessuna logica sta in piedi. Non c'è forza logica che possa persuadere alcuno se la persona con cui parlate non ha la buona volontà di capire. La stessa logica aristotelica non è se non una serie di strumenti di persuasione, che si basa su quella particolare situazione di comizi oratori, che si instaurava nelle conversazioni sofistiche e che tuttavia presupponeva questa base fondamentale della buona fede: e cioè che quando nella discussione l'interlocutore fosse risultato sconfitto, l'interlocutore avesse accettato la sua sconfitta. Questa base di buona fede è sostanziale, perché possa esserci una razionale dimostrazione logica. Avere buona fede è appunto un altro cardine fondamentale dell'etica.

Non è quindi la logica che dimostra la morale, ma è la morale che rende possibile la logica. Al di fuori di questa dimostrazione intersoggettiva, non esiste se non la personale convinzione. Da questo punto di vista diventa personale convinzione qualsiasi fantasia che io possa avere: come è opinione questa qualsiasi verità, così è anche opinione soggettiva la norma morale.

C'è però un'ultima possibilità che è quella realmente più interessante. La possibilità è questa: che la norma morale – la quale in questo senso non è tale che abbia bisogno o abbia possibilità di essere dimostrata – risulta attraverso la volontà stessa come risulta da un altrui comando.

Noi possiamo ben dire: tutto ciò è vero; possiamo ammettere la verità di questo, e possiamo dire: il diritto dell'altruismo ad essere scelto come norma etica risulta dal fatto che esso è voluto da chi sa infinitamente più di noi: per esempio dalla divinità. Questa concezione della divinità come fondamento del valore, è molto spesso presente al nostro pensiero ed è spesso operante nella storia della filosofia¹¹⁰⁵. Noi spesso ci imbattiamo in dimostrazioni della stessa esistenza di Dio, fondate su questo concetto: che Dio è il principio del valore¹¹⁰⁶: il principio di una volontà che ordina in quel senso.

In altri termini: bisogna volere altruisticamente, perché volere altruisticamente è volontà di Dio¹¹⁰⁷. Questa osservazione ha tanto maggiore interesse in quanto è proprio quella su cui spesso ci si basa per constatare la possibilità di una diversa giustifi-

¹¹⁰⁵ Corregge «nella storia, della filosofia».

¹¹⁰⁶ È la lettura più plausibile che si possa dare della parola, non perfettamente leggibile in quanto verosimilmente sovrascritta a «volere».

¹¹⁰⁷ Corregge «da Dio».

cazione della morale anche da parte non specificamente religiosa e cattolica, ma anche da parte laica. Si può dire: Riconoscendo voi filosofi il fatto (in questo caso appunto sono io il rappresentante di questi filosofi – non parlo in nome della filosofia universale, non parlo che in nome della filosofia che ritengo legittima) che non è possibile fondare logicamente e razionalmente, nel senso vero della parola, una morale e che quindi in ultima analisi questa vostra tesi che si debba operare altruisticamente e che si debba conformare tutta la vita a questa norma fondamentale, non è altro che una vostra opzione, se questo è vero bisognerebbe più tosto dire che sia preferibile ritornare all'antica fede religiosa¹¹⁰⁸, riconoscendo che la buona volontà altruistica è tale perché è volontà ordinata da Dio. Ora questa soluzione sarebbe plausibile se in effetti fosse attuabile. Ma in realtà essa non lo è, e non lo è proprio in funzione di quanto c'è di meglio nella stessa etica cristiana.

Potremmo noi dire (considerando quest'aspetto) che i comandamenti del decalogo traggono il loro valore etico dal fatto di essere i comandamenti della divinità, *sic et simpliciter*¹¹⁰⁹? Evidentemente no. Perché basterebbe che noi presupponessimo l'ipotesi – avanzata già del resto da un cattolico non miscredente, come Cartesio – di una divinità malvagia, che in questo caso potremmo sostituire con l'ipotesi della divinità folle, basterebbe presupporre questa ipotesi, e porre la domanda: se il Decalogo fosse diverso, se da un momento all'altro, cosmicamente, per qualsiasi evoluzione o rivoluzione, la Divinità ordinasse di non più operare secondo la carità cristiana, ma secondo la prepotenza, di non essere umili ma violenti, di non dare ma prendere e via dicendo, - potremmo noi riconoscere questo, come il Decalogo? Credo che ognuno risponderebbe di no. Ma probabilmente risponderebbe in questo senso: Noi non possiamo neanche prospettare questa ipotesi, perché è irreligiosa, perché mai una divinità potrà ordinare questo.

Questo non significa se non riconoscere implicitamente che la divinità stessa è pensata in funzione del valore di quel Decalogo: cioè noi abbiamo considerato quella divinità come divinità, proprio perché quel canone etico risponde alla nostra coscienza etica, e noi ci ribelliamo di fronte all'idea della possibile inversione di quel decalogo, proprio perché la nostra coscienza morale è ferma nella convinzione che quel decalogo ha da essere tale per sé, non perché è stato voluto dalla divinità. La cosa del resto potrebbe anche esprimersi altrimenti, dicendo che se noi accettassimo il principio che il valore del decalogo principio etico, dipende dal fatto che esso è stato ordinato dalla divinità, verremmo a dire che il valore sta nell'obbedienza, come pure obbedienza. Ora l'obbedienza non è virtù come tale ma è virtù in quanto è obbedienza a chi

¹¹⁰⁸ Corregge «all(antica)».

¹¹⁰⁹ Corsivo aggiunto.

merita di essere obbedito. Obbedire è una virtù in quanto noi pensiamo che colui cui noi obbediamo merita questa obbedienza. Non esiste in astratto la virtù dell'obbedienza. Fare una cosa semplicemente perché c'è detta è se mai la virtù dello schiavo, quindi non una virtù. Quindi, anche per questo aspetto, se noi presentassimo la virtù etica in senso cristiano, come tale che è cogente per noi soli, perché è stata voluta da Dio, noi verremmo a dire che la nostra virtù è meramente quella dell'obbedienza. Cioè la virtù del puro schiavo, non dell'uomo, e tanto meno dell'uomo morale.

La conclusione quindi, per questo aspetto, è la seguente: noi dobbiamo tenere fermo in quel principio che è in fondo il principio della autonomia etica. Il principio dell'autonomia etica ci dice esattamente questo: che la norma morale a cui noi dobbiamo obbedire, è la nostra norma morale.

E se vogliamo intendere questo rigorosamente, dobbiamo evitare gli equivoci kantiani¹¹¹⁰, fra norma morale nostra e norma morale dell'umanità. Questa autonomia in senso assoluto soggettivo è quella che caratterizza propriamente l'esperienza etica, in quanto ci impone di essere della nostra opinione, in fatto di etica, qualunque sia l'opinione degli altri. Solo se teniamo ben fermo ciò, noi possiamo asserire che se anche l'universo intero ci desse torto, noi convinti del dovere operare altruisticamente, dovremmo operare così, senza attendere nessuna dimostrazione e nessun consenso.

Questo è il significato dell'autonomia etica nel senso migliore; anche se questa morale può sembrare poco confortante. Con una giustificazione di questo genere – per la quale la volontà etica è la risultante di una scelta assoluta, di una opzione assoluta, che si deve fondare su sé stessa, e non deve chiedere aiuto a nessuno – si dirà che questa fondazione etica, poco confortante. Conforto, a questo proposito, può venire dalla storia stessa.

E questo è il secondo punto che brevemente tratterò nella mia conversazione. Il conforto può venire dalla Storia in questo senso. Se realmente noi interpretiamo la storia, se noi studiamo le altrui esperienze etiche e di riflessione sull'etica – noi vediamo in realtà che l'etica è sempre stata una sola: non c'è stato mai al mondo che questo semplice canone: valutazione, capacità di sacrificarsi e di operare e di operare per gli altri. In questo senso, e da questo solo punto di vista, noi dobbiamo essere decisamente antistoricisti. Dobbiamo cioè tenere presente che non è mai esistita l'etica storicamente determinata in base alla quale noi dobbiamo giudicare le azioni nel tempo, in funzione appunto dell'etica storicamente determinata nel tempo. Molto più chiaramente, anche in questo caso, noi riconosciamo che tutta la valutazione etica della sto-

¹¹¹⁰ Corregge «Kantiani».

ria, o per lo meno (siamo il più possibile empirici a questo proposito) la grandissima maggioranza della valutazione etica della storia, è basata su questo principio. Non c'è nessuno che abbia il coraggio di fare valere come principio un principio che sia anti-tetico a quello dell'altruismo, neanche quando nell'intimo del proprio cuore opera contro l'altruismo. Non c'è nessuno che si appelli al principio della pura potenza. È sempre accaduto che le varie azioni instaurassero una maggiore giustizia e non mirassero alla prepotenza di colui che lo compiva, ma mirassero, invece, al vantaggio di colui per cui venivano compiute.

Questo è confermato dal fatto che, in ultima analisi, per quanto abbiano variato le situazioni storiche, il criterio etico è stato sempre quello della capacità di sacrificarsi, di limitare il proprio gusto per il gusto altrui.

D'altra parte questo conforto storico – che non è e non deve essere più che un conforto, perché anche se mancasse la situazione resterebbe del tutto uguale – questo conforto storico ha il suo riflesso sul piano di quella che è la interpretazione razionale della storia, sul problema del significato della storia. Noi possiamo considerare i fatti storici e proporci questo problema: che senso ha il divenire, quale valore ha tutto questo che accade? Dal punto di vista atomistico e materialistico possiamo dire che non c'è nessun significato nella storia. La storia è razionalità che si attua, nella storia c'è una ragione logica, una volontà superiore che manifesta la sua presenza; la Storia è provvidenziale, razionale. Si può porre la questione in altri termini: fiducia negli avvenimenti della decisione. Questa impostazione del problema è sbagliata più propriamente e risulta da tutto lo sviluppo del problema stesso, ma di fronte al quale dobbiamo essere assolutamente dipendenti¹¹¹¹. Se il mondo fosse totalmente razionale, sarebbe per il mondo come per noi, ugualmente tanto sconsolante l'atmosfera quanto irrespirabile: è ben chiaro che se il mondo è tutto razionale non potremo altro fare in esso. Se il corso delle cose procede secondo una ragione insita nelle cose, non resta altro da fare. Esiste dunque la ragione storica, ma esiste anche l'accidentale, in cui l'uomo può operare. Il cristiano il quale veramente sente la razionalità del mondo e la razionalità della storia, se è vero cristiano, non nel senso teologico, ma nel senso per cui tutti noi ci sentiamo cristiani, - il cristiano che concepisce la razionalità della storia, la concepisce in questo senso: che la Storia sia una grande personalità che opera infinitamente più forte di noi, ma che non è tale che non lasci in noi lo sforzo di agire e in questo spazio dell'azione [che] noi appunto instauriamo quel valore che a noi preme.

Perché qualora noi ci dimenticassimo questo fatto e ci affidassimo semplicemente alla volontà di dio che instaura il valore storico, noi non faremmo più niente, e il

¹¹¹¹ La poca chiarezza di questo periodo è probabilmente il risultato di errori di trascrizione che non è stato possibile individuare.

problema stesso verrebbe meno per noi.

Quindi non c'è antitesi tra la dottrina secondo cui la Storia ha un senso e quella secondo cui non ne ha. Più propriamente l'antitesi non è fra questi due tipi di dottrina che, rigorosamente attuati e fondati, convergono alla stessa conclusione: che la Storia va da sé; gli individui sono gli strumenti della Storia; in conclusione gli individui stanno a vedere, se hanno la capacità di vedere. Se la Storia ha un senso, esso è quello che le diamo noi, che siamo capaci di apportare e di inserire nelle cose, in quanto operiamo moralmente. Facciamo andare le cose in quel senso che per noi è¹¹¹² il senso della moralità e combattiamo contro coloro che pensano di farle andare nel senso opposto. Dunque, il problema della razionalità della Storia, risolve il problema della scelta della morale che è posto di fronte a ciascuno di noi nella sua immediata e soggettiva presenza ed aspetto.

D'altra parte, ed ho finito – io credo che nonostante l'aspetto, che potrà anche per qualche lato apparire paradossale, di quel che ho detto, io sono convinto che la sostanza di questa convinzione è condivisa da tutti. Che non c'è realmente un contrasto fra i filosofi a questo proposito, e tanto meno fra i filosofi e gli uomini comuni che hanno una fede. Non c'è perché realmente noi possiamo discutere a lungo, possiamo non essere d'accordo – ed è bene, in questo senso che non lo siamo, è bene che si discuta circa la particolare concezione della volontà dello spirito, e via dicendo – ma circa questi motivi fondamentali, questi problemi che direi ideali, io francamente non credo che in realtà ci siano due persone serie che non siano d'accordo.

Sono del tutto convinto che su questi problemi ideali (che si debba agire moralmente, e che agire moralmente significa di cercare, personalmente, individualmente, di fare sì che la propria azione sia il maggior sacrificio a favore degli altri-) non ci sono due persone che siano disposte a questionare. Questioneranno sul resto, ma su questo no. Non svaluto i fatti; direi che è il nostro mestiere di filosofi quello di questionare sul resto, ma non dobbiamo dimenticare di tenere presente – nel complesso di tutte le verità su cui possiamo convergere¹¹¹³, il complesso delle verità ideali su cui siamo fondamentalmente d'accordo. Questo fronte comune delle verità ideali dobbiamo tenerlo ben presente: esso è essenziale, altrimenti noi daremo l'impressione dei dissertori di idee, che notando le differenze, non tengono conto dell'essenziale concordanza.

Questo problema dell'esigenza del fronte comune delle verità ideali ha enorme importanza, anche da questo punto di vista che la Filosofia oggi è, direi, disoccupata, rispetto ad altre occupazioni che aveva in passato.

¹¹¹² Il corsivo sostituisce una sottolineatura.

¹¹¹³ Corregge «controvergere».

In altri tempi la filosofia doveva orientare, poniamo, la scienza empirica; doveva costituire, decidere circa l'ambito di legittimità della riflessione critica rispetto all'ambito di legittimità della fede religiosa. Tutti questi problemi sono venuti meno oggi. La filosofia rischia di essere disoccupata. A questo proposito bisogna quindi che i filosofi tengano presenti quali sono le verità fondamentali, rispetto alle loro funzioni. Questi problemi oggi sono secondo me essenzialmente problemi di pratica e di etica. Rispetto a questi problemi c'è per noi l'esigenza di accentuarli, di riconoscerli, di discuterli, come un tempo; ma insieme anche l'esigenza di accettare quali sono i nostri punti di concordanza fondamentale, perché appunto è in questa concordanza il motivo principale della nostra opera. (fine)

DISCUSSIONE

GARIN: È d'accordo sulla verità essenziale e su ciò che sta più a cuore ai filosofi e cioè il compito formativo dell'insegnamento morale.

Non è perfettamente consenziente sulla interpretazione data da Calogero all'idea della fede e del conforto che si trae dalla storia, e sull'interpretazione data all'universalità della fede, che il C. ha ridotto ad una convinzione come quella per cui si vede una data cosa, in un dato momento.

Ritiene che i valori di cui è caricata una adesione a quella concezione si manifestano attraverso quel consenso storico che anche il C. vede. Quando si parla di universalità, razionalità, necessità, si vuole, in fondo ripetere soltanto questo. Quindi la svalutazione o riduzione ad una forma quasi inferiore all'empirismo sembra al Garin una interpretazione eccessiva ed allora dissente dal C. sulla maniera di intenderla e non per la formulazione del contenuto, su cui consente pienamente.

GIANNOTTI: Mi pare che il C. abbia giustificato la universalità dello spirito, in quella riduzione della logica al criterio etico. Quella universalità va basata sulla rispondenza del criterio altrui e nostro. Io direi che l'universalità è l'attributo sostanziale ed essenziale del pensiero, indipendentemente dal riconoscimento che deve avere dagli altri.

È in questo senso che io ho pensato sempre all'universalità. Se si ammette che l'universalità debba essere riconosciuta dagli altri e non sia attributo immanente allo spirito, non comprendo poi come si possa, dal punto di vista etico affermare che il valore del decalogo è valore in quanto la mia approvazione lo fa essere un valore indipendentemente dal fatto prospettato dal C. che un Dio maligno possa invertirlo.

Quindi mi parrebbe che fosse da accentuare questa contrad[d]izione fra la universalità del punto di vista logico, basato sul riconoscimento degli altri, e il criterio basato esclusivamente sull'universalità della mia coscienza.

CALOGERO: Entrambe le osservazioni sono interessantissime.

Rispondo in primo luogo all'osservazione del prof. Giannotti perché è quella cui devo oppormi di più, mentre all'osservazione del prof. Garin posso venire incontro compiutamente, salvo una interpretazione. Al prof. Giannotti rispondo questo: quale è il valore di universalità del pensiero? Noi abbiamo appunto, attraverso la logica classica, un certo concetto dell'universalità, che, in questo caso, non viene in giuoco; è l'universalità dell'universale tradizione.

Questa universalità¹¹¹⁴ del concetto è quella di cui attraverso la filosofia moderna,

¹¹¹⁴ Corregge «universale».

noi abbiamo fatto – diciamolo pure – la critica, considerandola non come il vero universale, quando si è detto che l'universalità è l'attributo essenziale del pensiero, e non più l'attributo del singolo oggetto del pensiero, si è operato questa critica. In altri termini si è considerato più universale l'io penso. Da questo punto di vista non credo si possa contestare la concezione secondo la quale l'unica universalità di cui si possa assolutamente parlare è l'universalità della coscienza in generale. Da questo punto di vista parlando dell'universalità non potrei dire che questo: Tutto ciò che noi pensiamo è nostro; quello che io penso, è mio. Io non posso mai uscire da me stesso. Questa è l'universalità del pensiero. Ma l'universalità in senso tecnico che costituisce il fondamento di legittimità del vero, è invece una universalità che non è certo soggiaciuta alle critiche della logica moderna. Il valore dell'universalità in concreto è proprio il valore del concreto. Se non è universale in questo senso, allora piuttosto che la categoria dell'universalità entra in giuoco quella della necessità. Quindi, pure riconoscendo la precisazione e la giustezza dell'obiezione del prof. Giannotti, ritengo che vada respinto questo concetto dell'universalità, che comunque io non accetto.

Viceversa quando il prof. Garin dice che per universalità noi dobbiamo intendere la nostra aspirazione al valore – il fatto cioè che la mia nozione dell'altruismo abbia per me peso infinitamente maggiore che ogni nozione di qualsiasi altro contenuto, come esperienza [-], questo universale è tale che lo credo legittimo e sono perfettamente d'accordo con Garin.

Quindi, ancora una volta, l'universalità del criterio etico, è un concetto etico. Il fondamento dell'universalità è nella nostra stessa coscienza morale. Noi non possiamo chiedere alla logica il fondamento della morale in questo senso.

Perché ciò che c'è di meglio nel nostro interesse logico non è che interesse morale. Interesse che una conoscenza, per noi, pesa più di un'altra. Quindi, in questo senso, il mio assentimento è completo, anche sui punti in cui sembrava non lo fosse.

LAMANNA: Io credo che ognuna delle affermazioni fatte così acutamente da Calogero, sia discutibile. Quella specie di fronte unico che egli ha invocato o constatato su certe verità, credo che sussista più apparentemente che in realtà. A cominciare dalla verità fondamentale che il canone etico universale in tutti i sensi è l'altruismo, quando sento definito l'altruismo come il gusto per il gusto altrui, io comincio a inalberarmi e a domandare quale è il gusto altrui a cui io devo sentire il dovere di confermare il mio gusto.

Non tutti i gusti altrui meritano di essere rispettati. Quindi deve intervenire una cernita che dalla illustrazione necessariamente sommaria di Calogero, non mi viene fornita.

Calogero ha affermato pure: se al mondo esistessero soltanto due personalità, io e un'altra, il mio dovere morale avrebbe questo contenuto: abnegazione mia totale per questa seconda personalità. E perché abnegazione totale? Ci sono anch'io al mondo, che ho diritti pari, come persona morale, a quelli della personalità di Caio. Due osservazioni, queste, che rientrano nella stessa questione del criterio di distinzione fra gusto e gusto, tendenza e tendenza, che io devo rispettare negli altri e cui devo conformare la mia attività. Su questo primo punto io credo che la discussione sia doverosa, se non altro per approfondire il pensiero in proposito.

Il punto toccato da Garin e Giannotti, merita un'ulteriore riflessione. Che si sostituisca al concetto di universalità il concetto di necessità, io posso anche ammetterlo, ma con ciò la questione non è risolta. Se si fa distinzione fra i contenuti che presentano questo carattere di necessità e quelli privi di questo carattere, la distinzione mi pare si trasformi nell'altra di contenuti degni di essere universalizzati e contenuti che questa dignità non posseggono. Mi pare che i due concetti di universalità e di necessità non siano così diversi come¹¹¹⁵ C. pareva credere, purché appunto quella universalità venga considerata come carattere che è inerente a certi contenuti, e manca in certi altri.

E torniamo alla questione del gusto altrui, cui io ho il dovere di conformare¹¹¹⁶ il mio, e all'altra del gusto altrui che io mi sento il dovere morale di combattere piuttosto che di assecondare. La differenza che il C. ha posto fra la logicità e la moralità è quella che io meno capisco. È un punto che ha accennato anche Giannotti. La necessità per il C. importa la ricerca del consenso altrui; il controllo della mia esperienza personale, con la esperienza di tanti altri, è possibile. Questo consenso non implica, secondo quello che ho potuto capire, che esso debba fermarsi su certi contenuti, piuttosto che su certi altri, se a questi contenuti diversi da altri non è riconosciuto quel potere di necessità razionale; sarebbe un consenso di fatto che avrebbe la sua ragione di essere tanto quando riguarda la verità matematica o filosofica, tanto quando riguarda una verità di contenuto empirico, di nessun interesse universale. Viceversa per l'eticità C. ha detto che il fondamento dell'eticità è l'autonomia. E l'autonomia allora è da interpretare come fede mia a quello che io ritengo il mio dovere, qualunque cosa ne pensino gli altri. La ricerca del consenso altrui che è fondamentale per C. riguardo ai valori logici, è assolutamente irrilevante per quello che riguarda l'eticità.

Io desidero sottolineare la differenza fra i due ordini di valori, quale è stata esposta da C. Mi è sembrato che autonomia per il C: significasse semplicemente tenacia senza che io sia in grado di vedere la differenza che c'è fra la tenacia che merita di es-

¹¹¹⁵ Corregge «che».

¹¹¹⁶ Corregge «confermare».

sere tenuta fino in fondo e l'ostinazione cieca che è considerata come un vizio e non una virtù. Ed allora anche sull'ultimo punto trattato da C. riguardante la razionalità della storia, io non mi sento di consentire quando si afferma che la storia ha un significato e risponde a un ordine razionale: non so chi abbia mai voluto sostenere che sia il dominio esclusivo della razionalità, intesa, questa razionalità, nel senso di un ordine necessario, già costituito, rispetto al quale l'azione creatrice dell'uomo non abbia alcuna importanza. Quando si pone il problema in questi termini: che la storia abbia o no senso, si vuole anche per lo meno significare questo: che lo sforzo che ciascuno di noi compie, obbedendo alla sua coscienza morale, non è vano, ma risponde a una linea nella quale noi possiamo vedere il significato razionale della storia. Questi sforzi si impongono fra di loro, in modo che ciascuno di essi rappresenta un contributo.

La linea è la risultante di questi sforzi o è qualche cosa che a sua volta ha una sua autonomia rispetto a cui gli sforzi medesimi possono essere in collaborazione o in antitesi?

CALOGERO: L'una e l'altra cosa. Io nella mia azione individuale posso avere la consapevolezza parziale della direzione nella quale si svolge questa linea che dà significato alla storia. Può darsi che mi inganni, e che la mia attività individuale resulti contraria alla effettiva direzione che la storia viene ad assumere. Nella mia attività etica posso avere consapevolezza e costruirmi anticipatamente la linea, secondo la quale la totalità della storia si svolge, ma posso ingannarmi perché la linea secondo la quale oggettivamente si svolgono i fatti della Storia può non coincidere con quella da me ritenuta giusta.

LAMANNA: Ma è una linea in sé?

CALOGERO: Ne è il risultato; ciò che non esclude per il credente che la linea sia precostituita.

LAMANNA: Da due posizioni nettamente distinte cercavo di accertare quale fosse il punto di vista di C. Altra cosa è che ci sia una Ragione che opera anche se parzialmente, altro è che la linea complessiva della Storia resulti dal complesso delle attività dei singoli, rispetto a cui il fatto che io vada d'accordo con la linea della storia, che io tecnicamente mi renda conto di quello che fanno i miei simili – non esclude affatto il mio problema morale di non andare d'accordo. Se Dio svolge l'opera della Storia, e su questo siamo d'accordo, non esiste problema. Se Dio e la divinità danno ragione alla Storia allora per me non andare d'accordo con Dio è straordinariamente

grave[,] ma se Dio è il complesso degli uomini, allora il problema è pratico. In certi casi può essere mio dovere contraddire assolutamente alla Storia, mentre non posso contraddire a Dio.

CALOGERO: Prima di tutto volevo rilevare la possibilità di interpretare la razionalità della storia in un modo diverso da quello prospettato da Lamanna e per cui il concetto di razionalità della Storia è per lui da eliminare.

Ma io, riferendomi a quella che è la tesi centrale, la possibilità di determinare valori morali, universali e necessari, il significato razionale della Storia posso vederlo in questo: nella progressiva realizzazione di questi valori morali compiuti dall'attività degli uomini, ma rispondenti a un disegno di Dio, che ha creato gli uomini, fatti per agire in quel determinato modo.

CALAMANDREI: Vorrei fare un'osservazione da analfabeta. Non mi ricollego a nessuna osservazione fatta dai filosofi. Io, dalla conversazione dell'amico Calogero, che ho seguito in certi punti con ansietà, ho ritratto un succo di carattere pratico che è questo: la morale ciascuno la deve avere per conto suo, la trova entro di sé. Se ce la trova, felice lui. Io credo di trovarcela dentro di me, e mi sento a posto, e se non ci riesco, disgrazia mia. Ma il problema io lo vedo anche dal punto di vista di avvocato: il problema, cioè, di colui che vuole che abbia dentro di sé una morale altruistica di fronte ad un interlocutore che abbia dentro di sé una morale egoistica. Come moralmente ti comporti, nella tua vita, da uomo altruistico io mi comporto da uomo egoista. Persuadimi del contrario; egli mi direbbe.

Mi pare che Calogero abbia detto che si tratta di dimostrare all'interlocutore che due e due fa quattro, si comincia a parlare dei teoremi aritmetici, ad invocare l'opinione universale, o addirittura Dio... basta. Se non si persuade, come faccio? Siamo di fronte a questa diversa morale, a questa diversa fede che l'interlocutore trova in sé, come io la trovo in me, per fortuna mia. Questa morale altruistica io credo sia migliore; ma come faccio a persuadere l'interlocutore del contrario? Volevo semplicemente domandare questo.

CALOGERO: Rispondo prima a Lamanna. Dirò che da tutto il complesso delle sue osservazioni, io ho veduto confermato il principio della possibilità di un fronte comune, che Lamanna ha voluto respingere. Nella sostanza non v'è fondamentale contrasto. Punto primo; concetto di universalità. Non dobbiamo nettamente distinguere dal concetto di necessità; sta bene. Io ho voluto semplicemente dire questo: se

ci riferiamo al concetto di universalità come tale, essa implica il valore¹¹¹⁷ universale della verità e deve presupporre il consenso e la ricerca del consenso. Ma in questo caso appunto la ricerca del consenso condiziona la nostra verità, soltanto in quanto noi ci proponiamo quel compito. Non si tratta quindi di una contrad[d]izione fra ciò che deve valere per [la] morale e per la logica, nel senso che per la logica sia necessario il consenso e per la morale no. Tanto per l'una quanto per l'altra verità, non c'è bisogno del consenso. Prospettiamoci la situazione di Galilei. Egli asseriva una verità rispetto alla quale mancava completamente il consenso. Egli riteneva tuttavia quella verità come quella del suo pensiero e che, come tale, dovesse valere. Era l'universalità di quella verità che contava per lui, ma universalità non era. L'universalità risultante dal consenso cioè – non riesco a dire altrimenti – la necessità con la quale si imponeva al suo pensiero quella verità, era la precisa situazione per la quale in me si impone con la forza una verità, una morale altruistica, e in altri si impone con la stessa forza una morale egoistica. Il problema sorge, come dice l'analfabera Calamandrei, quando si tratta di persuadere. Ma differenza non c'è.

LAMANNA: Prima di persuadere bisogna sia io convinto del diritto all'universalizzazione ed io prima di cercare¹¹¹⁸ il consenso degli altri, devo essere in grado di fare distinzione fra le opinioni soggettive che devono rimanere tali e l'opinioni che sono soggettive in quanto io, soggetto, le ho affermate per primo, ma esigo che gli altri le riconoscano.

CALOGERO: Dal punto di vista della coscienza autosoggettiva ci può essere il dovere per me, di insegnare agli altri, di comunicare agli altri, l'idea che m'è venuta fuori.

LAMANNA: Ma da dove deriva il tuo dovere di persuadere gli altri?

CALOGERO: Perché il mio gusto etico si distingue dagli altri gusti, perché in ultima analisi da questa distinzione deriverà ogni mio dovere a comunicare agli altri, persuadere gli altri circa la verità; come è mio dovere astenermi dal comunicare agli altri quelli che sono i miei affari privati che non hanno nessun diritto di interessare gli altri.

Non ho potuto sufficientemente chiarire questo punto. Però dovrebbe risultare evidente la distinzione per cui il così detto gusto del gusto altrui altrettanto sarà vali-

¹¹¹⁷ Corregge «valere».

¹¹¹⁸ Corregge «cercare».

do in quanto lo stesso gusto altrui sarà tale; dovrò riconoscere come valida nella aspirazione altrui quella stessa aspirazione altrui che terrà ugualmente conto dell'aspirazione degli altri.

Questo è l'infinito processo altruistico della morale. La morale è sempre morale di dovere, mai di diritto. Io devo, sempre dal punto di vista etico, riconoscere il diritto altrui. Se non fosse che per me[,] l'unica direzione sarebbe quella della sempre maggiore abnegazione. Solo perché oltre la posizione immediata della personalità che ho di fronte, ho sempre altre situazioni di cui devo tenere conto, devo limitare il diritto altrui, rispetto al diritto del terzo, quello del terzo rispetto al quarto, e così via.

L'esperienza etica è l'esperienza di questo infinito ampliarsi, di cui tengo conto in quanto altri tiene conto del gusto di altri ancora. Se invece di gusto diciamo bene, è la stessa cosa. In questo senso la difficoltà non esiste più. Sussiste quella che l'amico analfabeta ha messo in luce. Devo dire che gran parte della conversazione di oggi è stata basata appunto sui dubbi e sulle riflessioni mentali sorte in me dalle conversazioni con l'amico analfabeta. Quindi egli è uno dei diretti responsabili di questa conferenza e l'obiezione che egli mi fa colpisce veramente il punto essenziale del problema. Come possiamo, egli dice, convincere praticamente gli altri di questo fatto?

La risposta non la do io, ma tutti noi, con la nostra vita, con tutto ciò che facciamo, educando e dando degli esempi. Che cosa è l'esempio se non il fatto appunto che un certo gusto di vita, un certo modo di comportarsi, si presenta a un certo punto, nella storia, come tale che richiama su sé l'attenzione, per cui altri che avevano diverso gusto, cominciano a sentire che l'altro gusto di vita è migliore e l'adottano? Questo è il processo di educazione storica. Non si deve dubitare di questa verità, che è la stessa del nostro educare attraverso ogni nostro comportamento. La possibilità della persuasione è negli effetti stessi del nostro agire comunque essa si presenti. Noi sentiamo di dovere operare in un certo modo e sentiamo di dovere respingere, con tutta l'anima, ogni possibilità di operare altrimenti. Sono state le cose stesse che ci hanno insegnato questo modo di vivere e ce lo hanno dimostrato preferibile a qualunque altro. Ciò che è accaduto in noi perché non possiamo procurarlo ad altri? Sussiste l'eterna problematicità di questo.

C'è dunque – e accetto l'osservazione¹¹¹⁹ del Calamandrei – sempre questo enorme problema: come persuadere gli altri a condividere la nostra valutazione? È il problema continuo della nostra vita. La sua difficoltà non esclude che in un modo o in un altro questo problema lo risolveremo.

¹¹¹⁹ Corregge «lo'sservazione».

CHIAVACCI: Mi pare che in questa tua specie di nominalismo ci sia da rilevare questo: che è vero che nel campo dell'agire etico quello che può essere il peso della dimostrazione logica è irrilevante, che la forza della persuasione, in quanto influenza pratica sul valore altrui, non si basa sopra la dimostrazione logica, ma il punto è un altro.

Se cioè questa che noi riteniamo pratica etica, degna di un riconoscimento universale, può o no, rendere conto di sé razionalmente. Perché se questo principio, di cui io mi rendo conto razionalmente, è da me come distaccato, dal mio immediato fare, io ho una situazione interna, per cui non è puro fatto ma è il fatto che non subisco come una tendenza. Ed allora la etica di tutti i tempi vale la morale umana. Cercate di trovare il principio logico della morale in qualche cosa, che si affida alla metafisica del senso umano. Tu rinunciando a tutto questo, mi sembra che non lo sostituisca con niente. Ora quello che è per te il risultato primo, appunto il dovere ammettere come principio etico l'altruismo; per chi invece vede nell'essenza stessa dell'uomo, il principio dell'etica, l'altruismo è una conseguenza. Quando si tratta della relazione fra due, ha bisogno di un'altra relazione, perché, in fondo, c'è una correlatività che manca del nucleo, per cui la correlatività è tale, cioè il punto di identità.

In tutta l'etica, in qualunque modo abbiamo formulato il problema, il punto è sempre questo: qual è l'elemento di identità. Ma c'è un qualche cosa per cui tutti gli uomini sono identici, e per cui noi amiamo e rispettiamo gli altri perché rappresentano quel qualcosa che rispettiamo ed amiamo in noi. A me parrebbe che si dovrebbe obiettare questo.

CALOGERO: Rispondo brevemente. L'universalità è razionalità che si può considerare specificamente dipendente da una dimostrazione concreta, la cui struttura sia indipendente dalla particolare riflessione sull'esperienza etica. Ma rispetto all'esperienza etica in concreto l'accusa non ha valore, perché significherebbe il semplice asserire che le cose stanno così, cosa che in realtà nessuno ha mai asserita. I valori etici che concretamente si presentano nella storia, sono in realtà fondati sui principi dell'altruismo. Se analizziamo la storia della filosofia troviamo conferma di questa tesi.

Bibliografia

1. Scritti di Guido Calogero

1.1 Filosofia generale

- Calogero Guido, «*Ermeneutica*» e «*Secolarizzazione*», in Enrico Castelli (a cura di), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Atti del convegno organizzato dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici di Roma, «Archivio di filosofia», n. 2-3, 1976, pp. 69-72; poi in «La Cultura», anno XIV, n. 1, 1976, pp. 163-166
- Calogero Guido, *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962; contiene nella prima parte Id., *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950;
- Calogero Guido, *Il convegno di Oxford su «Thinking and meaning»*, in «La Cultura», anno I, n. 1, 1963, pp. 40-63;
- Calogero Guido, *Il futuro e l'eterno*, in «La Cultura», anno I, n. 6, 1963, pp. 561-570;
- Calogero Guido, *In che senso siamo ancora idealisti?*, in «De homine», anno III, n. 11-12, dicembre 1964, pp. 163-168;
- Calogero Guido, *Intorno all'Enciclica «Pacem in terris»*, in «La Cultura», anno I, n. 4, 1963, pp. 337-365;
- Calogero Guido, *Intorno al materialismo storico*, Pisa, Vallerini, 1941; poi pubblicato con il titolo *La critica dell'economia e il marxismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1944; e infine come *Il metodo dell'economia e il marxismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1944;
- Calogero Guido, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, Le Monnier, 1938; II ed.: Firenze, Sansoni, 1960;
- Calogero Guido, *La filosofia di Bernardino Varisco*, Messina-Firenze, D'Anna, 1950;
- Calogero Guido, *La filosofia e la vita*, pagine integrative del Compendio di storia della filosofia in conformità dei nuovi programmi, Firenze, La Nuova Italia, 1936 (raccolge il Prologo e l'Epilogo scritti da Calogero per la II edizione del *Compendio di storia della filosofia*, cit.);
- Calogero Guido, *La scuola dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1939; nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Firenze, Sansoni, 1956, contiene in appendice: Id., *Leggendo Heidegger*, p. 231-249, già in «Rivista di Filosofia», serie III, anno V (XLI), n. 2, 1950, pp. 136-149; III ed., a cura di Paolo Bagnoli, con una testimonianza di Aldo Visalberghi, Reggio Emilia, Diabasis, 2003;
- Calogero Guido, *La volontà d'intendere e la sua teoria*, in «La Cultura», anno III, n. 2, marzo 1965, pp. 151-157;
- Calogero Guido, *Lezioni di filosofia*: vol. I: *Logica, gnoseologia, ontologia*, Torino, Einaudi, 1948; poi *Logica*, Torino, Einaudi, 1960; vol. II: *Etica, Giuridica, Politica*, Torino, Einaudi, 1946; poi *Etica*, Torino, Einaudi, 1960; vol. III: *Estetica, semantica, storica*, Torino, Einaudi, 1947; poi *Estetica*, Torino, Einaudi, 1960;

Calogero Guido, *Saggi di Etica e Teoria del Diritto*, Bari, Laterza, 1947;

1.2 Storia della filosofia

Calogero Guido, *Compendio di storia della filosofia*, I ed. in 3 volumi: Firenze, La Nuova Italia, 1933, «Collezione scolastica La Nuova Italia»; I ed. in volume unico: Firenze, La Nuova Italia, 1934; II ed: con un prologo e un epilogo in conformità dei nuovi programmi, Firenze, La Nuova Italia, 1936;

Calogero Guido, *Corso di storia della filosofia*, testi e lezioni dell'anno accademico 1963-64, a cura di Alberto Gianquinto, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1964;

Calogero Guido, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, 1927; II ed.: Firenze, La Nuova Italia, 1968;

Calogero Guido, *L'età socratico-platonica nello sviluppo della logica classica*, in «Studi filosofici», Istituto Orientale di Napoli, anno II, 1979, pp. 1-33;

Calogero Guido, *La regola di Socrate*, in «La Cultura», anno I, n. 2, 1963, pp. 182-196; *Beltistos logos. Ancora sulla regola di Socrate*, in «La Cultura», anno I, n. 6, 1963, pp. 619-630, risposta all'articolo di Árpád Szabó, ivi, pp. 607-619;

Calogero Guido, *Le origini della logica classica*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1947-48, Pisa, Libreria Goliardica, 1948;

Calogero Guido, *Scritti minori di filosofia antica*, Roma, Bibliopolis, 1984;

Calogero Guido, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967;

Calogero Guido, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Tip. Del Senato, 1932; II edizione riveduta e accresciuta di due appendici, Firenze, La Nuova Italia, 1977;

1.3 Pensiero politico e sociale

Calogero Guido, *Difesa del liberalsocialismo*, con alcuni documenti inediti, Roma, Atlantica, 1945; ripubblicato come *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Nuova edizione a cura di Michele Schiavone e Dino Cofrancesco, Milano, Marzorati Editore, 1972;

Calogero Guido, *La giustizia e la libertà. Saggio sul liberalsocialismo del partito d'azione*, Roma, pubblicato da Federico Comandini nella collana clandestina «Quaderni liberi», 1944 (datato in calce «Scanno, aprile 1943»); ora in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Roma, Ateneo, 1968; Nuova edizione a cura di Thomas Casadei con una testimonianza di Norberto Bobbio, Reggio Emilia, Diabasis, 2001, pp. 41-96;

Calogero Guido, *Liberalsocialismo* in *Enciclopedia Italiana*, Appendice II, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1949, p. 195;

1.4 Teoria giuridica

Calogero Guido, *Il concorso del coniuge con fratelli unilaterali nella successione legittima*, in «Rivista di diritto civile», anno XXXI, n. 3, 1939, pp. 262-269;

Calogero Guido, *La logica del giudice e il suo controllo in cassazione*, «Studi di diritto processuale», diretti da Piero Calamandrei, Padova, Cedam, 1937; II ed.: Padova, Cedam, 1964;

1.5 Memorialistica

Calogero Guido, *Il Fascismo e la filosofia*, in «Il Nuovo Risorgimento», 1-15 aprile 1945, p. 2; poi in Alcide de Gasperi *et al.*, *Questo era il fascismo*, 20 conferenze alla Radio Firenze, Firenze, L'Impronta, 1945, pp. 25-32;

Calogero Guido, *Intervista alla radio con il compagno Guido Calogero*, in «L'Italia libera-G.L.», 11 dicembre 1944, p. 2;

Calogero Guido, *Postilla ai ricordi crociani*, in «La Cultura», anno V, n. 2, aprile 1967, pp. 166-179;

Calogero Guido, *Ricordando Giovanni Gentile*, in Federico Sciacca (a cura di) *Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile*, Genova 29-30 marzo 1964, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 105-113;

Calogero Guido, *Ricordi e Riflessioni: Benedetto Croce*, «La Cultura», anno IV, n. 2, aprile 1966, pp. 145-178;

Calogero Guido, *Ricordi e riflessioni: Ernesto Rossi*, in «La Cultura», anno V, n. 2, 1967, pp. 145-165;

Calogero Guido, *Ricordi e riflessioni: Mussolini, la Conciliazione e il congresso filosofico del 1929*, in «La Cultura», anno IV, n. 2, 1966, pp. 433-467;

Calogero Guido, *Socialismo e liberalismo nell'ideologia antifascista*, «L'Astrolabio», 30 aprile 1965, pp. 36-38, riassunto di una lezione tenuta nel corso sulla Storia d'Italia nell'ultimo cinquantennio, all'università di Roma nell'a.a. 1964-65, pubblicato con alcune omissioni; ripubblicato integralmente come *Note: Liberalismo e socialismo nella formazione delle ideologie antifasciste*, in «La Cultura», pp. 332-336;

Calogero Guido, *Una lunga amicizia*, in A. Capizzi, L. Chiusano, V. Stella, *L'ipotesi di Ugo Spirito*, Bulzoni, Roma, 1973, pp. 7-35;

1.6 Dibattiti sulla filosofia del dialogo e altri 'dialoghi' filosofici

Norberto Bobbio, 1951

Bobbio Norberto, *Discussioni. Moralità e logica*, in «Rivista di filosofia», serie III, anno VI (XLII), n.1, 1951, pp. 74-84;

Calogero Guido, *Moralità e logica*, in «Rivista di filosofia», serie III, anno VI (XLII), n.1, 1951, pp. 84-91; risposta ad un intervento di Norberto Bobbio;

Norberto Bobbio, 1959

Calogero Guido, *Di certe persistenti illusioni dei logici e dei metodologi*, in «Rivista di filosofia», anno L, n. 2, aprile 1959, pp. 194-218; poi in Id., *La conclusione della filosofia...*, cit., pp. 266-299;

Bobbio Norberto, *Note e discussioni. Postilla all'articolo di Guido Calogero*, in «Rivista di filosofia», anno L, n. 2, aprile 1959, pp. 219-223;

Calogero Guido, Bobbio Norberto, *Note e discussioni. Polemica sulla logica e sulla metodologia*, in «Rivista di filosofia», anno L, n. 3, luglio 1959, pp. 336-354; Guido Calogero, pp. 336-350; Norberto Bobbio: pp. 350-354;

Emilio Servadio 1960

Calogero Guido, Servadio Emilio, *Psicoanalisi e morale*, in Dell'Acqua Gian Alberto et al., *Le conferenze dell'Associazione Culturale Italiana, 1959-1960*, vol. 1, Cuneo, Saste, 1960, pp. 25-46;

Aldo Capitini 1963

Capitini Aldo, *Apertura e dialogo*, in «La Cultura», anno I, n. 1, gennaio 1963, pp. 78-98;

Calogero Guido, *Apertura e dialogo. Risposta ad Aldo Capitini*, in «La Cultura», anno I, n. 2, marzo 1963, pp. 197-214;

Capitini Aldo, *Apertura e dialogo. Replica a Guido Calogero*, in «La Cultura», anno I, n. 4, luglio 1963, pp. 425-435;

Calogero Guido, *L'etica del dialogo e i problemi della religione. Seconda risposta ad Aldo Capitini*, anno I, n. 5, luglio 1963, pp. 631-652;

Ugo Spirito ed altri 1966

Calogero Guido, Spirito Ugo, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, Un dibattito con la partecipazione di Antimo Negri Stelio Zeppi Fausto Antonini Antonio Capizzi Aldo Capitini Gustavo Bontadini Franco Lombardi Paolo Filiassi Carcano Fiammetta Palladini Marco Borioni Maria Lizzio Gianni Statera Cornelio Fabro, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966;

Ugo Spirito ed altri 1969

Società Filosofica Italiana, *Il problema del dialogo nella società contemporanea*, Atti del XXII Congresso Nazionale di Filosofia (Padova, 24-27 aprile 1969): vol. I: Dibattito pregressuale. Commenti al dibattito e relazioni introduttive, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969; vol. II: Dibattito congressuale e contributi integrativi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1971;

1.7 Dibattiti sul liberalsocialismo

Calogero Guido, *Il centauro liberalsocialista*, in *Incontro internazionale di studio Socialismo liberale, liberalismo sociale*, cit., pp. 46-54;

1.8 Raccolte di interventi e articoli su tematiche pubbliche

Calogero Guido, *Quaderno laico*, Bari, Laterza, 1967;

Calogero Guido, *Scuola sotto inchiesta. Saggi e polemiche sulla scuola italiana*, Torino, Einaudi, 1957; nuova edizione accresciuta: Torino, Einaudi, 1965;

1.9 Altri interventi su tematiche pubbliche

Calogero Guido, *Un discorso di Calogero a Lucca. «Terza forza» e «terza via»*, in «Avanti», anno LI, Nuova serie, n. 278 del 26 novembre 1947, pp. 1-2;

Articoli su Panorama

Il calcio, i giornali, la TV, anno VIII, n. 180, 25 settembre 1969, p. 8;

Propongo un comitato, anno VIII, n. 184, 23 ottobre 1969, p. 8;

I numeri della democrazia, anno VIII, n. 186, 6 novembre 1969, p. 12;

Il codice e Braibanti, anno VIII, n. 188, 20 novembre 1969;

Insisto sul bipartitismo, anno VIII, n. 190, 4 dicembre 1969, p. 11;

Divorzio, costituzione, concordato, anno VIII, n. 191, 11 dicembre 1969, p. 12;

La scelta degli studenti, anno VIII, n. 192, 18 dicembre 1969, p. 12;

Civiltà e ordine pubblico, anno VIII, n. 193, 25 dicembre 1969, p. 11;

Il Natale di Charlie Brown, anno VIII, n. 194, 1° gennaio 1970, p. 9;

Il passaggio dei decenni, anno VIII, n. 195, 8 gennaio 1970, p. 10;

Eufemismi e parole vietate, anno VIII, n. 196, 15 gennaio 1970, p. 9;

Il dilemma di Paolo VI, anno VIII, n. 201, 19 febbraio 1970, p. 9;

1.10 Note e recensioni

Calogero Guido, *Cronaca e morale del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, in «Educazione Fascista», anno VII, giugno 1929, pp. 392-403;

Calogero Guido, *Gentile, maestro*, in «Civiltà moderna», anno I, n. 2, 1929, pp. 229-237;

Calogero Guido, *Natura e Spirito*, in «La Cultura», anno VI, n. 1, 15 novembre 1926, pp. 7-14;

Calogero Guido, *Note politiche: questioni di stile*, in «Educazione Fascista», anno VII, 1929, pp. 484-485;

Calogero Guido, *Notiziario: Nuova ristampa di scritti crociani - a cura di A. Attisani*, in «La Cultura», anno VI, n. 3, 15 gennaio 1927, pp. 133-134;

- Calogero Guido, *Notiziario: Varisco*, in «La Cultura», anno VII, n. 7, 1 giugno 1928, p. 331;
- Calogero Guido, Rec. di A.E. Taylor, *Socrates*, London, Davies, 1933, pp. 182, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XV, II serie, n. 3, maggio-giugno 1934, pp. 223-227;
- Calogero Guido, Rec. di Bernardino Varisco: *La scuola per la vita*. Scritti pedagogici raccolti e annotati da V. Cento. Seconda edizione riveduta e accresciuta. Venezia, «La Nuova Italia», 1927, pp. XII-246, L. 14, in «Leonardo», anno III, n. 11, 20 novembre 1927, pp. 297-298;
- Calogero Guido, Rec. di Ernst Hoffmann. *Die Sprache und die archaische Logik*, (Hidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschchte, hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert, 3). Tübingen, Mohr, 1925. p. VIII-79, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», anno VI, n. 3, luglio 1925, pp. 296-305;
- Calogero Guido, Rec. di Piero Gobetti: *Opera critica*. Parte prima: *Arte, religione, filosofia*. Torino, Edizioni del Baretto, 1927, pp. XII-246, L.14, in «Leonardo», anno III, n. 7, 20 luglio 1927, pp. 185-186;
- Calogero Guido, Rec. di C. Licitra, *La storiografia idealistica dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile*, Roma, De Alberti, 1925, in «La Cultura», anno VII, n. 6, 1 maggio 1928, pp. 275-277;

2. Studi su Calogero

- Antonini Fausto, *Dialogo e comunicazione. A proposito della filosofia del dialogo di Guido Calogero*, in «Comunicazioni di massa», 2/3, 1963, poi con il titolo *Dialogo e comunicazione*, in Id., *Psicologia e filosofia tra guerra e pace*, Roma, Bulzoni, 1969, pp. 189-221;
- Breschi Danilo, *Dal liberalsocialismo alla liberaldemocrazia. Il pensiero politico di Guido Calogero*, in «Il pensiero politico», anno 35, n. 2, maggio-agosto 2002, p. 212-233
- Calamandrei Piero, *Il giudice e lo storico*, in Bognetti Gian Piero, Calasso Francesco (a cura di), *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, v. II, Milano, Giuffrè, 1939 pp. 351-376;
- Capitini Aldo, *A proposito de "La scuola dell'uomo" di Guido Calogero*, in «Civiltà moderna», anno XII, n. 2/3, marzo-giugno 1940, pp. 173-182 e n. 4, luglio-agosto 1940, pp. 288-294
- Casadei Thomas (a cura di), *Repubblicanesimo democrazia socialismo delle libertà. «Incroci» per una rinnovata cultura politica*, Milano, Angeli, 2004;
- Carnelutti Francesco, *Il circolo*, in «Rivista del diritto commerciale e del diritto generale delle obbligazioni, volume XXXIX, 1941, Parte Prima, pp. 293-296;
- Cesa Claudio, Sasso Gennaro (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la sapienza e la Normale*, Atti del convegno tenuto il 15-16 novembre 1995, Scuola Normale Superiore di Pisa, Bologna, Il Mulino, 1997;
- Croce Benedetto, *Rivista bibliografica: Guido Calogero, Philosophie der Philosophie im heutigen italienischen Denken* (dalle Kantsudien, XXXIV); *Jüngste italienische Philosophie* (Köln, 1935); *Storia ed eternità della Logica classica*, (dal *Giorn. cr. d. filos. ital.*, XVI), in «La Critica», anno XXXIII, n. III (III serie, anno IX, n. III), 20 maggio 1935, pp. 221-222;

- Durst Margarete, Ricci Saverio, (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche: 1904-2004*, Roma, Treccani, 2007, Atti del Convegno, organizzato a Roma il 2 dicembre 2004 dall'Istituto della Enciclopedia Italiana, dalla Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Facoltà di Lettere e Filosofia, dalla Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici e dalla Fondazione Ugo Spirito;
- Farnetti Cristina, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Napoli, Enchiridion I.U.O., 1994; e *La Bibliografia di Guido Calogero: due aggiunte e un errata corrige*, in «La Cultura», anno XXXV, n. 1, 1997, pp. 193-194;
- Farnetti Cristina, *Teologia trinitaria e censura. Un passo inedito di Guido Calogero*, in «La Cultura», anno XXXII, n. 2, 1994, pp. 323-331;
- Giannantoni Gabriele, *La filologia di Guido Calogero*, in Capasso Mario *et al.* (a cura di), *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, Premessa di Marcello Gigante, seminario 27-28 febbraio 1986, Napoli, Giannini 1987, pp. 205-222;
- Giordano Orsini Gian Napoleone, *La linea diretta Kant-Calogero*, in «Rivista di studi crociani», n. 3, 1966, pp. 507-510;
- Greco Tommaso, *Guido Calogero e i diritti dell'uomo*, in «La Cultura», anno XLIII, n. 2, 2005, pp. 159-168;
- Paraboschi Germana, *Note sulla visita di Calogero negli USA e sugli articoli in lingua inglese, e relativa bibliografia*, in «La Cultura», anno XXVII, n. 1, 1998, pp. 167-176;
- Pera Genzone Elvira, *Guido Calogero*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1961;
- Raggiunti Renzo, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, Firenze, La Nuova Italia, 1963;
- Rosati Pierpaolo, *Logoi preplatonici tra logica e letteratura*, con uno scritto e una lettera di Guido Calogero, Bari, Levante, 2005;
- Sasso Gennaro, *Calogero, Croce, lo scetticismo e la filosofia della filosofia*, in «La Cultura», anno XXXVI, n. 2, agosto 1998, pp. 183-235; e *Postilla*, pp. 236-240;
- Sasso Gennaro, *Dalla biografia giovanile di Guido Calogero. La vicenda degli 'Studi crociani'*, in «La Cultura», anno XXXVI, n. 1, aprile 1998, pp. 5-41;
- Sasso Gennaro, *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli, Bibliopolis, 1997;
- Severino Emanuele, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, in Edoarda Preto *et al.*, *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milano, «Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», Serie III, Scienze Filosofiche n. 6, Vita e pensiero, 1962, pp. 117-144
- Visalberghi Aldo, *La libertà ironica di Guido Calogero*, in «Il mondo», 29 ottobre 1957; poi in *Scuola aperta*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, pp. 254-264;
- Visentin Mauro, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, in «La Cultura», anno XLIII, n. 3, dicembre 2005, pp. 431-445;
- Zeppi Stelio, *Il pensiero del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1960;

3. Filosofie del dialogo

- Apel Karl-Otto, Bormann Claus von, Bubner Rüdiger, Gadamer Hans Georg, Giegel Hans Joakim, Habermas Jürgen, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971; ed. it.: *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Editoriale di Graziano Ripanti, traduzione dal tedesco di Giorgio Trion, Brescia, Queriniana, 1979;
- Apel Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980; ed. it.: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975;
- Apel Karl-Otto, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini e associati, 1997, pp. 189-235;
- Apel Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag KG, 1973; traduzione italiana parziale *Comunità e comunicazione*, traduzione di Gianni Carchia; introduzione di Gianni Vattimo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977;
- Apel Karl-Otto, *Etica della comunicazione*, traduzione italiana di Virginio Marzocchi, Milano, Jaca, 1992; II ed.: 2003;
- Buber Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Schneider, 1973; V ed.: 1984; ed. it.: *Il principio dialogico*, traduzione italiana di Paolo Facchi e Ursula Schnabel, Milano, Edizioni di Comunità, 1959; poi in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, traduzione italiana di Anna Maria Pastore, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993;
- Habermas Jürgen, *Moral Bewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983; 1988; trad. it.: Id., *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1985-2009.
- Habermas Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin, 1962. Nuova ed. con una nuova introduzione Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990; ed. it.: Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1972,
- Lévinas Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, in Wahl Jean et al., *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble, B. Arthaud, 1947, pp. 125-196; II ed.: Montpellier, Fata Morgana, 1979; poi pubblicato come volume singolo: Paris, P.U.F., 1983; 1985; IV ed.: Paris, Presses universitaires de France, 1991; ed. it.: *Il Tempo e l'Altro*, a cura di Francesco Paolo Ciglia, Genova, Il malangolo, 1993; 2001;
- Lévinas Emmanuel, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991; ed. it.: *Tra noi. Saggi sul pensare l'altro*, a cura di Emilio Baccarini, Milano, Editoriale Jaca, 1998;
- Lévinas Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin; ed. it.: *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di Silvano Petrosino, traduzione italiana di Vittorio Perego, Milano, Jaca Book, 2002
- Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Boekhandel en Vitgeversmaatschappij, 1971; ed. it.: *Totalità e infinito*, traduzione di Adriano Dell'Asta, Milano, Jaca Book

Edizioni, 1977; 1980;

Signorini Alberto, *Percorsi della singolarità. Scritti sulla filosofia morale di Emanuele Levinas*, Napoli, Jovene, 1989;

4. Altri scritti filosofici

Gentile Giovanni *et al.*, *VII congresso nazionale di filosofia*, numero monografico del «Giornale Critico della filosofia italiana», anno X, n. 3-5, maggio-ottobre 1929;

Gentile Giovanni *et al.*, *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 26-29 maggio 1929, Milano-Roma, Bestetti e Tumminelli, 1929;

Acri Francesco, *Contro ai veristi filosofi, politici e poeti, Ragionamenti di F.A. seguiti dal volgarizzamento del Convito di Platone*, Firenze, Cellini 1881;

Antonini Fausto, *Psicanalisi e filosofia*, Roma, Tempora, 1964;

Aristotele, *Metafisica*, traduzione introduzione e commento di Giovanni Reale, Napoli, Loffredo, 1968, voll. 2;

Aristotele, *Opere*, vol. I: *Organon, Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*, traduzione di Marcello Gigante e Giorgio Colli, Bari, Laterza, 1982;

Burnet John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London, Macmillan and co., 1932;

Capitini Aldo, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937, II edizione con l'aggiunta di un'introduzione e una nota, Bari, Laterza 1947; ripubblicato recentemente in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Martini, Perugia, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, 1998;

Caruso Sergio, *L'intersoggettività intrasoggettiva. Note sulla coscienza come dialogo interno*, in «Iride», rivista di filosofia e discussione pubblica dell'Istituto Gramsci Toscano, n. 2, 1995, pp. 1-24;

Cassirer Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I: *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1954; Darmstadt, Primus Verlag, 1997, Ripr. dell'ed., Darmstadt, 1954; ed. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*, Trad. di Eraldo Arnaud, Firenze, La nuova Italia, 1961; 1987; 1996; traduzione di Eraldo Arnaud, introduzione di Giulio Raio, Milano, Sansoni, 2004

Chiavacci Gaetano, *Saggio sulla natura dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1936;

Croce Benedetto, *Conversazioni critiche*, serie IV, Bari, Laterza, 1932;

Croce Benedetto, Einaudi Luigi, *Liberalismo e liberismo*, a cura di Mario Solari, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1957;

Croce Benedetto, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, Laterza, 1908, VI ed.: Bari, Laterza, 1949; Edizione Nazionale: a cura di Maurizio Tarantino, con una nota al testo di Gennaro Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996

Croce Benedetto, *Giudizio storico e azione morale*, in «La Critica», anno XXXVIII, novembre 1940, pp. 327-338, incluso successivamente nel volume Id., *Il carattere della filosofia mo-*

- derna*, cit., pp. 89-102;
- Croce Benedetto, *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941; II ed. riveduta: Bari, Laterza, 1945; Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce: Napoli, Bibliopolis, 1991;
- Croce Benedetto, *L'idea liberale contro le confusioni e gl'ibridismi*, Bari, Laterza, 1944;
- Croce Benedetto, *Scopritori di contraddizioni*, in «La Critica», anno XL, gennaio 1942, pp. 63-64;
- Croce Benedetto, *Storia d'Europa nel secolo decimono*, Bari, Laterza, 1932; ripubblicata a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1991; III ed. Adelphi: 2007;
- David Michel *et al.*, *Processo alla psicoanalisi*, «Ulisse», anno XXV, vol. XI, giugno 1972;
- Gentile Giovanni, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, G. Principato, 1913; II ed. riveduta e ampliata: 1923; III ed.: Firenze, Sansoni, 1954; IV ed. 1975; ristampa III ed.; Firenze, Le Lettere, 1996; 2003;
- Gentile Giovanni, *Sistema di logica*, vol. I, Pisa, Spoerri, 1917; ristampato nel 1918; II ed.: Bari, Laterza, 1922; III ed. riveduta: Firenze, Sansoni, 1940; poi Firenze, Le Lettere, 2003; vol. II, Bari, Laterza, 1923; III ed. riveduta: Firenze, Sansoni, 1940; V ed. riveduta, Firenze, Le Lettere, 1987; 2003;
- Gentile Giovanni, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Lezioni dell'anno accademico 1915-1916 nella r. Università di Pisa, Pisa, Tip. F. Mariotti, 1916; II ed. riveduta e corretta: Pisa, Spoerri, 1918; III ed. riveduta: Bari, Laterza, 1920; IV ed. riveduta: Bari, Laterza, 1924; V ed. riveduta: Firenze, Sansoni, 1938; VI ed. riveduta: Firenze, Sansoni 1944; VII ed. riveduta: Firenze, Le lettere, 1987; 2003;
- Gentile Giovanni, *La religione*, Firenze, Sansoni, 1965; comprende: Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909; II edizione accresciuta: Bari, Laterza, 1921; Firenze, Sansoni, 1962; Id., *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920; II edizione riveduta: Firenze, Vallecchi, 1924; III ed. riveduta: Firenze, Sansoni, 1934; 1955; 1957;
- Jaeger Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin Weidmann, 1923; ed. it: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. di Guido Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1935; rist. anastatica: Firenze, La Nuova Italia, 1984;
- Jaeger Werner, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlino-Lipsia, Welter de Gruyter, 1934, II edizione: Berlino-Lipsia, Welter de Gruyter, 1936; ed. it.: *Paideia, la formazione dell'uomo greco. Volume primo: L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, traduzione di Luigi Emery, Firenze, La Nuova Italia, 1936; II ed.: traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti, Firenze, La Nuova Italia, 1953 & 1978; I ed. Bompiani in volume unico, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti, indici di Alberto Bellanti, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003;
- Hoffmann Ernst, *Die Sprache und die archaische Logik*, «Hidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschchte» Tübingen, Mohr, 1925; ed. it.: *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura di Luca Guidetti; prefazione di Enzo Melandri, Trad. di Luca Guidetti, Ferra-

- ra, Spazio libri, 1991;
- Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Hartknoch, 1785; ed. it.: Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, UTET, 1970; 1995; 2006,
- Kant Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1788; ed. it.: Emmanuele Kant, *Critica della ragion pratica*, tradotta da Francesco Capra, Bari, Laterza, 1908, VI ed.: Bari, Laterza, 1947; VII ed. riveduta da Eugenio Garin, VI ed.: Bari, Laterza, 1955; anche in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, cit.;
- Michelstaedter Carlo, *La persuasione e la retorica*, Genova, Formiggini, 1913; *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Milano, Adelphi, 1995;
- Paolo Filiassi Carcano, *Motivi idealistici e motivi antidealistici nella problematica contemporanea in Italia*, in «De homine», anno III, n. 11-12, dicembre, 1964, pp. 141-162;
- Platone, *Il Critone con introduzione e commento di Guido Calogero*, «Biblioteca scolastica di classici latini e greci» diretta da Giorgio Pasquali, Firenze, Sansoni, 1937; II ediz. non rivista da Calogero: Firenze, Sansoni, 1948; III ediz. riveduta dall'autore: Firenze, Sansoni, 1958;
- Platone, *Il Critone. Traduzione, introduzione e note di Guido Calogero*, «Collana scolastica di testi filosofici» diretta da Giovanni Gentile, Firenze, Sansoni, 1938; II ediz. corretta: Firenze, Sansoni, 1961;
- Platone, *Il Protagora con introduzione e commento di Guido Calogero*, Firenze, Sansoni, 1937; II ediz. non rivista da Calogero: Firenze, Sansoni, 1948; III ediz. riveduta dall'autore: Firenze, Sansoni, 1958;
- Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. I, libro I, Napoli, Bibliopolis, 1998;
- Popper Karl, *The open society and its enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1945; V ed.: 1966; ed. it.: *La società aperta e i suoi nemici*, traduzione di Renato Pavetto, a cura di Dario Antisteri, Roma, Armando, 1973; III rist.: 1986;
- Rocco Alfredo, *La sentenza civile. Studi*, Torino, F.lli Bocca, 1906; ristampa inalterata della prima edizione: Milano, Giuffrè, 1962;
- Spirito Ugo, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930; II ed.: Roma, Bulzoni, 1974;
- Spirito Ugo, *Recensioni: rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XI, n. 2, marzo-aprile 1930, pp. 75-78;
- Spirito Ugo, *Varietà: crocianesimo equivoco*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XI, n. 2, marzo-aprile 1930, pp. 163-167;
- Spirito Ugo, Volpicelli Arnaldo, Volpicelli Luigi, *Benedetto Croce*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1929;
- Varisco Bernardino, *La conoscenza*, Pavia, Bizzoni, 1904;
- Varisco Bernardino, *Paralipomeni al «La conoscenza»*, Pavia, Bizzoni, 1905;

5. Studi e dibattiti sull'ambiente storico e culturale

5.1 Antifascismo liberalsocialismo e azionismo

- Bagnoli Paolo (a cura di), *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla resistenza*, Atti del convegno tenuto a Firenze nel Salone dei Dugento di Palazzo Vecchio, 4-5 dicembre 1982, Comune di Firenze, Istituto storico della Resistenza in Toscana, rivista «Il Ponte», Istituto socialista di studi storici, speciale de «Il Ponte», anno XLII, n. 1, gennaio-febbraio 1986;
- Bagnoli Paolo, *Il liberalsocialismo*, Firenze, Nuova Guaraldi, 1981; II ed.: Firenze, Polistampa, 1997;
- Bovero Michelangelo, Mura Virgilio, Sbarberi Franco (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Atti del convegno *Liberalsocialismo: ossimoro o sintesi?*, Alghero, 25-27 aprile 1991, Dipartimento di Economia istituzioni e società dell'Università di Sassari, Centro Studi di Scienza politica «Paolo Farneti», Dipartimento di Studi politici dell'Università di Torino, Roma, NIS, 1994;
- Bozzi Franco, *Socialismo liberale, liberalsocialismo, azionismo. Il «riformismo» socialista umbro-toscano dagli anni della dittatura a quelli della liberazione*, in *Scritti in onore di Raffaele Rossi*, a cura di Luciana Brunelli e Alberto Sorbini, Perugia, ISUC / Editoriale Umbra, 2003, pp. 219-238;
- De Luna Giovanni, *Storia del Partito d'azione, 1942-1947*, Milano, Feltrinelli, 1982; II ed.: Roma, Editori riuniti, 1997;
- Fantoni Franco, *L'ircocervo possibile. Liberalismo e socialismo da «Critica Sociale» ai «Quaderni di Giustizia e Libertà»*, Milano, Angeli, 2003;
- Fedele Santi, *Il liberalsocialismo meridionale (1935-1942)*, Messina, Edas, 2002;
- Francovich Carlo et al., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella Storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Atti del Convegno Internazionale organizzato a Firenze, 10-12 giugno 1977 da Istituto Storico della Resistenza in Toscana, Giunta Regionale Toscana, Comune di Firenze, Provincia di Firenze, Firenze, La Nuova Italia, 1978;
- Frassati Filippo (a cura di), *Il contributo dell'Università di Pisa e della Scuola Normale Superiore alla lotta antifascista e alla guerra di liberazione*, Atti del Convegno 24/25 aprile 1985, Università degli Studi di Pisa, Scuola Normale Superiore, Regione Toscana, Pisa, Giardini, 1989;
- Jemolo Arturo Carlo et al., *Inchiesta sul Partito d'Azione: La colpa è degli azionisti*, in «Il Ponte», anno 1951, n. 5, pp. 487-488; *Risposte* in «Il Ponte», anno 1951, n. 7, pp. 769-781 (Arturo Carlo Jemolo, pp. 769-770; Palmiro Togliatti, pp. 770-771; Riccardo Bauer, pp. 771-773; Aldo Garosci, pp. 773-777; Emilio Lussu, p. 777; Luigi Salvatorelli, p. 777; Alberto Bertolino, pp. 778-781); *Risposte*, in «Il Ponte», anno 1951, n. 8, pp. 901-915 (Guido Calogero, pp. 901-902; Ernesto Rossi, pp. 902-903; Luciano Bonolis, pp. 903-904; Mario Paggi, pp. 904-906; Norberto Bobbio, pp. 906-907; Lelio Basso, pp. 907-908; Francesco Fancello,

- p. 909; Arialdo Banfi, pp. 909-911; Paolo Vittorelli, pp. 911-915);
- Rangoni Machiavelli Beatrice (a cura di), *Incontro internazionale di studio. Socialismo liberale, liberalismo sociale: esperienze e prospettive in Europa*: Milano, 10-11 dicembre 1979, Palazzo delle Stelline, Centro Culturale Rodolfo Mondolfo, Alleanza, Critica Sociale, Sala Bolognese, A. Forni, 1981;
- Rossi Marcello, *Liberalsocialismo ieri e oggi*, in «Il Ponte», anno LXII, n. 9, settembre 2001, pp. 74-86;
- Stolfa Francesco, *Il socialismo liberale del XXI secolo. Le nuove frontiere del Socialismo rifondato sul principio di Libertà*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2000;
- Tranfaglia Nicola, *Liberalsocialismo*, in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, seconda edizione interamente riveduta e ampliata, Torino, UTET, 1983, pp. 610-612;
- Valiani Leo, Bianchi Gianfranco, Ragionieri Ernesto, *Azionisti cattolici e comunisti nella Resistenza*, Milano, Angeli, 1971;
- Valiani Leo et al., *Il Partito d'Azione dalle origini all'inizio della Resistenza armata*, Atti del convegno tenuto a Bologna 23-25 marzo 1984, F.I.A.P. - Federazione Italiana Associazioni Partigiane, Istituto Ugo La Malfa, Prefazione di Giuseppe Galasso, Premessa di Lamberto Mercuri e Giancarlo Tartaglia, Bologna, Archivio Trimestrale, 1985;
- Vander Fabio, *Che cos'è socialismo liberale*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2002;

5.2 Studi di storia della filosofia e del pensiero politico

- Bobbio Norberto, *Profilo ideologico del Novecento*, in *Storia della letteratura italiana. Il Novecento* (1969), Nuova edizione accresciuta e aggiornata, diretta da Natalino Sapegno, tomo I, Milano, Garzanti, 1987, pp. 9-216;
- Caruso Sergio, *Intellettuali e mondi possibili: itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*, Firenze, CUSL, 1989;
- Cingari Salvatore, *Alle origini del pensiero «civile» di Benedetto Croce*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002;
- Cingari Salvatore, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003;
- Cingari Salvatore, *Critiche di Croce all'attualismo come irrazionalismo e filosofia del fascismo*, in «Incontri Meridionali» n. 1/3, 1996, pp. 63-89;
- David Michel, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, prefazione di C.L. Musatti, Torino, Boringhieri, 1966; II ed.: Torino, Boringhieri, 1970;
- Garin Eugenio, *Cronache di filosofia italiana, 1900/1943*, Bari Laterza, 1955, con appendice *Quindici anni dopo 1945/1960*, 2 vll., Bari, Laterza, 1966.

PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Titoli pubblicati

1. Romolini M., *Commento a La bufera e altro di Montale*, 2011
2. Venturini F., *Profili di contrattualizzazione a finalità successoria*, 2011
3. Lucchesi F., *Contratti a lungo termine e rimedi correttivi*, 2011
4. Sarracino F., *Social capital, economic growth and well-being*, 2011
5. Radicchi A., *Sull'immagine sonora della città*, 2011
6. Pagni E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, 2011
7. Ricciuti V., *Matrici romano-milanesi nella poetica architettonica di Luigi Moretti. 1948-1960*, 2011
8. Salvatore M., *La stereotomia scientifica in Amédée François Frézier. Prodromi della geometria descrittiva nella scienza del taglio delle pietre*, 2011
9. Nutini C., *Tra sperimentalismo scapigliato ed espressionismo primonovecentesco poemetto in prosa, prosa lirica e frammento*, 2011
10. Cisterna D.M., *I testimoni del XIV secolo del Pluto di Aristofane*, 2011
11. Miniagio G., *Soggetto trascendentale, mondo della vita, naturalizzazione. Uno sguardo attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl*, 2011
12. Ottonelli O., *Gino Arias (1879-1940). Dalla storia delle istituzioni al corporativismo fascista*, 2011
13. Gramigni T., *Iscrizioni medievali nel territorio fiorentino fino al XIII secolo*, 2011
14. Pagano M., *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, 2011