

ARISTOTELE, PARMENIDE E SOCRATE
NELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA DI GUIDO CALOGERO

Il principio della contemporaneità di ogni storia rispetto alla storiografia e quello dell'internità di ogni storiografia filosofica alla filosofia sono coesenziali alla ricerca di Guido Calogero. Essi spiegano i principali caratteri distintivi della sua storiografia filosofica e trovano nella sua opera una applicazione e una realizzazione esemplari, a tal punto che i maggiori suoi scritti possono essere letti sia come documenti di specifiche e approfondite indagini di filosofia antica, volte a procurare il contributo interpretativo che di quelle indagini era proprio, e che da esse emergeva, sia come documenti di riflessioni teoretiche, volte a rivelare il particolare atteggiamento critico e la personale posizione di Calogero nel pensiero filosofico contemporaneo. In quei principi è da ricercare anche la fonte del criterio che presiede, nella ricerca di Calogero, all'intelligenza dei testi filosofici, considerati sia nella loro autonomia e nella loro determinata verità storica, sia nel nesso che essi intrattengono con altri documenti del pensiero filosofico e quindi all'interno della trama e dell'ordinamento della complessiva narrazione storico-filosofica: interessi, questi, entrambi costitutivi dell'indagine storiografica del pensatore italiano.

C'è un altro principio che è da aggiungere ai due appena ricordati, e che qualifica e determina la storiografia filosofica di Calogero, ed è la coappartenenza tra lo storico della filosofia e la cultura filosofica della tradizione culturale che è sua. È certamente vero che in Calogero tale coappartenenza riposa sul suo convincimento e sulla sua molte volte ribadita tesi circa la superiorità della filosofia del neoidealismo italiano rispetto alle principali tradizioni filosofiche europee coeve. Essa ha dunque un fondamento filosofico. C'è tuttavia un residuo, che rinvia a un nucleo insieme di vita e di pensiero, e che si lascia ravvisare nell'identificazione di ogni professione di filosofia con la determinata esperienza filosofica che si vive, e nella piena risoluzione della prima nella seconda. Tale risoluzione implica necessariamente un rinvio alla lingua che si parla e con cui si comunica, ai maestri che si sono avuti e scelti, ai contatti intellettuali e alle esperienze formative che si sono maturate, alla storia che si è vissuta, all'ambiente filosofico nel quale si opera. Ambiente che nel caso di Calogero è stato, peraltro, non solo italiano, ma decisamente e potentemente internazionale, in particolare tedesco, inglese, americano e in certa misura anche francofono, ma che non ha mai tolto la consapevolezza di essere, lui, esponente della cultura filosofica italiana e di svolgere la sua opera anche all'interno della storiografia filosofica italiana, con la conseguente scelta, naturale in quegli anni, ma non ovvia, se si pensa ad esempio alla diversa scelta di un Arnaldo Momigliano, di scrivere nella propria lingua, e

solo in circostanze speciali in tedesco, inglese e francese. Tutto ciò consente di comprendere in che senso l'opera di Calogero storico della filosofia antica possa e debba essere considerata un frutto non diluito in una generica internazionalità, come si usa oggi dire, della *scholarship*, ma sia retta e sostenuta in primo luogo da coordinate sue proprie, e precisamente verificate, anche e proprio nel costante confronto con tutta la letteratura critica internazionale, e anzi in una caratteristica apertura verso di essa e verso i più grandi studiosi suoi contemporanei. Basti pensare alla sua attività di recensore, e ai suoi contatti, in alcuni casi alla collaborazione, con studiosi quali Werner Jaeger, Walter Kranz, Harold Cherniss, Eugène Dupréel, Kirk e Raven, Klibansky, e molti altri, con i quali il confronto fu costante.

Calogero non fu però soltanto un filosofo e uno storico della filosofia, ma anche un filologo classico, dotato di una formazione di rara saldezza in ambito linguistico, storico, letterario e finanche epigrafico. La sua seconda anima, quella filologica, non fu, a sua volta, un elemento secondario o accessorio, per quanto rilevante, della sua complessiva formazione teorica, ma una sua componente essenziale, destinata a interagire fecondamente con quella, in particolare nella sua innovativa interpretazione della struttura del pensiero greca arcaico. La conoscenza profonda della lingua greca di cui Calogero disponeva è il fondamento stesso delle sue avanzate e originali interpretazioni di Parmenide e delle filosofie presocratiche e non è senza rapporto con il rilievo conferito da Calogero stesso a quella che da non molto tempo siamo abituati a chiamare filosofia del linguaggio. La compresenza e la sintesi di costitutivi interessi teoretici, di una decisa vocazione storico-filosofica e di una profonda e non comune *institutio* in ambito classicistico caratterizzano la sua storiografia filosofica e ne spiegano, per quanto possano farlo singoli elementi per sé considerati, l'originalità e la sicurezza.

In uno scritto del 1958, relativo ai caratteri del suo studio del pensiero antico, Calogero ha situato sé stesso all'interno del proprio contesto filosofico e culturale, e illuminato le ragioni teoriche della propria ricerca, che del resto sono chiaramente espresse nei suoi lavori di filosofia antica, a partire dalla sua opera prima, *I Fondamenti della logica aristotelica*, del 1927, ricavata dalla tesi di laurea discussa con Gentile, e spesso ribadite nelle *Prefazioni* a quei volumi, o risultano abbastanza agevolmente ricavabili dal confronto di questi lavori con le trattazioni di natura specificamente teoretica. In questo saggio, dopo avere rapidamente ricordato i suoi lavori giovanili sulla storia degli studi di filosofia antica in Italia a partire da Francesco Acri e da Felice Tocco, Calogero ritrova in un saldo impianto storicistico il carattere proprio della tradizione storiografica italiana, e a tale orientamento storicistico, visto come espressione di maturità, concretezza e determinatezza della storiografia italiana, egli contrappone l'orientamento di studiosi quali Wilamowitz e Jaeger, di cui egli stesso aveva avuto diretta esperienza in Germania quando, dopo la laurea, aveva continuato i suoi studi ad Heidelberg,

per i quali la filosofia greca era avvertita ancora come la loro filosofia presente, da rivendicare contro altre correnti del pensiero contemporaneo, sentite come meno ricche di vitalità e di umanità. Alla base di questo storicismo, che Calogero riferisce a sé stesso, nella sua giovinezza, e alla sua generazione, c'è la singolare maturità filosofica raggiunta dall'idealismo italiano, che non ha bisogno di rintracciare nel pensiero antico «maestri più validi di quelli del presente», e può quindi cedere finanche a una nota di orgoglio nei confronti «di chi scavasse ancora il terreno della saggezza antica per ricondurne alla luce tesori ancora utili per il presente. Ma c'è anche la lucida consapevolezza che, in tal modo, l'indagine sul passato poteva rivelarsi «alquanto impoverita nel suo interesse speculativo». Anche quando talune ricerche fossero condotte, nota Calogero, sulla base di un rinnovato interesse per certe dottrine classiche, interesse determinato dalla loro affinità e dal loro accostamento con le discussioni filosofiche del presente, erano sempre queste ultime che qualificavano e dirigevano i risultati di tali indagini. Non accadeva mai che i risultati storiografici raggiunti, poniamo, nell'indagine su Aristotele o Filodemo, considerati come precursori di certi orientamenti dell'estetica contemporanea, inducessero a ricavarne indicazioni per modificare e migliorare quelle moderne dottrine.

Potrebbe a tutta prima sembrare che in base a queste considerazioni lo storicismo sia considerato da Calogero al tempo stesso come necessario e insufficiente, ma sarebbe questa una conclusione affrettata, e la posizione del pensatore italiano è in verità molto più sottile e complessa. C'è piuttosto per lui uno storicismo inadeguato, perché si ferma a un primo livello, anche temporale, di considerazione, e uno storicismo autentico e profondo, che consiste da un lato nell'accertare sempre meglio e più precisamente i contenuti dell'antico pensiero, con l'obiettivo di restituirlo nella sua autentica fisionomia storico-teorica, e dall'altro nel comprendere e rivivere fino in fondo, quindi su un piano insieme necessariamente storico e necessariamente teoretico, determinati pensamenti, che Calogero chiama «esperienze mentali», consegnatici dalle filosofie del passato. Questo significa ricostruire davvero la loro storia, che è più ampia e di più lunga gittata rispetto a quella della fase in cui furono concepite ed elaborate, e che comprende anche le distorsioni, le semplificazioni e le cattive interpretazioni che di esse furono date nel corso dei secoli. In questo secondo caso comprendere la loro storia significa comprendere anche il loro possibile esaurimento, e semplicemente ripeterle, anche in quella forma particolarmente ingannevole che è la loro incorporazione, più o meno consapevole, in teorie posteriori, significa semplicemente non comprenderle. Calogero indica qui, con estremo garbo, come alternativa a quel pericoloso e insoddisfacente esito, e come esempio della reale capacità di controllare storicamente fino in fondo l'autenticità di determinate posizioni teoretiche, e in particolare di quelle che il pensiero moderno aveva mutuato da quello antico, la propria interpretazione della logica aristotelica offerta

nella monografia del 1927. Egli avvertiva come proprio tale storicismo teoretico, così potremmo forse chiamarlo, consentisse da un lato di ottenere «una storiografia adeguata e garantita dal pericolo di perdersi in quisquiglie filologiche», e dall'altro – si noti bene questo punto – di procurare «una serie di soluzioni di problemi teorici dello stesso pensiero contemporaneo, che altrimenti sembravano irraggiungibili». Calogero ricordava a questo proposito come dichiarato intento del suo libro su Aristotele fosse quello «di dimostrare come il modo in cui la logica classica e i suoi principi erano stati interpretati dal pensiero moderno dipendesse da un'inadeguata comprensione storica della sua natura, e come quindi un più aderente intendimento di quest'ultima dovesse condurre a rivedere molte impostazioni logiche e dialettiche che il pensiero contemporaneo continuava a presupporre come irrecusabile eredità del passato». Il riferimento teorico, e polemico, di questa posizione è Gentile, il cui *Sistema di logica come teoria del conoscere* era animato dall'intento di superare e conciliare l'opposizione fra la logica aristotelica dell'identità e la dialettica hegeliana dell'antitetività e del divenire, mostrando come la prima non fosse che un momento della seconda, la logica dell'astratto superata e conservata nella logica del concreto. Ma Gentile, chiariva Calogero, considerava a torto, sulla base della distorsione operata dalla logica medioevale, la logica aristotelica come fondata sul cosiddetto principio d'identità e di non contraddizione, espresso nella formula «A è A e non è non-A», che Aristotele non ha mai formulato. Tale distorsione presuppone la fusione e confusione, attuata nella tradizione medievale, dell'aristotelica ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως – vale a dire il principio dell'esclusione reciproca della κατάφασις e della ἀπόφασις di due proposizioni di eguale soggetto e uguale predicato, ma di diversa qualità e quantità – con la ben diversa e più fondamentale esigenza dell'identità, «per cui il pensato doveva bene tener ferma di fronte al pensiero la sua determinata fisionomia per tutto il tempo in cui veniva pensato». E Calogero concludeva: «L'esigenza noetica che impone alla coscienza di pensar sempre qualcosa e non mai né il Tutto né il Nulla era in tal modo confusa con l'esigenza dianoetica e dialogica di non mettere in imbarazzo l'interlocutore dicendo di no alle stesse cose a cui prima si era detto di sì, senza giustificare altrimenti tale passaggio dal sì al no».

Nel 1958 Calogero aveva già scritto opere molto importanti, destinate a dargli fama e riconoscimento internazionali, innanzitutto gli *Studi sull'Eleatismo*, del 1932, i primi capitoli della sua storia della logica antica, *l'Introduzione al Simposio*, del 1928, per non parlare di molti altri saggi di grande rilievo e di opere teoriche quali i tre volumi delle *Lezioni di filosofia*. Ma è naturale che, per qualificare il proprio lavoro storico-filosofico, egli si rivolgesse alla sua opera prima, la quale costituisce in effetti il fondamento indiscutibile di tutta una linea della sua successiva attività di storico della filosofia antica.

Calogero mostrò in questo libro, dotato di grande originalità filosofica, come alla base dell'edificio della sillogistica, che nei secoli ha rappresentato la logica di Aristotele, esaurendone il volto, vi sia in realtà una dualità, una «immediata dualità connaturata non soltanto alla pura concezione logica ma anche a quelle più largamente gnoseologiche e metafisiche di Aristotele» (G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, p. VII). Da un lato c'è la posizione dianoetica, che concepisce l'attività del pensiero come sdoppiamento predicativo, e quindi come giudizio, sillogismo e apodissi, storicamente connessa al legato platonico, in particolare del *Sofista*; dall'altro la posizione noetica, fondata sull'unità indivisibile dell'intuizione intellettuale, la νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, posizione propriamente aristotelica, e più profonda, nel suo pensiero, perché è su di essa che trovano il loro fondamento sia la successiva dualità dei giudizi e dei sillogismi, sia quegli stessi assiomi da cui più direttamente traggono la loro validità le forme del pensiero dianoetico. Alla base della prima è il «principio di determinazione», vale a dire il principio secondo cui ogni contenuto del pensiero è *quel* contenuto di pensiero, un contenuto di pensiero *determinato*, che in tale sua determinatezza non può mutare alla appercezione del pensiero stesso fintantoché ne sia oggetto. I principi di contraddizione e del terzo escluso, che regolano e reggono la logica intesa come teoria del retto pensare e ragionare e dimostrare, si giustificano al loro livello più profondo in base al motivo della determinazione oggettiva del reale di fronte al pensiero, e tutte le deduzioni e operazioni della sillogistica sono valide in quanto in ultima analisi si riferiscono a quel motivo e si risolvono in quella più profonda unità.

La nuova interpretazione ricavava così dal concetto moderno generale di logica, passato attraverso la mediazione e la trascrizione che di quello antico procurò il Medio Evo, due nuove nozioni: quella di posizione, attività e infine logica dianoetica, e quella di posizione, attività e infine – per *oxymoron* – logica noetica, che, nel suo ruolo di fondamento della prima, permette alle due logiche di coesistere in una disposizione gerarchica: la quale, in quanto tale, non si rivela «incompatibile con la solidità di tutto l'edificio dell'analitica». Quest'ultima è dunque, in ultima analisi, «una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione» (*Ivi*). Questo punto è da sottolineare, contro antichi e meno antichi fraintendimenti: le due logiche non sono opposte o incompatibili fra loro; al contrario coesistono, e la prima trova il suo fondamento nella seconda.

A partire dalla distinzione tra logica noetica e logica dianoetica, Calogero chiariva le relazioni che, in questo quadro più completo e complesso della struttura del pensiero logico aristotelico, si danno tra logica stessa, gnoseologia e metafisica. Nel rapporto tra logica e metafisica, il parallelo metafisico della logica del giudizio è costituito dalla dualità oggettiva della sostanza e dell'accidente, uniti in un nesso, così come alla logica dell'appercezione corrisponde l'unità indissolubile del sinolo, e quindi la semplice forma concettuale, sia nella sua purezza sia nella sua

individuazione materiata¹. Nel rapporto tra logica e gnoseologia, alla dualità della logica noetica e di quella dianoetica corrisponde invece la dualità del *nous* e della *dianoia*.

Entrambe le nozioni di logica svolgono anche un decisivo ruolo storiografico, che consentirà a Calogero di concepire una storia della logica antica, i cui diversi capitoli furono scritti nel corso degli anni e il cui primo volume, destinato a rimanere unico, sarà pubblicato nel 1967. Assunto come criterio della ricostruzione storiografica, cioè dell'esame critico delle diverse forme in cui nei secoli si è atteggiato il problema logico, il concetto di «logica» assumeva in questa sede un nuovo significato, indicando, più in generale, «la forma intelligibile del reale», e quindi, nell'ambito della filosofia greca, tutte le concezioni volte a rendere conto delle condizioni d'intelligibilità intrinseca del reale.

Nel suo studio della filosofia di Parmenide e dei Presocratici Calogero individuò due forme di pensiero, che, nel loro interagire e nel loro condizionarsi reciprocamente, determinano la costruzione delle diverse forme di intellegibilità del reale che si danno nei vari filosofi dell'età arcaica del pensiero greco, ma che non si esauriscono in quella fase, dacché quei motivi continueranno ad agire, atteggiandosi in costruzioni diverse e viepiù complesse ed evolute, anche nel periodo posteriore della filosofia greca. Da un lato c'è la logica della visione, remoto antecedente della logica noetica aristotelica, dall'altro quella della dizione, cioè della congrua espressione linguistica del concepito-contemplato, remoto antecedente della logica dianoetica. Ed è soprattutto il criterio del vedere-contemplare che costituisce il fondamento più intimo di queste filosofie, quello che, una volta individuato, permette di ricostruire la loro necessità, anche se la configurazione compiuta di quelle stesse filosofie dipende poi sempre dal modo e dalle forme in cui quel criterio si media e si compone con il diverso criterio della coerente espressione verbale. Di certo, questo duplice impianto trasformava lo studio dei predecessori di Aristotele da studio dei minimi antecedenti della logica dianoetica, cioè della logica in senso stretto, ravvisabili nel pensiero presocratico-sofistico, e da quelli più cospicui presenti nel pensiero socratico-platonico, in studio di tutta una più ampia costellazione di problemi teorici, e segnatamente nell'individuazione delle condizioni e delle forme in cui l'apprensione della realtà si realizza per la prima volta presso i pensatori d'età arcaica, e poi in seguito presso i Sofisti, Socrate e Platone.

¹ «L'attività del *nous* è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale, 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 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» (*I fondamenti*, p. 4).

Calogero aveva sfaldato nella monografia su Aristotele ogni interpretazione della logica aristotelica di stampo scolastico e ricondotto tutte le operazioni della sillogistica alla necessità della posizione noetica. Ciò significava negare la capacità della logica di valere come espressione di leggi intrinseche all'atto del pensiero, cioè come astratta regola trascendente rispetto al suo contenuto, posto che tutte le determinazioni dianoetiche sottilmente distinte da Aristotele altro non sono che modificazioni della definitezza unitaria del contenuto noetico, onde esse «si risolvono e dissolvono totalmente in quel pensiero del finito, che è la pura ed attuale autocoscienza vista nel suo lato oggettivo» (*Ibid.*, p. 245). Mi sembra che questo riconoscimento, chiaro fin dall'inizio a Calogero, non poteva non reclamare uno spazio, per l'etica, ben diverso da quello assicurato da una fondazione logico-intellettualistica dell'etica stessa. In effetti, se al lume di quell'esito precipitavano antiche e nuove concezioni metafisiche e gnoseologiche, così, con esso, precipitava anche ogni concezione della morale gnoseologicamente o metafisicamente fondata. In questo senso la conclusione del libro su Aristotele costituisce anche un'attesa, per l'etica, attesa rappresentata da Socrate.

Nella metà degli anni Trenta Calogero pubblicò due scritti di grande importanza destinati all'*Enciclopedia Italiana*: nel 1935 la voce *Platone*, nel 1936 la voce *Socrate*. Nella voce che gli è dedicata, Socrate è magistralmente collocato nel tempo che fu suo, come anche nella città che lo condannerà a morte. Egli è più vicino alla Sofistica di quanto non lo sia al naturalismo jonico, e tuttavia è accostabile alla prima solo entro coordinate molto precise e determinate: prossimo al movimento sofistico per il carattere antitradizionale e antiautoritario della sua critica, si oppone alla Sofistica e la supera perché mentre questa resta confinata a un ambito strettamente soggettivistico, «Socrate invece, pur sapendo di non poter muovere che dall'indagine e dal controllo soggettivo, è persuaso di dover giungere alla determinazione obiettiva di quei criteri di valore, che appaiono presupposti da ogni giudizio e azione» (G. Calogero, *Socrate*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936, p. 1023b). Nella ricostruzione del pensiero di Socrate, Calogero chiarisce l'esatto significato del suo intellettualismo etico, che, conforme a una interpretazione, personale e profonda, che resterà sempre sua, non consiste in un dominio della teoria sulla pratica, per cui le convinzioni conoscitive della prima apparterrebbero a una sfera diversa da quella in cui si muovono le passioni della seconda, ma nel motivo teorico per cui la conoscenza è momento intrinseco della stessa volontà, come consapevolezza di ciò che è voluto, e che si impone come attraente. È questo un tema che soggiace a tutta l'opera di Calogero e che troverà adeguata illustrazione, sul piano strettamente teorico, nelle *Lezioni di filosofia*. Analogamente, la

determinazione dei concetti morali in Socrate è certamente d'ordine logico, ma tali concetti non sono astratte definizioni, bensì criteri etici dell'azione, categorie della prassi, che del resto il filosofo dichiara di non possedere, talché ne va in cerca, affidando tale ricerca al *dialegesthai*. Se inseriamo in questo quadro non solo quanto Calogero aveva detto nel suo libro su Aristotele del 1927, ma anche le ricerche che nel corso degli anni '30 egli conduce su Parmenide, possiamo cogliere la somma di ragioni per cui Socrate si presenta a Calogero come «il filosofo che aveva operato un vero, autentico superamento di logica e ontologia nell'etica»². Lo spazio di quest'ultima appare definito dalla scoperta del valore dell'intersoggettività, che è a sua volta promosso da un io alla ricerca degli altri, dialogante, impegnato nella definizione della sfera della moralità: ciò mostra tra l'altro come sia anche la riflessione su Socrate e sul pensiero antico in generale che concorre a sostanziare la personale riflessione filosofica di Calogero.

Quando nel 1950 Calogero pronunciò la lezione inaugurale della cattedra di Storia della filosofia antica all'Università di Roma egli la dedicò, con scelta significativa, a Socrate. Ne uscì fuori un saggio, pubblicato cinque anni dopo, che in alcuni punti riprendeva, ampliandola, la voce già pubblicata nell'Enciclopedia Italiana: esso si presenta come una trattazione d'insieme, organica ma contenuta, del pensiero di Socrate, che è ora però più decisamente inserito nel quadro della Questione Socratica. Per Calogero non si tratta di rintracciare un criterio a partire dal quale identificare la presunta fonte primaria e fededegna da preferire a tutte le altre, come è tradizionalmente avvenuto in sede storiografica, si tratta invece di identificare delle proposizioni d'ordine teorico sulle quali, pur nella diversità d'accenti e di prospettive, si ritrovino d'accordo tutte le fonti, e che per questo rivelino, alla prova dei fatti, di trasmetterci un'eco genuina del pensiero di quel filosofo che non volle affidare nulla allo scritto. Nota Calogero che in tutti e tre i discorsi che Socrate pronuncia nell'*Apologia* platonica un motivo ritorna con particolare insistenza, quello dell'*exetazein*, che caratterizza in modo così radicale la professione di filosofia di Socrate, al punto che egli può dichiarare, in un passo famoso, di considerarlo irrinunciabile, anche se perseguirlo gli fosse proibito dagli Ateniesi e gli costasse di dover «morire di mille morti» (Plat *Apol.* 30c1). La solennità dell'affermazione di Socrate è rafforzata dal fatto che egli connette alla coscienza di volere e dovere perseguire questo ideale di vita filosofica una affermazione, singolarissima in lui maestro del dubbio, cioè di sapere con certezza «che sia brutto e turpe fare cosa contraria a quanto è giusto e non lasciarmi convincere da chi è migliore di me» (*Ibid.* 29b6-7). Tutto ciò autorizza a pensare

² M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, cit., p. 155.

che Platone rifletta in modo sostanzialmente fedele quella che doveva apparirgli come la cifra essenziale del filosofare di Socrate: non a caso, lo stesso Gigon annovera in quella strettissima serie di fatti della vita di Socrate che possono essere considerati storicamente accertati la connessa e paradossale osservazione di Socrate di meritare, per il servizio che con il suo *exetazein* ha reso ad Atene, di essere mantenuto a spese della città; ma allora, conclude Calogero, è certamente storica «anche la certezza di Socrate di aver reso il miglior servizio possibile ai suoi concittadini non già insegnando loro alcuna particolare verità [...] ma bensì dialogando costantemente con essi e sottoponendo a discussione le sue e le loro opinioni»³. Che questo sia il *megiston agathon*, per Socrate, è esplicitamente asserito in un celebre passo che merita di essere letto per intero:

«Forse qualcuno potrà dirmi: – E non saresti capace, o Socrate, dopo aver lasciato questa città, di vivere una buona volta in pace, stando zitto? Ora è questa proprio la cosa, fra tutte, di cui è più difficile convincere alcuni di voi. Se infatti vi dico che questo equivale, per me, a non dar retta alla divinità, e che perciò mi è impossibile starmene in silenzio, non mi credereste, e penserete che io scherzi. Ma ancora meno vi lascerete convincere se vi dico che il supremo bene, per l'uomo, si trova ad essere appunto questo, il conversare e ragionare ogni giorno sulla virtù e su gli altri argomenti circa i quali mi sentite discutere e sottoporre ad esame me e gli altri, – se insomma io vi dico che una vita, in cui non abbia luogo questo continuo esame, non è degna di esser vissuta dall'uomo. Eppure, le cose stanno così, come io vi sto dicendo: soltanto, non è facile convincervene» (Plat. *Apol.* 37e-38a).

Calogero definisce questo principio come «assoluto»⁴. L'evidenza teorica che egli gli conferisce, nella sua analisi dell'*Apologia* platonica, è alla base dell'intera sua interpretazione di Socrate, che è per l'appunto fondata sulla tesi per cui il *megiston agathon* è identificato non in una qualsiasi verità raggiunta, mercé l'*exetazein*, e neppure in una qualsiasi verità da raggiungere, mercé l'*exetazein*: ma nell'*exetazein* stesso. Questo significa che tale principio, che potremmo a buon diritto chiamare principio del *dialegesthai*, vale, per usare una terminologia moderna, che non poteva ovviamente essere di Socrate, ma ben ne riflette l'intenzione, come principio trascendentale. Ogni verità raggiunta mediante il *dialegesthai* potrà essere rivalutata, rimessa in discussione, ed effettivamente ridiscussa (salvo il fatto che, una volta in tal modo rimessa alla prova, essa vale, e resta, se supera l'esame, come si dice nel *Critone*), ma il principio che, lui, regge

³ G. Calogero, *Socrate*, nei suoi *Scritti minori di filosofia antica*, cit., p. 112.

⁴ Cfr. G. Calogero, *Socrate*, nei suoi *Scritti minori di filosofia antica*, cit., p. 113: «l'affermazione che il bene supremo è lo stesso *exetazein* si presenta come assoluta, anche nella sua indipendenza da ogni presupposto teologico».

il *dialegesthai* è assoluto, incontrovertibile. All'assolutezza di questo principio corrisponde la celebre proposizione etica che ne consegue: «una vita in cui non abbia luogo questo esame non è degna di essere vissuta dall'uomo»⁵, in questa esistenza e in qualunque altra condizione, dopo la morte, possa eventualmente darsi. È sulla base di questa proposizione che Calogero vede la superiorità dell'ideale di pensiero teorizzato da Socrate: esso è il primo manifesto «dell'assolutezza della volontà del dialogo e con ciò è iniziatore di quella *philosophia perennis* che è la dottrina dello spirito critico e del dubbio liberale e dell'apertura e della tolleranza e del rispetto per la libertà di coscienza»⁶. A parere di Calogero, con questo Socrate va d'accordo la grande maggioranza delle dottrine e degli atteggiamenti che gli attribuiscono gli altri documenti della tradizione, da certe pagine di Senofonte alla gran maggioranza delle testimonianze di Aristotele, le quali presuppongono tutte sia la fondamentale dottrina etica di Socrate, sia la sua riduzione di ogni virtù a conoscenza e di ogni errore morale a ignoranza. Egualmente, presuppongono la fondamentale fisionomia di questo Socrate, e in particolare il principio dell'attraenza del bene e quello dello οὐδείς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει («nessuno sbaglia volontariamente»), le due maggiori tradizioni filosofiche provenienti da Socrate, quella cinica e quella cirenaica, sulle quali Calogero spende alcune considerazioni che tuttora conservano valore come orientamento sì generale ma acuto e condivisibile di ricerca⁷.

Il Socrate di Calogero è aperto e problematico, fonda l'ideale della ricerca, volge lo sguardo all'universale, apre e teorizza la relazione intersoggettiva, ma è anche un rigoroso dialettico, e la sua aporeticità non è proclive allo scetticismo, anzi, lo avversa decisamente: egli possiede delle conoscenze e dei convincimenti sicuri, espressi nell'*Apologia*, e soprattutto possiede un principio trascendentale, il principio del *dialegesthai*, fondamento dell'etica e metro del civile convivere. Anche Parmenide possiede un principio incontrovertibile, la *krisis* tra *estin* e *ouk estin*, da cui nasce «la dialettica del sì e del no», la logica. Ma per Calogero la logica non è mai veramente prima, anche se astrattamente così sembri: prima è la

⁵ Id., *ibid.*, 38 a 5-6: ὁ δὲ ἀνεξέστατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

⁶ G. Calogero, *Socrate*, nei suoi *Scritti minori di filosofia antica*, cit., p. 117 (corsivo mio).

⁷ Calogero era, d'altra parte, ben consapevole del fatto che, per quanto retto sia il metodo che ci si studi di seguire, per quante precauzioni si assumano, per quanti sforzi ermeneutici si facciano nell'interpretazione dei testi platonici - sui quali essenzialmente egli si fondava per ricostruire il pensiero di Socrate - reale è il rischio che quello da lui restituito fosse non precisamente il Socrate della storia, ma pur sempre il Socrate di Platone. Ma il modo in cui egli rispondeva, in anticipo, a questa fin troppo facile obiezione, mi sembra definitivo: «Certo, anche in questo caso potrebbe darsi che noi non avessimo dinanzi altro che la coerente invenzione fantastica del pensiero di un grande filosofo. Ma varrebbe comunque la pena di avere una grande filosofia senza autore, in un mondo in cui esistono tanti grandi autori senza filosofia» (G. Calogero, *Socrate*, in *Scritti minori di filosofia antica*, cit., p. 110).

scelta di conformarsi ai suoi divieti, comandamenti, principi, attenendosi a quanto da essi consegue, prima è la decisione di seguirla nel ragionare con gli altri. Socrate rappresenta il primato e la fecondità dell'etica accompagnata da tutte le procedure dialettiche teorizzate nell'ambito del *dialegesthai*, a partire dalla procedura e dall'atteggiamento fondamentale del *logon didonai kai dechesthai*, del «dare e rendere ragione», che, in lui come poi in Platone, dirige con sicurezza i passi dapprima iniziali, poi sempre più densi di contenuto, della ricerca e della costruzione della filosofia.