

Philosophia facta est quae historia fuit

Le raccolte di scritti di Guido Calogero sul pensiero antico a cura di Aldo Brancacci

di Leonardo Franchi*

ABSTRACT

This paper focuses on Aldo Brancacci's collection and re-edition of Guido Calogero's essays devoted to the Ancient Philosophy. The aim of this paper is to point out some reasons of the relevance of the ancient thought in Calogero's one, by going through Calogero's philosophical and historiographical perspectives, but also by taking into consideration some points highlighted by Brancacci himself.

_Contributo ricevuto il 15/07/2021. Sottoposto a peer review, accettato il 31/08/2021.

La ripubblicazione degli scritti di Guido Calogero sul pensiero antico da parte di Aldo Brancacci è una validissima risposta al bisogno di un recupero dell'attività di storico della filosofia di Guido Calogero. Soprattutto alla luce del nesso che in Calogero salda insieme attività teoretica e indagine storiografico-filosofica, talché non è possibile un adeguato recupero dell'una che non contempra anche quello dell'altra. Il lavoro di Brancacci valorizza senz'altro questo elemento di reciproca implicazione: egli ha dapprima raccolto, nel 2019, gli scritti di Calogero su Socrate in un volume dal titolo *Le Ragioni di Socrate* per la collana «Ricerche» della casa editrice Mimesis; poi nel 2021, presso la stessa sede, sia quelli aventi per

oggetto la filosofia presocratica, ripubblicati in un volume intitolato *Il Pensiero presocratico*, sia quelli aventi per oggetto la filosofia di Platone, raccolti e comparsi in un volume dal titolo *Eros e dialettica in Platone*¹. Impreziosisce ognuno dei tre volumi un ricco e dettagliato saggio introduttivo, che evidenzia l'autonomia e la specificità del singolo tomo, e dunque le ragioni che hanno condotto Calogero allo studio della filosofia antica, e insieme sottolinea la più profonda unità di intento e di visione alla base dei pur eterogenei studi di Calogero sul pensiero antico, giungendo così a fornire informazioni sullo stesso pensiero più propriamente filosofico di Calogero, che pure informa il suo rapporto con il pensiero antico.

* Università di Roma Tor Vergata.

La piena comprensione di questo rapporto prevede la considerazione della stesura, da parte del giovanissimo Calogero, dei *Fondamenti della logica aristotelica*² e degli *Studi sull'eleatismo*³, nonché delle importantissime acquisizioni interpretative che egli in quelle opere guadagna, per poi giungere alla più ricca e meditata definizione delle categorie concettuali che informano la sua più generale interpretazione del pensiero antico, e all'estensione di quella stessa interpretazione a pensatori quali Empedocle, Anassagora, Diogene d'Apollonia e Democrito, nella *Storia della logica antica*⁴. Ma, insieme a tutto ciò, anche la chiara consapevolezza degli intenti che animano l'attività di interprete di Calogero, i quali, lungi dall'esaurirsi nella registrazione erudita di dottrine di pensatori antichi, mirano a un approdo eminentemente teorico. Calogero, infatti, ha esposto la sua complessiva attività storiografico-filosofica, evocandone i due momenti fondamentali tra loro connessi: comprendere modalità e ragioni del venire alla luce di tutta quella serie di problemi speculativi che, sin dall'antichità, interessano il pensiero filosofico, nonché la loro progressiva evoluzione; e correggere l'inadeguatezza delle posizioni teoriche assunte dallo scenario speculativo a lui coevo rispetto a essi.

Nessuno dei due momenti poteva in Calogero sussistere senza l'altro. Per esempio, prescindendo da un ritorno al pensiero di Aristotele, che Calogero compie nei *Fondamenti della logica aristoteli-*

ca, non era possibile mostrare come il tentativo del suo maestro, Giovanni Gentile, di conciliare, nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*⁵, la logica aristotelica dell'identità con la dialettica hegeliana dell'antitesi e del divenire, andasse corretto. Gentile aveva infatti configurato la prima delle due logiche menzionate come 'logica dell'astratto' e come momento della seconda, che, costituendosi come 'logica del concreto', conservava la prima e conservandola la superava. Tuttavia, attraverso lo studio di Aristotele, Calogero mostrava come la logica aristotelica divergesse dal modo in cui Gentile l'aveva concepita, e anche come Gentile fosse vittima della confusione – secondo Calogero attuata nella tradizione medievale – tra l'aristotelica ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως e la più originaria esigenza aristotelica dell'identità, soddisfazione della quale è il mantenimento, da parte del contenuto di pensiero, della sua determinata fisionomia per tutto il tempo in cui il pensiero lo assume come suo oggetto. La più attenta lettura di Aristotele mostrava infatti come fosse piuttosto l'esigenza noetica, che impone al pensiero di assumere come contenuto sempre il qualcosa, e mai il tutto o il nulla, a fondare – senza con essa confondersi – quella dianoetica e dialogica di non affermare e insieme negare il medesimo contenuto di pensiero. Invece, nella logica aristotelica secondo Gentile,

Giovanni non avrebbe potuto esser conosciuto come Giovanni senza dialettizzarsi

per sé medesimo nel giudizio «Giovanni è Giovanni». Ma allora [...] nemmeno sarebbe stato possibile pensare i termini di questo giudizio senza scindere ciascuno dei due suoi Giovanni in altri due Giovanni: cosicché, una volta cominciato a pensare Giovanni, non si sarebbe più sfuggiti al destino di pensare infiniti Giovanni per tutta l'eternità. [...] Un'analisi più accurata della struttura della logica aristotelica faceva chiaramente vedere come quell'esigenza di determinazione noetica di ogni contenuto dell'esperienza fosse effettivamente alla base tanto delle regole di comportamento dialogico riferentisi all'uso del sì e del no, e quindi di tutta la conseguente sillogistica, quanto di quel perenne rimando dall'identità determinata all'indeterminata alterità [...]. Così un più adeguato riconoscimento della natura della logica classica serviva a un tempo a risolvere il problema della sua interpretazione storica e a eliminare molte delle difficoltà che la sua superstita interpretazione medievale presentava al pensiero contemporaneo⁶.

A una migliore interpretazione del pensiero antico e a una correzione, a partire da esso, di quello contemporaneo, mirava anche l'originale interpretazione del pensiero di Parmenide proposta da Calogero negli *Studi sull'eleatismo*, tenuta anch'essa come costante termine di riferimento da Brancacci. Il cardine su cui ruota l'articolata e complessa lettura calogeriana di Parmenide è la tesi secondo cui, complice quella coalescenza di pensiero, linguaggio e realtà che informa la speculazione d'età

arcaica (illustrata da Brancacci con più ampiezza nel *Pensiero presocratico*), è il linguaggio l'ambito dal quale trae origine la capitale nozione ontologica di τὸ ἐόν⁷. Ora, se sul piano storico-filosofico la collocazione dell'origine del problema dell'Essere e del Nulla all'interno del linguaggio forniva finalmente una risposta alla questione concernente l'improvvisa comparsa e la genesi di quelle nozioni, su quello teorico tale collocazione consentiva a Calogero di dissolvere talune posizioni speculative caratterizzanti il pensiero a lui coevo. Per esempio, è la menzionata ricostruzione della genesi del pensiero di Parmenide che informa una delle più incisive critiche che, in *Leggendo Heidegger*⁸, Calogero muove alla filosofia heideggeriana, ossia il fatto che Heidegger in *Was ist Metaphysik?* opererebbe un'ipostatizzazione metafisica di simboli verbali, quali 'essere' e 'nulla', analoga a quella un tempo operata da Parmenide, ignorando tutta la storia dell'affrancamento del linguaggio dall'ontologia che si compie nel pensiero antico, e che Calogero esamina nei suoi momenti decisivi all'interno della sua *Storia della logica antica*.

Nel *Pensiero Presocratico* Brancacci ha messo in luce l'originalità del paradigma interpretativo edificato da Calogero in riferimento alla filosofia presocratica, per esempio sottolineando – nonostante la centralità da Calogero conferita alla sfera del linguaggio – la sua sostanziale autonomia rispetto all'interpretazione della genesi del pensiero antico proposta da Cassi-

rer⁹. In questa sede sembra allora opportuno evidenziare come la rilevanza speculativa accordata al linguaggio neppure abbia mai significato, nella concomitanza delle due sfere all'interno della ricostruzione storica e della riflessione speculativa che informa l'attività di Calogero, seguire quella tendenza, egemone soprattutto nel mondo anglosassone, che conferiva assoluta centralità alle analisi logico-linguistica e logico-matematica. Egli, pur anticipandone alcuni risultati, nel complesso valuta tale tendenza come, in ultima analisi, ancora animata dall'antica illusione di scoprire l'organo universale della ragione, che consentirebbe di ragionare in modo incontrovertibile, di parlare un linguaggio non misinterpretabile, e dunque di trovare un procedimento razionale della dimostrazione da potersi sempre astrarre, indipendentemente dal contenuto da cui lo si astrae¹⁰. Invece per Calogero l'analisi del linguaggio, oltre che chiarificare i significati di talune formulazioni ed eventualmente mostrare come i problemi che esse pongono siano insussistenti, non può fornire strumenti logico-linguistici euristiciamente validi in modo universale. Pensare altrimenti, secondo Calogero, significa un regressivo ritorno da Socrate a Prodicco. Questi riteneva, infatti, che definire i precisi significati dei termini, per porre quei significati non equivoci come obbligatorî, rendesse speculativamente adeguate anche le argomentazioni costruite con essi, e perciò incontrava proprio l'ironia di Socrate, il quale accettava invece ogni

termine, purché venisse chiarito il senso con cui lo si usava. Insomma, un ritorno al prodiceo chiedere che cosa significhi un'espressione, dopo che Socrate ha mostrato che quel che occorre davvero comprendere è piuttosto cosa intenda significare, di volta in volta, chi usa quell'espressione¹¹.

Del resto, l'affrancamento della sfera del linguaggio da quella del reale oggetto di contemplazione è uno dei principali motivi animanti la ricostruzione calogeriana dello sviluppo del pensiero antico. Ne è in Calogero esempio il passaggio storico e ideale, costituente l'asse portante dell'ontologia antica, che da Parmenide conduce ad Aristotele. Il determinato ὄν aristotelico, nel suo essere primariamente appreso mediante appercezione visivo-noetica, si configura infatti come un superamento dell'indeterminato ἐόν parmenideo, per il quale, edificato a partire dalla sfera linguistico-semantiche, possedere una qualsivoglia determinazione implica invece possedere al suo interno una negazione d'essere, poiché l'essere quella determinazione per esso significa, di riflesso, non essere tutte quelle determinazioni che da essa divergono. L'ἐόν parmenideo è dunque da Aristotele confutato coinvolgendo la sfera del λόγος, e segnatamente il suo versante linguistico-semantiche, poiché questa confutazione si compie correggendo la fallace concezione parmenidea dell'ἐόν come μοναχῶς λεγόμενον con quella per cui esso è πολλαχῶς λεγόμενον.

Ora, è qui importante rilevare che nel superamento di Parmenide da parte di

Aristotele vi è una sovraordinazione della contemplazione e della realtà contemplata sull'enunciazione e sulla realtà enunciata; e che anche il passaggio ideale che da Socrate porta a Platone può leggersi in Calogero in modo simile, configurando Platone l'εἶδος, ossia il massimo oggetto di conoscenza, non più come l'approdo cui socraticamente giungere attraverso una prassi dialogico-verbale, ma come il massimo oggetto di visione. Così, la dialettica platonica, pur nella sua natura dialogico-verbale, si costituisce alla luce della determinata fisionomia visiva dell'εἶδος.

Invero, in *Eros e dialettica in Platone*, Brancacci ha mostrato come tale dialettica sia solo una di quelle che, secondo Calogero, sono reperibili nel pensiero platonico, e che l'elaborazione della dialettica, nonché la posizione di distinte dialettiche, da parte di Platone, sia un motivo della grande considerazione riservatagli da Calogero. Il volume, infatti, mette in luce come Calogero abbia colto che in Platone sussistono tre definite dialettiche: la dialettica positiva e statica, dacché eminentemente logica, delle forme ideali, che presuppone l'assoluta stabilità oggettiva delle determinazioni concettuali, su cui opera estrinsecamente, ossia ponendo o negando alcuni loro rapporti, e che è da Platone mostrata nel *Fedro* e nei dialoghi tardi, in particolare nel *Sofista*; la dialettica dinamica e negativa della seconda parte del *Parmenide*; e infine la dialettica dinamica e positiva del *Simposio*, che in Calogero si rapporta alla prima come la concretezza

dello spirito pratico sta all'astrattezza del puro intelletto. Anche per questo motivo Brancacci evidenzia il nesso che sussiste tra i *Fondamenti della logica aristotelica* e la calogeriana *Introduzione al Simposio*¹², nel segno della già veduta centralità conoscitiva del momento noetico. Infatti, se nei *Fondamenti* Calogero mette in luce come, attraverso lo studio della logica aristotelica, l'unitaria e finita fisionomia del contenuto di pensiero noeticamente appercepito possa vedersi muovendo dal suo lato oggettivo, la dialettica esibita nel *Simposio* mostra piuttosto il versante soggettivo della vita del pensiero, ovverosia non la fissità degli schemi del pensiero pensato, ma il vivo e concreto procedere del pensiero pensante, veduto nell'atto di tendere verso il contenuto di conoscenza, e dunque nel suo assumere la forma di eros, alla quale corrisponde una sintesi tra dimensione teoretica del conoscere e dimensione pratica del volere¹³. Con ciò, Brancacci illustra la concomitanza e la distinzione che in Calogero sussistono tra la νόησις aristotelica, posta nei *Fondamenti della logica aristotelica* come il fondamento di ogni altra forma conoscitiva, e l'eros platonico, determinato nell'*Introduzione al Simposio* come immagine della più profonda vita spirituale che sta alla base della filosofia, e che nessuna dialettica fondata su forme logiche potrebbe cogliere. Ma l'eros platonico non si configura unicamente come un mero parallelismo dell'attività noetica aristotelica, perché il procedere del primo configura la sua fi-

sionomia come più articolata rispetto a quella, puramente intellettuale, della seconda: l'eros platonico realizza una sintesi tra elemento intellettuale ed elemento pratico, perché comprende in sé anche la sfera della determinatezza del volere; con ciò, esso si costituisce come «concreto», e non «astratto», ossia come sintesi di pensiero e realtà, di coscienza e volere¹⁴.

Platone occupa dunque una posizione rilevante nell'interpretazione di Calogero, la quale complessivamente intende il suo rapporto col maestro Socrate nel segno della continuità piuttosto che in quello della frattura, come pure mostra Brancacci in relazione a temi quali, per esempio, l'immortalità, per come esso secondo Calogero si declina dal 'socratico' dialogo dell'*Apologia di Socrate* al *Fedone*.

Tuttavia, in relazione alla maggiore rilevanza che la contemplazione guadagna rispetto all'enunciazione, il passaggio ideale che da Socrate conduce a Platone non è sovrapponibile a quello che da Parmenide conduce ad Aristotele. La sovraordinazione aristotelica della contemplazione sull'enunciazione, che pure informa il superamento aristotelico dell'ontologia parmenidea, è infatti un guadagno speculativo; la simile sovraordinazione che contraddistingue il passaggio da Socrate a Platone, invece, in Calogero si configura come un regresso. Per comprendere il motivo di tale regresso, occorre considerare la distinzione – per certi versi sovrapponibile a quella tra la determinata fissità concernente l'atto noetico aristotelico e la

dinamica progressione che informa l'eros platonico – che Calogero opera tra 'logo' e 'dialogo', ossia, rispettivamente, tra il contenuto di conoscenza determinato e affermato da un lato, e il processo che porta a tale determinazione e affermazione dall'altro, e della subordinazione del primo al secondo, non essendoci alcun logo che non possa essere ulteriormente discusso e indagato attraverso il dialogo, e che non presupponga un dialogo per la sua adeguata affermazione. Socrate in Calogero ha infatti colto una volta per sempre la superiorità del dialogo su qualsiasi logo, ponendo il massimo bene (μέγιστον ἀγαθόν) «non già in una qualsiasi verità raggiunta o da raggiungere attraverso l'*exetazein*, ma in quello stesso *exetazein*. Cioè nel dialogare»¹⁵, al punto che non degna di esser vissuta è quella vita che se ne priva.

Con ciò, si può finalmente fare riferimento al primo dei volumi curati da Brancacci, ossia *Le Ragioni di Socrate*, restando Socrate il pensatore la cui posizione – al netto delle difficoltà nel ricostruirla, e del derivante scetticismo circa una tale possibilità, contro il quale invece Calogero si pronuncia più volte, discutendo con puntuali osservazioni di merito e di metodo le più drastiche posizioni di un Gigon o di un Dupréel – più di ogni altra in Calogero assurge al rango di *philosophia perennis*¹⁶. Dunque, opportuno e non casuale è il fatto che il primo dei volumi proposti da Brancacci riguardi proprio il pensiero di Socrate. Tale volume mostra come

un'opera capace di restituire un affresco unitario del Socrate di Calogero fosse già, in potenza, nella produzione dello studioso, essendo i suoi scritti sul pensiero socratico tutt'altro che *disiecta membra* concentrantisi su alcuni suoi aspetti particolari, ma incapaci di cogliere una più profonda unità a sorreggerli. Il volume rende dunque possibile cogliere la nitida e definita immagine che Socrate assume nel pensiero di Calogero – immagine i cui tratti fondamentali sono tali da render Socrate, per Calogero, «un approdo filosofico personale» e «una fonte teorica apertamente assunta del suo autonomo impegno filosofico»¹⁷.

Scrivono Brancacci che Calogero «ha sempre dichiarato che la filosofia di Socrate era perfettamente sovrapponibile alla sua propria filosofia del dialogo, e sono numerosissimi i contesti teorici, nell'ambito della sua attività propriamente filosofica, nei quali è dato rilevare il fecondo influsso e operare del pensiero di Socrate»¹⁸. *Rebus sic stantibus*, con Socrate Calogero sentiva di dover collocare il suo dialogo sul più universale piano ideale e speculativo, piuttosto che su quello, più particolare, della ricostruzione storica, sebbene Calogero mai trascurò quest'ultimo piano, essendo questo nei quadri del suo pensiero legato al primo secondo le già evocate modalità. A differenza delle dottrine di altri pensatori antichi – come, per esempio, quella di Parmenide –, i cui temi e problemi rivelavano all'interpretazione calogeriana il pieno diritto nell'es-

ser stati posti, ma non nell'essere ancora tenuti in vita, i contenuti del pensiero socratico erano da Calogero avvertiti come tutt'altro che superati; essi andavano al contrario riaffermati, per scongiurarne l'oblio, e ne andava difesa la verità, laddove la loro sopravvivenza veniva minacciata. Ciò non significa che i suoi scritti su Socrate, come del resto quelli dedicati a qualsiasi autore dell'antichità, non abbiano valore storiografico, non potendo le motivazioni che conducevano Calogero al pensiero socratico, e a quello antico più in generale, ignorare la più possibile esatta determinazione della posizione storica da questi occupata. Attitudine calogeriana, quest'ultima, ribadita anche dal suo discepolo, Gabriele Giannantoni (che non a caso dedicherà alla ricostruzione del pensiero socratico la più grande parte della sua vita di studioso¹⁹), quando afferma che «lo sforzo di comprensione storica deve essere tanto più penetrante e oggettivo quanto più è pressante l'interesse filosofico che ci spinge a compierlo. Non è il disinteresse a garantire l'oggettività della ricerca storica, ma proprio il suo contrario»²⁰.

Per comprendere la centralità della figura di Socrate in Calogero, giova considerare un passaggio nel quale lo studioso oppone la superiorità dell'indagine dialogica socratica all'ideale aristotelico della non dialogica contemplazione e apprensione del vero come somma beatitudine, per rilevare i limiti di una verità così guadagnata:

chi possiede la perfetta verità [...] non ha più il dovere del dialogo; se altri dice di possedere una verità diversa, non avrà il potere di indagarla e di comprenderla [...] nel migliore dei casi si disinteresserà dei suoi problemi, recidendo alla radice quella comprensione dell'altruità che è il primo fondamento di ogni vita morale e civile. Viceversa, chi vede come bene supremo il comportamento del dialogo [...] comprendendo gli altri come vorrà essere compreso, manterrà ferma la base di ogni suo universo morale²¹.

Il brano citato conduce a un assunto capitale, in Socrate come nel pensiero di Calogero: la centralità dell'etica. Se il dialogo è presupposto ineliminabile per la conquista, anche provvisoria, di ogni logo, esso presuppone l'interazione tra parlanti e la volontà di interagire, e dunque il loro reciproco riconoscersi come esseri umani²². Ora, se tale riconoscimento è, a sua volta, condizione di possibilità di ogni etica, allora la subordinazione del logo al dialogo è indissolubilmente saldata con la grande conquista socratica della superiorità dell'ambito etico su quello logico-metafisico. Del resto, sostiene Calogero, non è la logica a dimostrare la necessità di un qualsiasi dovere etico; piuttosto, è quel principio etico concretizzantesi nel dialogo, che dispone all'ascolto e alla comprensione dell'alterità, a determinare l'eventuale adesione a qualsiasi necessità logicamente posta. Di fronte al più rigoroso edificio logico, e alle necessità in esso affermate, l'individuo può sempre resistervi, rifiu-

tando di accoglierlo e di aderirvi; non c'è, viceversa, positiva adesione a tali necessità che non presupponga volontà di ascolto e scelta di aderirvi in seguito al convincimento derivante da tale ascolto, e dunque una precedente prassi dialogica. Pertanto, se Aristotele pone l'inoppugnabile validità del principio di non contraddizione, mostrando che chi voglia eventualmente confutarlo deve pur presupporlo per dimostrarne la fallacia, similmente Calogero afferma che l'unico logo indipendente dal dialogo è quello che pone la necessità di quello stesso dialogo. Anche l'accettazione del menzionato principio aristotelico, infatti, presuppone che, di fronte a chi l'afferma, si voglia ascoltarlo e accettarlo attraverso interazioni dialogiche; e d'altra parte anche chi volesse smentire la centralità del dialogo dovrebbe, per farlo, entrare nel dialogo, dimostrandone quell'imprescindibilità che pure mirerebbe a confutare. Sicché la necessità del dialogo «è la sola verità che è sottratta di diritto alla infinita esigenza del controllo dialogico. Ogni altra verità è un logo, che va sottoposto al dialogo [...] la volontà di discutere non ha bisogno di essere discussa, perché ogni discussione la presuppone. La sua asserzione è l'unico logo, il quale non soggiace a dialogo»²³.

A Socrate, secondo Calogero, è innanzitutto da ascrivere quella centralità dell'etica che egli ha modo di mostrare attraverso la delusione che seguì lo studio della filosofia di Anassagora²⁴, e che – come anche Brancacci nota – a Calogero è per

altra via consegnata dal maestro Gentile²⁵. È infatti da notare come, nella risoluzione nell'etica di ogni metafisica, in Calogero siano soggetti a influssi socratici anche quegli esiti e quelle conseguenze che sembrano derivargli più insistentemente dal magistero gentiliano. Ne è esempio la posizione calogeriana circa la dissoluzione di ogni filosofia del conoscere²⁶: se in essa è nota l'eredità dell'attualismo gentiliano²⁷, meno noto è come anche Socrate vi viva, essendo stato innanzitutto Socrate a mostrare, nel *Carmide*, come non sussista una scienza della scienza, e come ogni sapere debba in ultima analisi risolversi nella scienza del bene e del male²⁸. Ma ancor più cogente per la centralità dell'etica e per quella, concomitante, del dialogo, è il principio socratico del *nemo sua sponte peccat*. Secondo tale principio, nessuno compie il male volontariamente: anche l'azione moralmente più turpe è compiuta perché chi la compie, nel momento in cui la compie, la valuta come la migliore; e se venisse realmente a conoscenza che quanto sta compiendo è male, neppure lo compierebbe. Ogni male compiuto è dunque un male non determinato conoscitivamente come tale. Infatti, il bene, se opportunamente conosciuto, non può che rivelarsi come anche massimamente attraente e piacevole a compiersi, al punto che, conoscendo in ogni circostanza cosa è bene, non si potrebbe fare a meno di compierlo. Ne è prova il fatto che ogni azione compiuta prevede una sua precedente valutazione, che la giudichi come l'azione

più buona da compiersi in quel momento. Il richiamo al piano conoscitivo, in virtù del quale il male è ascritto all'ignoranza, riafferma il dialogo come centrale, perché in questo quadro non ci si può aspettare che chi compie il male agisca diversamente se prima non ha avuto modo di determinare la sua azione come malvagia. Ma perché questo avvenga, devono essere ascoltate le ragioni che lo conducono a tali azioni, e deve essere convinto che migliori sono altre ragioni e, dunque, altre azioni; e questo non è possibile se non attraverso il dialogo.

Il lavoro di Brancacci non termina con l'esame dei caratteri fondamentali dell'interpretazione di Calogero, nonché dei motivi che la animano, e nemmeno con la ricostruzione del contesto storico-filosofico e dell'orientamento teorico e interpretativo a essa soggiacenti. Esso contiene infatti anche una complessa riflessione, che si estende lungo tutti e tre i volumi, sulla natura stessa dell'indagine storico-filosofica, nonché sul ruolo essenziale da essa svolto nello stesso prodursi del pensiero filosofico. La sua cinquantennale attività di storico della filosofia antica, nonché il suo rapporto di discepolato con Calogero e poi con il di lui allievo Giannantoni, del resto, rendono Brancacci personalità particolarmente adatta, nel quadro contemporaneo, a una tale operazione a partire dall'opera calogeriana²⁹.

È bene dedicare, in chiusura, una breve considerazione anche a questa componente del lavoro di Brancacci. È

stato detto che in Calogero l'acquisizione storiografica consentiva il raggiungimento di un definito approdo teoretico; meno spazio è stato tuttavia concesso al fatto che in Calogero sussistesse anche, accanto a questo, un percorso dove si invertivano i termini di tale rapporto. La concomitanza di questi due percorsi, quello che dall'acquisizione storiografica giunge alla posizione teorica e quello che procede in senso contrario, è una delle direttrici che pure attraversa i saggi di Brancacci, e nitido esempio illustrativo di essa è, ancora una volta, riscontrabile nel tema del dialogo. S'è vista la centralità che, sul piano teorico, in Calogero concerne il dialogo; ma analoga posizione gli conviene su quello dell'indagine storica, comprendere storicamente significando «uscire dalla sfera della egoità ed entrare in quella dell'altruità»³⁰. Non si potrebbe davvero indagare alcun passato senza entrare in dialogo con esso: «il dovere del comprendere storico non è diverso, nella sostanza, da quell'universale dovere d'intendere che è il dovere morale, risultante appunto da quella libera volontà d'intendere gli altri e di operare in conseguenza, che crea la civiltà dovunque la civiltà esista»³¹. Muovendo da tali assunti, è da notare come il pensiero di Socrate si configuri, io credo, come un *unicum* nello storicamente indagabile: indagando Socrate, l'indagine storica in-

daga sé stessa. Ponendo e tematizzando il dialogo, Socrate fornisce, tra l'altro, il mezzo adeguato a farsi comprendere, e a comprendere il resto dello storicamente comprensibile. Così, nello studio di Socrate, l'indagine storiografica trova l'occasione per cogliere, in modo autoriflessivo, sé stessa nella sua natura. Ma se attraverso la centralità del dialogo si afferma quella dell'etica rispetto a ogni sapere, allora anche l'indagine storiografica sarà, in ultima analisi, da essa sorretta.

Con ciò, si può finalmente meglio accostare la menzionata riflessione di Brancacci anche in quel suo segmento nel quale essa allude proprio al nesso che congiunge l'elemento etico con l'indagine storiografica, nonché al rapporto che, conseguentemente, questa indagine intrattiene con la vita:

credo che la storiografia filosofica sia qualificata da almeno tre caratteri. È, per così dire, la coscienza, e può giungere a essere l'etica interna, della filosofia. Quando è davvero grande, produce essa stessa filosofia, nella misura in cui ripropone al pensiero le linee e le esigenze teoriche che si trovano composte in sintesi nell'opera di un filosofo, invitando ad analiticamente ripensarle, e anche a ridefinirle. Offre infine, non di rado, almeno per chi la ricerchi, un'indicazione per la vita³².

_NOTE

1 _ A cui seguirà, per lo stesso editore, un quarto volume intitolato *Logica ed Etica*.

2 _ Le Monnier, Firenze 1927, rist. con saggi di G. Giannantoni e G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

3 _ Tipografia del Senato, Roma 1932, rist. La Nuova Italia, Firenze 1977.

4 _ Vol. I: *L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967, di cui, nel 2012, la casa editrice ETS ha pubblicato una riedizione con una prefazione di Bruno Centrone.

5 _ 2 voll., Laterza, Bari 1922-23.

6 _ G. CALOGERO, *Intorno al carattere degli studi italiani sul pensiero antico*, in *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi in Italia*, vol. I, Arethusa, Asti 1958, pp. 239-249, rist. con il titolo *Intorno ad alcuni caratteri del nostro studio del pensiero antico*, in G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 512-522: 518-519.

7 _ Cfr. la sua più chiara esposizione in G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, cit., pp. 41-57; 85-109.

8 _ Apparso in «Rivista di Filosofia», XLI (1950), poi appendice in G. CALOGERO, *La scuola dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1956², pp. 231-249.

9 _ Mi riferisco al saggio introduttivo di Brancacci in *Il Pensiero presocratico*, cit., pp. 9-36, che a mio vedere offre la più ricca e precisa ricostruzione dei temi e dei motivi che animano l'interpretazione calogeriana della filosofia presocratica.

10 _ Cfr. G. CALOGERO, *Intorno ad alcuni caratteri del nostro studio del pensiero antico*, cit., pp. 519-521.

11 _ Cfr. per esempio G. CALOGERO, *Gorgias and the Socratic Principle 'nemo sua sponte peccat'*, in ID., *Scritti minori*, cit., pp. 93-105 (oggi felicemente tradotto in italiano col titolo *Gorgia e il principio socratico del 'nemo sua sponte peccat'*, in G. CALOGERO, *Il pensiero presocratico*, a cura di A. Brancacci, cit., pp. 157-169: 157-160).

12 _ Apparsa per la prima volta in G. CALOGERO, *Saggio sul Convito di Platone*, Tipografia Imperia, Roma 1928; poi come introduzione a *Il Simposio di Platone*, a cura di G. Calogero, Laterza, Bari 1928, e in seguito in G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 175-228. Ora è stata da Brancacci compresa in *Eros e dialettica in Platone*, cit., pp. 85-137.

13 _ Per una più esaustiva trattazione della figura di Platone in Calogero, cfr. quanto scrive Brancacci in G. CALOGERO, *Eros e dialettica in Platone*, cit., pp. 9-44, e segnatamente in merito la dialettica del *Simposio* come dialettica del concreto spirito pratico (cfr. *ivi*, pp. 23-27), nonché all'evidenziazione della continuità che comunque Platone mantiene col maestro (cfr. *ivi*, pp. 41-44).

14 _ Cfr. inoltre quanto Brancacci sottolinea in *Eros e dialettica in Platone*, cit., pp. 15-16, in relazione alla risposta che, attraverso la lettura sua propria del *Simposio* platonico, Calogero fornisce all'interpretazione di quello stesso dialogo – e segnatamente del tema dell'eros e del discorso di Diotima – procurata dal maestro Giovanni Gentile.

15 _ G. CALOGERO, *Le ragioni di Socrate*, cit., p. 62.

16 _ Cfr. *ivi*, pp. 55-75: 55-65.

17 _ *Ivi*, p. 14.

18 _ *Ibidem*.

19 _ Questa, che trova la sua massima realizzazione nella sua raccolta *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, voll. 4, Bibliopolis, Napoli 1991, è stata pure ricostruita in A. BRANCACCI (a cura di), μέγιστον ἀγαθόν. *La storiografia filosofica di Gabriele Giannantoni*, Diogene, Bologna 2019, specialmente nell'Introduzione (pp. 9-12) e nel suo scritto, *Gli studi di storia della filosofia antica di Gabriele Giannantoni*, pp. 13-29.

20 _ G. GIANNANTONI, *La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico*, «Elenchos», I (1980), pp. 7-44:42-43.

21 _ *Ivi*, cit., pp. 64-65.

22 _ Su questo punto illuminante, si veda quanto rileva Brancacci (opportunosamente richiamando M. ISNARDI PARENTE, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, il Mulino, Bologna 1997, pp. 135-166: 155) a proposito della risoluzione dell'io trascendentale nell'«io dialogante», nonché a proposito degli influssi gentiliani in ciò presenti: cfr. G. CALOGERO, *Le ragioni di Socrate*, cit., pp. 25-27.

23 _ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Morcelliana, Brescia 2015, cit. p. 73; in merito, molto chiaro S. MECCI, *Pluralità delle culture e coesistenza umana: la filosofia di Guido Calogero*, in M. PAGANO, G. GHISLERI (a cura di), *I fondamenti dell'etica in prospettiva interculturale*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 131-139: 131-134.

24 _ Cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, cit., pp. 206-208: «conoscere quanto è bene per ciascuna cosa è tutt'altro che semplice: non è il presupposto, ma l'oggetto ultimo dell'indagine [...] così ogni metafisica è convertita socra-

ticamente in etica [...]. Inutile è dire [...] che la realtà è governata da Intelletto, se non ci si interessa al criterio di quest'Intelletto, così da seguirlo nel nostro agire».

25 _ Cfr. G. CALOGERO, *Le ragioni di Socrate*, cit. pp. 26-27, nota 38; ma cfr. anche le precedenti pp. 18-24, ove Brancacci mostra le continuità e le differenze tra il Socrate di Calogero e quello di Gentile, nonché M. MUSTÈ, *Gentile e Socrate*, in E. SPINELLI, F. TRABATTONI (a cura di), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 39-58.

26 _ Paradigmatico quanto scritto in G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, p. 352: «della conoscenza non può aversi filosofia, perché il conoscere oltrepassa ogni suo tentativo di autodefinirsi». Così M. MUSTÈ, *Guido Calogero*, «Belfagor», LV (2000) 2, pp. 163-185: cit. pp. 163-185:168: «se davvero coscienza è intrascendibile e onnipresente, cade con ciò ogni possibilità di farne l'oggetto di una teoria filosofica, tesa a indagarne le possibilità conoscitive», ma cfr. anche *ivi*, pp. 167-170, nonché M. PERETTI, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LIX (1967) 2, pp. 195-219: 196-199.

27 _ G. CALOGERO, *Logica*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1934, scrive «l'attualismo gentiliano [...] ha insieme fatto valere la sua fondamentale idea dell'attualità dello spirito [...] riconosciuta illimitabile la natura del suo conoscere, ha con ciò eliminato ogni particolare teoria del conoscere».

28 _ Cfr. G. CALOGERO, *Le ragioni di Socrate*, cit., p. 154.

29 _ Cfr. per esempio quanto Brancacci scrive in ivi, pp. 35-36.

30 _ Così, opportunamente, F. ALESSE, *Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: alcune considerazioni*, «Syzetesis», VII (2020), pp. 141-164: pp. 141-164:157, ma cfr. anche pp. 156-159.

31 _ G. CALOGERO, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 298. Tale assunto spiega anche alcune critiche di Calogero a un certo tipo di indagine storiografica, come quella espressa in *Storia della logica antica*, cit., p. 175.

32 _ Così Brancacci in G. CALOGERO, *Le ragioni di Socrate*, cit., p. 10.