

# L'idealismo italiano e la filosofia antica

Gabriele Giannantoni

Nel primo dei due volumi in onore di Benedetto Croce per il suo 80° compleanno a cura di Carlo Antoni e Raffaele Mattioli, Guido Calogero, tracciando il panorama negli studi italiani di filosofia antica nel cinquantennio 1896-1946<sup>1</sup>, non ritenne di dover prendere in considerazione né Croce stesso né Giovanni Gentile (e neppure Guido De Ruggiero) quali interpreti del pensiero antico.

La cosa è piuttosto sorprendente, anche perché il neo-idealismo italiano è presentato in questi due volumi come il rinnovatore degli studi e, per così dire, una vera e propria rinascita del gusto, della storiografia e del pensiero filosofico. Non solo, ma neppure il panorama pre-idealistico è così squallido e sconcertante, come si vorrebbe far credere, se in esso si includono (cosa che Calogero stranamente omette) anche gli studi di Labriola su Socrate (1871), quelli di Comparetti sull'epicureismo (1875-1879), quelli di Credaro sugli Accademici (1889-1893), quelli di Ferrari sui Pitagorici, su Empedocle e sugli Eleati (1890-1892), quelli di Giussani su Lucrezio (1890-1898 e 1896), e via dicendo<sup>2</sup>.

Il grande fervore di attività filologica degli ultimi decenni dell'Ottocento, però, riesce sempre meno a nascondere, per dirla con Rostagni, «un crescente senso di vuoto esteriore, come se mancasse la visione dello scopo e del rapporto vero e profondo fra le cose a cui si stava lavorando; come se tutto si riducesse alla pura raccolta dei materiali, delle pietre e pietruzze per il futuro edificio, edificio che non veniva mai e che non poteva, con tali principi, assolutamente venire».<sup>3</sup> Si spiega perciò la reazione che sorse all'interno dell'ambiente dei filologi classici e che trovò i suoi massimi esponenti in Giuseppe Fraccaroli (1849-1918) e poi in Ettore Romagnoli (1871-1938) con il quale, per l'ostilità e la polemica contro Wilamowitz, essa finì per dare argomenti, più che alla scienza, al nazionalismo e all'antigermanesimo del periodo prebellico e bellico e quindi, dopo la guerra, per confluire nel fascismo.

E' certamente solo una coincidenza che nello stesso anno, cioè il 1903, vedessero la luce il primo fascicolo della «Critica» di Croce e il volume *L'irrazionale nella letteratura* di Fraccaroli e che negli anni in cui Croce pubblicò i quattro volumi della «Filosofia dello Spirito» e Gentile alcuni dei suoi libri più significativi (da *La riforma della dialettica hegeliana* alla *Teoria generale dello spirito come atto puro*, al *Sistema di logica*) erano pubblicati gli scritti più significativi di Ettore Romagnoli (basterà qui ricordare il volume *Minerva e lo scimmione*), nei quali, come si è detto, era sviluppata una violenta polemica contro Wilamowitz, in quegli

anni universalmente reputato rappresentante sommo di quella filologia classica che è condannata come «dannosa pedanteria», strumento di conquista dell'imperialismo tedesco, e nei quali lo stesso neo-idealismo italiano era definito «il torbido mosto della metafisica alemanna».

Non posso certamente esaminare dettagliatamente qui le tesi di Fraccaroli e di Romagnoli né rivendicare i loro meriti, che certamente non furono esigui (tra l'altro Fraccaroli fondò la collana del "Pensiero greco" dell'editore Bocca di Torino, nella quale egli stesso pubblicò le traduzioni, con introduzione e commento, del *Timeo*, del *Sofista*, del *Politico* e, postuma, della *Repubblica*). Per quanto fossero distanti le ispirazioni culturali e le impostazioni teoriche, tuttavia, Fraccaroli e Romagnoli sembrarono convergere con Croce e Gentile nella polemica contro i filologi puri e nella rivendicazione dei diritti della poesia, della sua specificità ed autonomia. Recensendo il libro su ricordato di Fraccaroli, nella «Critica» del 1903 (= *Conversazioni critiche*, I, pp. 29-34), Croce criticava non tanto la sostanza della polemica contro i filologi, ma piuttosto la confusione in cui era lasciato il concetto di irrazionale. Più aspra certamente la polemica con Romagnoli (soprattutto nelle sue implicazioni politiche e filosofiche), anche perché Croce non poteva certo nutrire indulgenze verso l'idealizzazione del "critico-poeta", del "critico-artista", contrapposto al "critico-filologo" o al "critico-filosofo".

Nelle parti storiche dei volumi della "Filosofia dello Spirito" Croce delinea un quadro sommario ma abbastanza completo di ciò che è vivo e di ciò che è morto nel pensiero antico; un quadro al quale egli non apportò più, successivamente, modificazioni sostanziali. Per ciò che riguarda l'estetica, nel mondo greco-romano è stato dominante il binomio dell'"etera" e del "pedagogo", vale a dire teorie edonistiche o moralistiche, pedagogiche o mistiche, e insomma tutto meno che una vera e propria estetica filosofica. Se per Platone al di fuori del pensiero razionale non c'è né verità né conoscenza, allora la definizione dell'arte come "mimesi", che pure è la prima risposta data dal pensiero greco alla domanda filosofica "che cosa è l'arte?", comporta necessariamente la prima e veramente grandiosa negazione dell'arte (quella del decimo libro della *Repubblica*). Né le discussioni platoniche sul bello hanno a che vedere con l'arte, bensì con la metafisica, e allorché Plotino ricongiunge bello e arte, dà luogo ad un'estetica mistica, che vede nell'arte e nel bello una via speciale e privilegiata verso la beatitudine e per mettersi in relazione con l'assoluto.

Solo in Aristotele è possibile, per Croce, cogliere l'inizio di una trattazione filosofica dell'arte, allorché egli cerca di trovare un criterio di distinzione tra poesia (conoscenza del particolare possibile), storia (conoscenza del particolare accaduto) e filosofia o scienza (conoscenza dell'universale): solo un inizio, però, perché Aristotele non tiene ben fermo il concetto di universale fantastico. E del resto la sua riflessione non ebbe seguito, così come non ebbero svolgimento la sua dottrina della "catarsi" tragica, nella quale è come un barlume dell'idea moderna della virtù liberatrice dell'arte, e la pur capitale distinzione tra discorso semantico e discorso apofantico e quindi l'intuizione di un linguaggio che sfuggisse all'alternativa vero/falso. Cosicché la ricerca di Aristotele si indirizzò da un lato verso una logica verbalistica e formalistica e dall'altro lato verso una dottrina dei generi letterari, una

sistemazione delle regole della retorica e una prima riflessione sulla grammatica, poi sviluppate nelle opposte direzioni dell'analogia alessandrina e dell'anomalia stoica (*Estetica*, pp. 169-190).

Con Socrate, Platone e Aristotele si avviano anche le indagini sulla natura del concetto e dunque sulla logica in quanto scienza del concetto. Contro il comune nemico rappresentato dal sensismo sofistico, filosofia e scienza, non ancora distinte, affermano concordi l'idea del sapere concettuale e dell'universale. In Socrate - osserva Croce - c'è solo la coscienza, ancora indeterminata e vaga, dell'universale, mentre con Platone l'affermazione dell'universale è netta. Ma è ancora una volta con Aristotele che il problema si chiarisce, con la distinzione da lui fatta tra l'universale filosofico e gli universali empirici, tra l'universale vero e proprio, cioè, e l'universale come mero "per lo più" e con la polemica condotta contro la "separazione" di idee e realtà sensibile. Su questa base Aristotele può tracciare una distinzione tra filosofia e scienza,

Questo è l'aspetto vitale della logica antica, che invece disconosce completamente l'importanza del giudizio individuale, cioè del giudizio storico. E ciò, anche in virtù delle erronee teorie estetiche e linguistiche, spinse la logica aristotelica verso il formalismo e l'astrattezza. Il carattere essenziale del formalismo sta nello scambio tra pensiero e parola e questo scambio, evidente nella teoria delle categorie, in quella della dimostrazione, in quella del sillogismo e in quella della dialettica, spiega non solo quanto di caduco vi sia nella logica aristotelica, ma anche le manipolazioni e gli ampliamenti di peripatetici e stoici, di commentatori e trattatisti posteriori (*Logica*, pp. 359-364, 391-393, 407-410).

Dalla filosofia antica non c'è alcunché da imparare sui problemi della libertà, della responsabilità e del dovere ed è sbagliato, per Croce, far risalire a Socrate e ad Aristotele le tesi sull'identità o sulla distinzione tra teoria e prassi, tra conoscenza e virtù: su questo tema essi non vanno molto oltre semplici considerazioni di buon senso, alquanto ingenuo, che restano sul piano dell'empiria. I dialoghi di Platone mostrano l'inanità del tentativo di dedurre e di definire rigorosamente le singole virtù empiriche ed è sempre questo carattere empirico che fa dell'*Ethica Nicomachea* più un libro di precetti che non di filosofia della pratica (anche se contiene intuizioni profonde): la stessa trattazione della giustizia non è altro che la trattazione di una virtù tra le altre. Cosicché è da negare rilievo filosofico anche alla distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche, con la relativa ricerca della medietà, mentre un qualche valore è da riconoscere, nell'ambito della teoria delle "passioni", alla distinzione tra "appetizione" e "proponimento".

Le altre scuole filosofiche antiche sono simili per Croce ad ordini monastici, seguaci dell'una o dell'altra regola; il che poi impedisce di parlare di utilitarismo dell'etica greca (come pure spesso si è fatto): utilitarismo, edonismo, rigorismo, ecc. sono determinazioni che appartengono solo ad epoche posteriori. L'etica greca è essenzialmente per Croce un'etica ingenua ed è vano cercarvi una qualsiasi distinzione tra etica ed economica o tra morale e diritto. Dunque quel poco che c'è di vitale nel pensiero antico viene tutto da Aristotele e consiste fondamentalmente in qualche tenue preannuncio di distinzioni che solo il pensiero moderno effettuerà e argo-

menterà. Frutti più concreti è invece possibile cogliere nel campo della teoria della storiografia, nella quale su tutti si innalza Polibio: qui l'abbandono del mito, l'analisi della storia rispetto alla poesia e alla retorica, il rifiuto delle suggestioni moralistiche o della mera curiosità erudita segnano cospicui passi avanti, anche se non significano l'acquisizione di un concetto veramente filosofico della storiografia. E Croce aggiunge:

«La descritta fisionomia delle storie degli antichi rispecchia assai bene il carattere della loro filosofia, la quale non giunse mai al concetto dello spirito, e perciò neanche a quelli della umanità, della libertà e del progresso, che sono aspetti o sinonimi del primo. Passò bensì dalla fisiologia o cosmologia a l'etica e alla logica e alla retorica; ma queste discipline spirituali furono da essa schematizzate e materializzate, perché trattate empiricamente; cosicché né l'etica s'innalzò sopra il costume greco o romano, né la logica sopra le astratte forme del ragionare e del disputare, né la poetica sopra i generi letterari; e tutte, di conseguenza, si configurarono solamente come precettistiche. "Filosofia antistorica" è stata universalmente riconosciuta e denominata; ma antistorica perché antispirituale, antistorica perché naturalistica. Anche codesta deficienza per altro, avvertita da noi, gli antichi filosofi non avvertivano, tutto presi, com'erano, al pari degli storiografi, nello sforzo e nella gioia di passare dal mito alla scienza, e perciò alla raccolta e classificazione dei fatti della realtà; cioè nel risolvere il problema che unicamente si proposero, e che tanto bene risolsero da fornire al naturalismo gli strumenti dei quali ancora si vale: la logica formalistica, la grammatica, la dottrina delle virtù, la dottrina dei generi letterari, le categorie del diritto civile, e altrettali: tutte creazioni greco-romane» (*Teoria e storia della storiografia*, pp. 174-175).

Naturalismo, dunque: e naturalismo è la caratteristica fondamentale del pensiero antico anche per Giovanni Gentile, il quale sottolinea con insistenza in tutte le sue opere (vedi ad esempio *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 196-210; *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 46-50; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, pp. 20-31 e 153-172) l'impotenza e l'incapacità di tale pensiero a sollevarsi al di sopra del pensiero pensato o logo astratto e di attingere il pensiero pensante o logo concreto. Nel complesso i rilievi di Gentile sono alquanto generici e sommi, ma proprio per questo è opportuno esaminare un po' più da vicino quella *Storia della filosofia*, che egli iniziò a scrivere ma che rimase interrotta al capitolo su Platone e che è stata pubblicata postuma nel 1964 a cura di Vito A. Bellezza nel decimo volume delle *Opere complete*.

Nella prospettiva di Gentile la storia della filosofia, di cui è riaffermata l'identità con la filosofia, doveva distinguersi in tre grandi periodi: antica o greca, medioevale o cristiana, moderna o europea. Una tripartizione non meramente cronologica ma anche e essenzialmente logica, destinata a ripetere le tappe del processo di formazione e di sviluppo dello spiritualismo moderno. In questa prospettiva la filosofia non poteva sorgere che come naturalismo, perché il tutto, l'universa-

le, che la prima riflessione filosofica si trova davanti, è la natura, ossia l'insieme dei fatti naturali. La filosofia antica è dunque naturalismo, ed in effetti i primi filosofi greci (i "presocratici") si posero in primo luogo il problema della natura, cioè di quella totalità delle cose che appaiono all'uomo e comprendente l'uomo stesso che l'osserva e che perciò è oggetto naturale anch'esso. Ma in quanto i pensatori Ionici (e tra questi in primo luogo anche Eraclito) non si limitarono a porre questa totalità come l'universale, ma cercarono anche di stabilire come da esso nascessero le cose particolari, essi formularono una vera e propria domanda filosofica, la cui risposta non poteva non essere la determinazione dell'«essere come divenire». Tutto diviene, ma non quell'Uno che gli Ionici, i Pitagorici, Eraclito avevano affermato come principio del divenire: la filosofia è costretta a trascendere l'esperienza e la metafisica si pone come negazione dell'esperienza. Di qui l'opposta esigenza («il divenire come essere») fatta valere da Parmenide, la cui filosofia, tuttavia, non supera il naturalismo, perché l'essere è presupposto al pensiero, che si rinserra in quell'essere e abbandona il molteplice, ed è perciò misticismo. La filosofia deve superare l'esperienza, ma non può ucciderla; se la filosofia è vita, nessuna vita è possibile entro l'Uno parmenideo: di qui le critiche e le difficili difese di Zenone e di Melisso, che potevano forse accontentare l'intelletto, ma non il cuore, e che perciò sono i primi esempi di filosofie intellettualistiche; di qui il rinnovato e vano tentativo da parte dei "pluralisti" di conciliare «divenire» ed «essere», eraclitismo ed eleatismo.

Tentativo vano, come è dimostrato da quell'ulteriore momento della storia del pensiero che prende il nome dai Sofisti (la «dissoluzione dell'essere»), i quali sono filosofi essenzialmente negatori e distruttori, che innalzano lo scetticismo e la retorica nel vuoto creato dalla perdita definitiva della immediata fiducia di porre in relazione pensiero ed essere. Ma con la perdita c'è anche il guadagno, perché accanto e al di sopra del pensiero che è perso nel mondo nasce quel superiore pensiero che riflette su di esso e sul mondo. Questo è il problema che Socrate risolve con la sua scoperta e affermazione del concetto, come pensiero necessario e universale, cioè logico.

Tale alta filosofia, particolarizzata in determinazioni unilaterali nei cosiddetti Socratici minori, viene ripresa e sviluppata da Platone: il "concetto" diventa "l'idea" e l'idea è la prima rivelazione nella storia della filosofia che il pensiero, pensando l'essere, pensa in realtà se stesso:

«Con questo passo si può dire che la filosofia entri finalmente, dopo lo sforzo due volte secolare compiuto dal genio greco per penetrare col pensiero nell'essenza della realtà, nella piena coscienza dell'idealità di cotesta essenza. Idealità, nella quale, non occorre più avvertirlo, il pensiero si muoveva già anche prima di Platone: come pensiero più propriamente filosofico, e come pensiero in generale; poiché la filosofia è già fin da principio metafisica, come è stato osservato, e non ha a che fare se non con una realtà, non data, ma pensata, e quindi solo ideale; che è come dire che non conosce altro che idee; e lo stesso pensiero comune, non ancora assoggettato al metodo del pensare rigorosamente filosofico, che altro può pensare se non

idee? (...) Ma l'originalità di Platone è nell'aver richiamato il pensiero alla consapevolezza di questa idealità di tutto il pensabile; e di aver quindi affrontato i problemi che dall'affermazione consapevole di tale idealità derivano. Che sono poi i problemi della filosofia da Platone in poi» (*Storia della filosofia*, p. 193).

Tale idealità è anche trascendenza, ma è da dire subito che la trascendenza in Platone non è un dato ma un problema e il dualismo è una duplice affermazione: c'è la divisione di mondo del divenire e mondo delle idee, ma c'è anche Eros che li unifica; c'è il motivo pitagorico dell'escatologia e dell'ascetismo, ma anche quello mondano della politica e il prigioniero, uscito dalla caverna e contemplato il sole, deve ridiscendere e comunicare quanto ha visto ai suoi simili. Trascendenza e dualismo, però, non sono superati completamente, perché non completamente superato è quel limite naturalistico che è il limite di tutta la filosofia antica.

Senza entrare in una critica di merito, persino superflua, se ci poniamo la domanda su quale sia stata l'incidenza di queste tesi sugli ulteriori studi di filosofia antica in Italia, la risposta che deve essere data è quasi esclusivamente negativa (fatta qualche eccezione per l'estetica e la critica letteraria). Le tesi sostenute da Croce e Gentile furono suscitatrici non tanto di ricerche capaci di approfondire e verificare quanto da essi sostenuto, quanto piuttosto di ricerche che in varia misura smentivano quanto da essi sostenuto. Ciò è del tutto evidente non solo per quegli autori che avevano una diversa formazione filosofica. Faccio solo qualche esempio: si pensi ai due volumi di Rodolfo Mondolfo *L'infinito nel pensiero dei Greci*, pubblicato nel 1934 e poi in una versione più completa nel 1956 con il titolo *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, e *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, pubblicato prima in spagnolo nel 1955 e poi in versione italiana nel 1958, volti a confutare due luoghi comuni della storiografia idealistica e cioè l'estraneità al pensiero greco dei concetti di infinito e di soggettività; si pensi agli scritti su Socrate di Martinetti (del 1939) e di Banfi (del 1944) a quelli sui presocratici di Preti (del 1942) e di Paci (del 1957), a quelli di Untersteiner e di Dal Pra. Ma l'elenco potrebbe proseguire.

Forse l'unico autentico prosecutore della storiografia idealistica è stato in Italia Guido De Ruggiero con la sua *Storia della filosofia*, i cui due primi volumi, pubblicati la prima volta nel 1918, sono dedicati al pensiero greco-romano e il cui sforzo principale (in questi e negli altri volumi) è teso a mostrare, attraverso le classiche opposizioni di soggettività e oggettività, di finito e infinito e via dicendo (opposizioni che tuttavia non sono risolte o superate nel pensiero greco, perché la loro mediazione non può essere trovata nella materia o nella natura), uno svolgimento storico e ideale che è continuo trapassare da forma a contenuto, da filosofia a materia di una filosofia superiore e superatrice.

Mi limito a fare solo qualche esempio. Eraclito è il creatore della dialettica greca, della quale anche la sua fisica non è che una esemplificazione rapida e sommaria; ma occorre guardarsi dai pericoli di un linguaggio troppo suggestivo: Eraclito sembra infatti affermare l'hegeliana identità dei contrari, mentre in realtà

ciò che afferma è solo l'unità, e non l'identità, dei contrari e tanto meno dei contraddittori: tale è il senso ed il limite della dialettica eraclitea e la sua genialità è piuttosto nell'intuizione dell'uno nel molteplice, dell'essere nel divenire e nel presentimento del significato razionale di siffatto rapporto.

Come Eraclito lo è della dialettica, così Parmenide è il fondatore della logica, giacché la sua vera scoperta è il principio di identità e la sua ontologia ha un carattere logico, perché è una pura oggettivazione di tale principio. Si ha qui un'unità ancora indifferenziata di materialismo e di idealismo e il tentativo di conciliazione tra eraclitismo ed eleatismo operato poi dai pluralisti non ha esito, per la «prevalente tendenza riflessiva e analitica» del pensiero greco, che subordina il divenire all'essere, i molti all'uno. Da questo punto di vista la crisi della scienza greca operata dalla sofistica è «benefica e rinnovatrice»: il soggettivismo sofistico travolge l'oggettivismo della scienza precedente, ma non riesce ad affermare un principio superiore, perché la sua critica della scienza, della religione e delle leggi non perviene a cogliere nella soggettività un fondamento più stabile e universale e quindi pone passioni, sensi, opinioni e ragione sullo stesso piano: un soggettivismo, dunque, altrettanto immediato dell'oggettivismo precedente.

Colui che converte la soggettività immediata in principio di scienza è Socrate, scopritore del concetto, di una più profonda soggettività, che si cela dietro il continuo cangiare delle sensazioni e delle opinioni, di un sapere non più come intuizione ma come dialettica. Ma l'oggettivismo e l'intellettualismo propri della mentalità greca non consentirono alla filosofia di Socrate di oltrepassare certi limiti, come è avvertibile chiaramente nelle sue proposizioni morali.

Qui è già chiaramente indicato quello che per De Ruggiero è anche il limite della stessa costituzione dell'idealismo platonico e che si rivela in tanti aspetti: la trascendenza delle idee al pensiero, la conoscenza come contemplazione, l'incombere del pensato sul pensiero, lo psicologismo, la scissione di teoria e pratica, la concezione dell'arte e della poesia, e via dicendo. Scrive De Ruggiero:

«Ma la sintesi del pensiero eracliteo ed eleatico può dirsi compiuta nel sistema di Platone? Quel che v'è di compiuto e che sarà acquisito per sempre alla filosofia è l'impostazione idealistica del problema. La sintesi del mutevole e dell'immutevole, del contingente e del necessario, del transitorio e dell'eterno, dei più e dell'uno, del divenire e dell'essere, non può darsi che nel dominio del pensiero (...). Il tentativo degli ultimi presocratici di risolvere il conflitto degli opposti sul terreno stesso della fisica è vano: la materia accoglie i contrari passivamente nel suo seno, ma non li svolge, non li dialettizza. Questa è l'opera del solo pensiero: ecco la grande scoperta di Platone. A partire da lui la filosofia avrà sempre un motivo idealistico, anche quando prenderà, storicamente, altre insegne» (*Storia della filosofia*, I, pp. 389-390).

Con Aristotele il sapere diventa qualcosa di organico e di organizzato nelle sue parti; l'universale non è più esterno al concreto, ma lo compenetra e lo modella; la filosofia abbandona le piazze e le polemiche per farsi solitaria ed appartata dimo-

strazione, con le sue sole forze, della verità; lo scritto filosofico diventa trattato. Ancora sostanzialmente platonico nella sua logica, che considera l'universale solo nella sua astrattezza e nella sua ideale oggettività e che ripete nella sua struttura piramidale la gerarchia dei vari gradi della realtà, Aristotele rivela in pieno la sua originalità nella concezione del divenire e del rapporto tra potenza e atto, così come è svolta nella fisica, nella psicologia e nella metafisica. Il divenire con Aristotele cessa di restar fuori dei quadri concettuali della filosofia e vi porta un nuovo concetto di individuo e la necessità di un nuovo, più intrinseco rapporto tra individuale e universale. Aristotele perviene in tal modo ad una gnoseologia che non rientra nei quadri della sua logica, ma ne richiede una nuova e diversa, che solo il successivo sviluppo del pensiero e solo in epoca moderna poteva elaborare.

Nella dottrina dell'intelletto questo dualismo appare del tutto evidente. Scrive De Ruggiero:

«La dottrina aristotelica tende da una parte a straniare il pensiero dall'uomo, a far, dell'intendere, un influsso luminoso che si comunica dall'alto. Il pensiero è un'attività divina più che umana. L'uomo non ha di proprio che un'intelligenza meramente potenziale, che non sappiamo come mai sia scissa da quella attuale (...). Inoltre, dato il carattere irriflesso del pensiero attivo (simile alla luce) esso conquista immediatamente, senza bisogno di indagine e di ricerca, il proprio oggetto e vi s'intrinseca quasi con una specie di tatto intimo. (...) Tale pensiero per conseguenza è al di sopra della distinzione del vero e del falso; esso non può più errare, perché vede ed insieme è il proprio oggetto. Teismo, intuizionismo trascendente, misticismo: ecco l'indirizzo di questa tendenza del pensiero aristotelico. La filosofia neoplatonica antica e medievale ne darà lo sviluppo e il coronamento» (*Storia della filosofia*, II, pp. 67-69).

Ma, d'altra parte, nella concezione del pensiero come attività, c'è un'esigenza profonda di immanenza, che Aristotele vede appagata, è vero, solo nel pensiero divino, ma che, una volta affermata, non potrà più essere eliminata. Nel pensiero così inteso, sotto specie divina, è implicita una nuova logica, del tutto diversa da quella dell'*Organon* e che solo nel seguito della storia del pensiero sarà adeguatamente sviluppata. Il dualismo del pensiero aristotelico precedentemente indicato, del resto, si ritrova anche nell'etica (nella distinzione tra azione e abitudine) e nella poetica (nel duplice significato implicito nel concetto di "mimesi").

Platone e Aristotele sono il punto più alto del pensiero greco: con loro i valori della vita greca sono assunti *sub specie aeternitatis*, proprio mentre la storia reale li dissolveva. Dal cosmopolitismo e dall'individualismo che conseguono alla crisi della *polis* nasce una filosofia tutta negativa che fa della negazione la sua più forte affermazione.

«Con l'affermazione dell'individuo, rientra nella filosofia greca l'idea del soggetto, dopo il grande oggettivismo classico, ma vi rientra senza un compito proprio, positivo, senza una missione, un'idealità nuova; vi rien-

tra come negazione di tutto il passato e insieme come nostalgia di quel passato. Questo soggettivismo non apre un'era nuova del pensiero greco, ma chiude l'antica: è la crisi finale dell'oggettivismo» (*Storia della filosofia*, II, p.112).

Pur nella loro diversità e a prescindere ora da molti spunti interessanti, epicureismo, stoicismo e scetticismo non vanno oltre questo limite, e lo sviluppo posteriore del pensiero, dal neo pitagorismo alla filosofia giudaico alessandrina, dal sincretismo religioso al neoplatonismo, con l'immergersi del pensiero nella religione e con il suo perdersi nel misticismo, rappresenta più l'inizio di una nuova stagione che la conclusione della precedente. Il poderoso tentativo fatto da Plotino di sintetizzare Platone e Aristotele non fuoriesce da questo quadro: è sì l'ultimo slancio speculativo dell'oggettivismo greco, ma vi si avverte già l'età cristiana della filosofia.

Cinque anni prima dei volumi di De Ruggiero, cioè nel 1913, prendeva il via la collana dei "Filosofi antichi e medievali", che faceva seguito a quella dei "Classici della filosofia moderna" e il cui programma era stato redatto da Gentile, che di fatto la diresse finché durò la sua collaborazione con Croce. Significativi l'elenco dei titoli e la lista dei collaboratori (da Valgimigli a Festa, da Carlini a Cilento, da Terzaghi a Timpanaro Cardini, da Alfieri ad Albertelli, ecc.). E del pari dovrebbe essere esaminata in modo più approfondito l'attività che Gentile prodigò nell'organizzazione della cultura, dopo la rottura con Croce e l'adesione al fascismo, in particolare alla direzione del «Giornale critico della filosofia italiana», dal 1920, dell'«Istituto Nazionale Fascista di Cultura» e dell'«Enciclopedia Italiana», dal 1925 (e varrà la pena ricordare che la sezione di antichità classiche veniva affidata ad un antifascista come Gaetano De Sanctis, uno dei pochissimi professori universitari che avesse rifiutato di giurare e che perciò fosse allontanato dall'insegnamento nel 1931), della Scuola Normale di Pisa, dal 1928, e della Casa editrice Sansoni, dal 1932.

Nel saggio che ho già ricordato Calogero individuava il merito, il benefico effetto e la portata innovatrice dell'influenza crociana (e anche gentiliana) nell'aver indotto anche negli studi di filosofia antica il senso della concretezza storica; la determinazione più precisa delle categorie ermeneutiche; il canone metodico di guardare sempre ad un autore filosofico sia nella sua "storicità" sia nella sua "contemporaneità" e quindi un più raffinato senso dello sviluppo intellettuale di singoli pensatori, evidente soprattutto negli studi di Bignone e di Pasquali su Platone, Aristotele ed Epicuro; un rinnovato studio dell'estetica antica, soprattutto ad opera di Valgimigli e Rostagni. Indicava infine nella laterziana collezione dei "Filosofi antichi e medievali" lo strumento per una più ampia diffusione della lettura diretta dei testi filosofici antichi. Queste valutazioni andrebbero confrontate con l'insieme dello sviluppo degli studi classici in Italia tra le due guerre, nel momento in cui la cultura italiana viene raffinando i suoi strumenti interpretativi, viene ampliando il numero delle collane dedicate ai classici e si dà una serie cospicua di riviste dedicate all'antichità classica. Il che segna il trionfo del metodo filologico e storico e una resistenza efficace contro l'uso ideologico del mito della romanità, che, non senza ridicolaggini, era fatto dal fascismo.

Il primo segnale dell'influenza dell'idealismo italiano nel campo degli studi classici e più specificamente della storia del pensiero antico, possiamo coglierlo in Manara Valgimigli (1876-1965), famoso traduttore di Platone: questa influenza già visibile nello scritto su *La critica letteraria di Dione Crisostomo* (1911), è pienamente trasparente nella traduzione commentata della *Poetica* aristotelica (1916) e tale da provocare le reazioni (che vedremo) di Augusto Rostagni, che del resto influirono notevolmente sulle successive riedizioni. La prolusione pisana del 1924 (*La filologia classica negli ultimi cinquant'anni*) è un vero e proprio manifesto, nel quale la grandezza e i limiti della filologia ottocentesca sono messi in evidenza per mostrare l'impulso che è poi venuto dall'idealismo.

Una forte influenza dello storicismo idealistico si è voluta vedere nei lavori di Ettore Bignone (1879-1953), soprattutto in quelli dedicati alle opere perdute di Aristotele e alla formazione filosofica di Epicuro (vedi *L'Epicuro*, del 1920, e i due volumi *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, del 1936). Ma forse le influenze più determinanti vanno cercate in altre direzioni (dall'insegnamento dei suoi maestri Fraccaroli e Graf alla lezione neo-umanistica di Jaeger). Basti pensare al suo perdurante gusto per le traduzioni in versi nonché ad una certa enfasi e ad un certo slancio retorico del suo volume su Empedocle (1916), che stanno poi alla base della reciproca incomprensione tra Bignone e Pasquali, entrambi maestri a Firenze.

L'influsso di *Teoria e storia della storiografia* di Croce è evidente negli studi di storia della storiografia antica di Gaetano De Sanctis, che di questi problemi discusse a lungo con il suo discepolo Arnaldo Momigliano, mentre l'altro suo allievo, Augusto Rostagni (1892-1961) si mostrava sensibile alla lezione della nuova filologia e della nuova filosofia. Già all'epoca degli studi su Giuliano l'Apostata (1920) e su Pitagora (1924) egli aveva avviato le sue ricerche sulla storia dell'estetica antica, esposte in numerosi articoli e nelle edizioni commentate della *Poetica* aristotelica (1927) e nell'oraziana *Arte poetica* (1930), che, oltre alla polemica con Valgimigli, lo portarono ad una radicale storicizzazione dell'opera aristotelica e ad individuare le tracce di un'estetica dell'intuizione presso gli antichi, soprattutto in Filodemo e nella sua polemica contro Neottolema di Paro. Queste ricerche suscitavano vaste discussioni e un atteggiamento molto cauto fu tenuto in vari suoi scritti dal Croce, che non ne fu indotto a modificare i propri giudizi. Nel suo volume *Classicità e spirito moderno* (1939) Rostagni cerca di elaborare una nuova sintesi di filologia e storia, proponendo una nuova interpretazione della poesia greca come poesia oggettiva, di contro al soggettivismo proprio della poesia latina. A rileggere queste pagine ci si rende bene conto della posizione di Rostagni sia nei confronti dell'estetica crociana sia nei confronti di quella *Kulturgeschichte* alla quale si rifaceva, nella definizione dei rapporti tra filologia e storia Giorgio Pasquali (1885-1952), che si sentiva discepolo di Wilamowitz e che fu in rapporto con Jaeger e con Stenzel e che, oltre a studi sulle *Lettere* di Platone (1938), fu autore del celeberrimo *Storia della tradizione manoscritta e critica del testo* (1934).

Malgrado l'apparente convergenza nell'identità di filologia e storia, lo storicismo dell'idealismo e quello della filologia classica divergevano profondamente,

avendo quest'ultimo le sue radici nello storicismo tedesco, non in quello italiano. Ciò spiega perché lo storicismo della filologia classica vedesse nell'idealismo un "estetismo", più che un'estetica, e ritenesse pericolosa la sua polemica contro il filologismo, perché finiva per travolgere la stessa filologia. Viceversa lo storicismo idealistico vedeva nelle nuove tendenze della filologia e nel suo concetto di *Kulturgeschichte* un residuo, anzi un ritorno al positivismo, tendente a riassorbire totalmente la poesia nella storia, cioè riconducendola alla cultura dello scrittore e del poeta e quindi a negarne il momento intuitivo e creativo, non dipendente da altro che da se stesso.

Dicendo questo, naturalmente, penso più a Croce che a Gentile: e non a caso mentre i rapporti di Pasquali con Gentile furono buoni e persino affettuosi, quelli tra Pasquali e Croce conobbero a più riprese una polemica che non ignorò anche toni aspri. E a Pasquali, considerato *philologus purus* e perciò incauto teorizzatore della poesia come "arte allusiva", Croce sembra quasi voler opporre il suo antico amico, morto a soli 32 anni nel 1917, Antonio Bernardini: quando nel 1947 vide la luce, per le cure di Gaetano Righi, il suo ponderoso volume *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno* Croce ne fece un alto apprezzamento e lo indicò come lo studioso che aveva accolto come guida la «filosofia, risorta nel primo decennio del secolo in Italia e tendente a conciliare filologia e filosofia nell'unità della storia».

Concludo con la esposizione dei lavori di colui che meglio di ogni altro ha raccolto e sviluppato in modo del tutto originale la lezione dell'idealismo italiano: Guido Calogero, proveniente da studi di filologia classica (i suoi primi scritti sono su Pindaro) e passato poi a studi di filosofia alla scuola di Giovanni Gentile. Come scrive egli stesso nel saggio sopra ricordato

«all'indagine della filosofia greca egli si volse essenzialmente per l'interesse speculativo di rivedere interpretazioni delle antiche concezioni filosofiche, il cui non adeguato intendimento gli appariva condizionante anche per talune erronee prospettive della filosofia italiana contemporanea».

Nasce così il volume *I fondamenti della logica aristotelica* (1927), nel quale Calogero, contro la schematica identificazione gentiliana della logica aristotelica come logica dell'astratto o del "pensiero pensato", mostra, attraverso un'analisi minuta e ravvicinata dei testi, come nella logica aristotelica fosse operante, accanto ad una logica dianoetica, cioè dello sdoppiamento del concetto nel soggetto e nel predicato del giudizio, una più fondamentale logica noetica, basata sull'unità dell'appercezione intellettuale, e come, sul fondamento di ciò, fosse possibile una più adeguata interpretazione della dottrina dei principi logici e della stessa sillogistica.

E' del tutto evidente che, così facendo, Calogero non si limitasse a correggere l'interpretazione gentiliana, ma rimettesse in discussione la filosofia stessa di Gentile e, più in generale, ogni filosofia che pretendesse di presentarsi come gnoseologia. Ed in effetti Calogero, mentre da un lato si poneva il problema di una revisione complessiva della logica antica, dall'altra elaborava anche in sede più propriamente teorica i temi di questa riflessione. Vedevano così la luce i suoi *Studi sul* -

*l'eleatismo* (1932), nei quali reinterpretava il pensiero di Parmenide alla luce dell'arcaica coalescenza di ontologia, logica e linguaggio, metteva in luce il dualismo di logica della parola e logica della visione e dava un'interpretazione del tutto nuova del rapporto di Zenone e di Melisso con il fondatore dell'eleatismo. Vedeva inoltre nello scritto *Sul non essere* di Gorgia un'opera di polemica antieleatica e nel *Parmenide* il capolavoro dell'ironia platonica volto a demolire le tesi di Zenone con lo stesso metodo zenoniano. E degli anni successivi erano quei saggi sull'origine della logica antica, su Eraclito, sugli eleati e su Empedocle, che dovevano alla fine confluire nel primo volume della *Storia della logica antica* (1967).

Frattanto Calogero redigeva molte delle voci dell'«Enciclopedia Italiana» dedicate alla filosofia antica e si dedicava allo studio della filosofia socratica e platonica, attraverso i commenti, rimasti classici, ad alcuni dialoghi platonici (il *Simposio*, il *Critone*, l'*Ipparco*, l'*Ippia minore* e il *Protagora*) e della tradizione etica del cinismo e dello stoicismo. Lo studio della filosofia antica rimaneva così strettamente ancorato, in Calogero, ai momenti essenziali della sua riflessione teorica (*La conclusione della filosofia del conoscere*, del 1938; *La scuola dell'uomo*, del 1939; le *Lezioni di filosofia*, del 1946-1948; e la *Filosofia del dialogo*, del 1962), che oggi ci appare sempre più come conclusiva di tutta una vicenda culturale italiana.

Socrate, con la sua filosofia del dialogo è - secondo Calogero - l'iniziatore di quella filosofia perenne, che è la dottrina del dubbio e dello spirito critico, del riconoscimento liberale degli altrui diritti, della tolleranza e del rispetto per la libertà di coscienza. All'altezza di questa filosofia Platone non seppe mantenersi e costruì tutta la sua metafisica delle idee, la sua morale e la sua utopia politica affinché fosse garantito, in questo mondo o nell'altro, il trionfo del bene.

«Platone è invece assai meno forte, meno sereno, meno sicuro, o, che è lo stesso, più impaziente e più rivoluzionario di lui. Ad un certo punto non ha più la buona volontà di capire il punto di vista dell'uomo ingiusto, ma s'indigna e s'infuria: Callicle non può essere tollerato, il malvagio felice deve ben soffrire qualche volta, in questo mondo o nell'altro! Così il *Gorgia* segna la svolta del pensiero platonico: il mondo della passione si separa da quello dell'intelligenza, che ne diviene il giudice estrinseco; all'unitaria ed autonoma anima socratica si sostituisce l'anima platonica, con un cavallo bianco ed un cavallo nero ed un auriga che pretende di guidarli entrambi, così come l'aristocrazia della saggezza governerà autoritariamente, nello stato, le classi inferiori, senza più dialogare con esse. Alla società aperta di Socrate segue la società chiusa di Platone. E Aristotele deve affaticarsi nei più complicati espedienti classificatori per distinguere e combinare e ridistinguere tutte le possibili virtù dell'intelligenza e tutte le possibili virtù della prassi, in un complesso sistema che Socrate si sarà certamente divertito a smontargli pezzo per pezzo quando avrà cominciato ad interrogarlo dopo il suo arrivo nell'Ade. Quale sorpresa, poi, che, disperato per tutte le complicazioni che nascono nell'uomo e nel mondo quando si scindono i convincimenti della verità dai convincimenti dell'azione, egli finisse col

sognare l'evasione in una verità che dell'azione non dovesse più occuparsi? Ma le interne tragedie del platonismo e dell'aristotelismo, e di tutte le filosofie che ne sono state influenzate per secoli, non fanno se non confermare indirettamente la fisionomia di quella concezione di Socrate, alla cui altezza esse non seppero mantenersi».

Ma proprio qui il problema sembra riaprirsi, perché, mentre da un lato qualsiasi sapere e qualsiasi verità devono sottostare al carattere incondizionato della scelta a favore della morale del dialogo e della socratica volontà di intendere; dall'altro la stessa scelta morale, in quanto scelta consapevole, sembra nuovamente reclamare, platonicamente, un suo fondamento e una sua garanzia nella verità di tale consapevolezza. Per questo l'opera di Calogero, se per un aspetto, è emblematica e conclusiva di una crisi speculativa dell'idealismo italiano, per altro verso conserva tuttora una sua validità al di là di quella crisi, laddove le pagine sul pensiero antico di Croce, di Gentile e di De Ruggiero che abbiamo richiamato, giustificabili solo nell'ambito della costruzione concettuale che le aveva suggerite, seguono il destino di tale costruzione.

---

#### NOTE

1 - G. CALOGERO, *Gli studi italiani sulla filosofia antica*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, a cura di C. Antoni e di R. Mattioli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1950, I, pp. 43-59.

2 - Sulla situazione degli studi classici in Italia tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento cfr. anche, per la bibliografia ivi citata, G. GIANNANTONI, *La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico*, «Elenchos», 1 (1980), pp.1-18.

3 - A. ROSTAGNI, *Gli studi di letteratura greca*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946*, cit., I, p. 400.