

Nicola Cirulli

I presupposti hegeliani de *I fondamenti della logica aristotelica* di Guido Calogero e delle obiezioni di Emanuele Severino ed Enrico Berti

ABSTRACT: *The essay reconstructs the core thesis of Guido Calogero's I fondamenti della logica aristotelica and identifies the antecedent of his conception of determination in Hegel's treatment of Daseyn in the Seynslogik, focusing on the contradictions arising from Calogero's need to understand the immediacy of being as removed mediation, while maintaining a purely passive conception of the intellect. It then discusses Severino's criticism, highlighting his misunderstanding of Calogero's conception of judgment and the theoretical reconcilability of the two perspectives within the framework of Hegelian logic. Finally, it highlights the Hegelian presuppositions of Enrico Berti's attempt to synthesize the two interpretations, showing his impossibility of both justifying such Hegelian presuppositions and overcoming the fundamental instance of Calogero's reading.*

KEYWORDS: *Guido Calogero, Emanuele Severino, Enrico Berti, determination, non-contradiction.*

1. Le premesse hegeliane dell'aristotelismo di Guido Calogero

La “doppia logica” aristotelica restituita da Guido Calogero nello studio ad essa dedicato, pubblicato nel 1927 (e ripubblicato, in edizione accresciuta, nel 1968), è “una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione”¹, governata da un principio di determinazione presupposto al principio di contraddizione e indipendente da esso, ma non espressamente enunciato da Aristotele, nei cui scritti i due assiomi si presenterebbero sistematicamente confusi tra loro. La logica della pura determinazione è detta, da Calogero, logica *noetica*, e corrisponderebbe all'elemento di novità del discorso aristotelico rispetto a quello platonico. La logica noetica sosterebbe, nell'impianto aristotelico, una logica dell'articolazione non-contraddittoria dei giudizi e dei sillogismi, detta logica *dianoetica*, che Aristotele avrebbe importato da Platone senza mutamenti essenziali. L'elemento di novità logico-metafisico-gnoseologico introdotto da Aristotele è “l'unità del sinolo, in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rap-

1 Calogero 1968, 3.

porto di materia e forma”². Questa teoria della sostanza individuale come unità di materia e forma costituirebbe, ad avviso di Calogero, un parziale superamento della teoria delle idee, in quanto la relazione tra reale e ideale non si presenterebbe più soltanto come partecipazione o somiglianza – cioè come uno sdoppiamento del partecipato con ciò che vi partecipa, analogo a quello che si ritrova nella logica del giudizio –, ma come un’unità immediata, che esclude la sintesi intellettuale, “poiché, trovandosi ora il pensiero di fronte all’individuo sinolo, esso non può possederlo se non per un atto di adeguazione intuitiva, a cui qualsiasi sdoppiamento in un soggetto e in un predicato rimane estraneo”³.

Trattandosi di uno studio sulla logica di Aristotele, bisogna innanzitutto rilevare che in esso per “logica” non si intende ciò che per logica aveva inteso la tradizione aristotelica – che l’autore chiama “logica del sì e del no”⁴. In generale, per il giovane Calogero la logica non è lo strumento (ὄργανον) della filosofia, ma la riflessione della filosofia sui suoi stessi strumenti. Si deve a Hegel tale concezione del rapporto tra logica e filosofia. A Hegel va riconosciuto il doppio merito di essere stato il filosofo che ha espressamente abolito la tradizionale distinzione di logica e metafisica⁵ e, assieme, lo storico della filosofia che ha messo in guardia i suoi lettori e uditori dalle falsificazioni della vera filosofia di Aristotele prodotte dalla storia dell’aristotelismo⁶. Nel suo libro giovanile, tuttavia, Calogero non ha tributato a Hegel nessuno dei due meriti, pur avendo direttamente beneficiato di entrambi.

La scienza logica di Hegel, ovvero la logica speculativa nella quale la vecchia logica e la vecchia metafisica sono trapassate, è scienza di *determinazioni* di pensiero, non più prese come forme esterne all’attività di determinazione operata dal pensiero – “come forme che sono nella sostanza, ma non sono la sostanza stessa”⁷ –, bensì come prodotti dell’efficacia determinatrice del pensiero. Parimenti il pensiero non è più meramente soggettivo, non è più solo coscienza, individuale o collettiva, che si opponga o si congiunga alle categorie astratte o alle cose in seconda battuta, per mezzo di pensieri o rappresentazioni esterni all’oggetto. La logica hegeliana mette a tema il “pensiero concettivo”, cioè il concetto che si autodetermina, senza presupposti esterni, nello svolgimento delle molteplici operazioni determinatrici, e che perciò è *in uno* soggetto e oggetto della trattazione logica⁸. La causa (non la conseguenza) dell’unificazione hegeliana di logica e metafisica è dunque il primato della determinazione sul contenuto determinato, di derivazione kantiana⁹. Riunendo la gnoseologia e la metafisica sotto la categoria del logico, Calogero ha ripetuto

2 Calogero 1968, 2.

3 Calogero 1968, 2.

4 Calogero 1968, XV.

5 Hegel 1981, 3-8.

6 Hegel 1934, 288-289. Sulla questione, cf. Wieland 2018, 50-57.

7 Hegel 1981, 15. Cf. Hegel 1981, 604-609. Sulla concezione hegeliana dello spinozismo (e dei suoi limiti), cf. Achella 2025, 45-62.

8 Hegel 1981, 23-24. Cf. Hegel 1960, 49.

9 Sul primato della determinazione concettuale nella logica hegeliana e i suoi presupposti kantiani, cf. su tutti Hyppolite 2017, 81-87; Henrich 2016, 5-21; Fleischmann 1975, IX-6; Chiereghin 2011, 13-25; Ferrarin 2016, 71-83.

il gesto hegeliano: ha presupposto la determinazione alla non-contraddizione nella misura in cui ha fatto ricadere nel pensiero la causa dell'unità della forma e della materia.

Alla *Scienza della logica*, in effetti, Calogero ha almeno riconosciuto il merito di aver messo a tema l'anteriorità dell'essere determinato rispetto all'essere, e alle *Lezioni sulla storia della filosofia* di aver ravvisato tale anteriorità nella dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione fornita dallo Stagirita nel quarto libro della *Metafisica*¹⁰. È proprio nella sezione della *Seynslogik* dedicata al *Daseyn* che si possono rintracciare i presupposti dell'interpretazione calogeriana di Aristotele.

2. La trattazione hegeliana dell'essere determinato e il suo recupero da parte di Calogero

“L'esser determinato”, scrive Hegel, “è il semplice esser uno dell'essere e del nulla. A cagione di questa semplicità, esso ha la forma di un immediato”¹¹. A dispetto di questa sua immediatezza formale, l'essere determinato non è affatto immediato: “La sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo. Essa si è tolta, epperò l'esser determinato appare quale un primo, da cui si prendan le mosse”¹². Ad apparire, nell'essere determinato, è l'immediatezza di una mediazione tolta, e perciò conservata¹³.

“L'esserci o esser determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un essere con un non essere, cosicché questo non essere è accolto in semplice unità coll'essere. Il non essere, accolto nell'essere per modo che l'insieme concreto sia nella forma dell'essere, o dell'immediatezza, costituisce la determinatezza in quanto tale”¹⁴. L'essere determinato, insomma, è un essere negativo, e la sua determinatezza sta precisamente in questa negatività¹⁵. Anche quando viene considerata come ancora estrinseca all'esserci, la determinatezza sta con l'esserci in una relazione inscindibile, che ricorda molto da vicino quella relazione interna che Calogero individua nel sinolo aristotelico, “in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rapporto di materia e forma”¹⁶.

“Il vero che ormai sta come base”, scrive ancora Hegel, “è l'unità del non essere con l'essere – su questa base s'impiantano tutte le ulteriori determinazioni –; però la relazione in cui sta qui la determinatezza coll'essere, è l'immediata unità dei due, di modo che non è ancora posta fra loro distinzione alcuna”¹⁷.

10 Calogero 1968, 249-250. Cf. Hegel 1984, 102; Hegel 1934, 299. Sul rapporto Calogero-Hegel, cf. Mustè 2010, 105-107.

11 Hegel 1981, 103.

12 Hegel 1981, 103.

13 Cf. la nota sul significato di *Aufhebung* in Hegel 1984, 100-102.

14 Hegel 1981, 103-104.

15 Hegel 1981, 104-107.

16 Calogero 1968, 2.

17 Hegel 1981, 105.

Nella sua immediatezza, l'esserci non è dunque affatto un positivo immune dalla negazione e sciolto da essa, anzi: se dalla realtà venissero tolte le negazioni, la determinatezza del reale andrebbe perduta – come in quell'Assoluto schellingiano che la *Vorrede* della *Phänomenologie* aveva canzonato come “la notte in cui tutte le vacche sono nere”¹⁸. Al contrario, per Hegel a rendere determinato il determinato è proprio la negazione: “La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di un'importanza infinita. Soltanto, la negazione come tale è l'astrazione informe”¹⁹. Il togliimento di questa “astrazione informe” corrisponde al togliimento di quella differenza estrinseca della determinazione e dell'essere determinato, che come “negazione della negazione” ovvero “negatività concreta, assoluta” produce il qualcosa: “L'essere determinato è un ente determinato, qualcosa. Il qualcosa è la prima negazione della negazione, come semplice essente relazione a sé”²⁰. Il qualcosa è perciò “mediazione di sé con sé stesso”²¹, in quanto contiene – pur nell'inscindibile loro unità – i due momenti dell'essere e della determinazione, che sono a loro volta “qualcosa”; “il qualcosa come divenire è un passare, i cui momenti sono essi stessi dei qualcosa, un passare quindi che è mutamento (un divenire diventato già concreto)”²². Il *Dasein* hegeliano non è insomma un essere indeterminato a cui la determinazione sia sopraggiunta come dall'esterno, ma un essere che è, in uno, determinato, un ente determinato che è determinazione essente²³.

Le pagine che seguono propongono un'argomentazione analoga a quella che Platone, nel *Sofista*, utilizza a sostegno della tesi della *κοινωνία τῶν γενῶν*. Siano dati due “qualcosa” A e B. Ciascuno dei due è altro rispetto all'altro, sebbene ciascuno dei due sia, al tempo stesso, un “questo”, ossia un qualcosa. Essi sono dunque identici. La loro identità, tuttavia, è “soltanto nella riflessione esterna, nel confronto de[i] due”, perciò è altrettanto vero che ciascuno di essi è astrattamente altro, chiuso in sé stesso nell'isolamento dall'alterità. In questo modo, tuttavia, il qualcosa risulta essere in relazione con il suo esser altro, che è contenuto in esso pur rimanendovi separato. Il qualcosa è, perciò, essere per altro. Di contro all'essere per altro, mediato da esso, il qualcosa “si conserva nel suo non essere, ed è essere [...] come riferimento a sé contro il suo riferimento ad altro”. Dunque il qualcosa è essere in sé.

“L'esser per altro e l'essere in sé”, conclude Hegel, “costituiscono i due momenti del qualcosa. [...] Ma la lor verità è la lor relazione. L'esser per altro e l'essere in sé sono quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni, e che restano nella loro unità, nell'unità dell'esser determinato”²⁴. Al netto dell'immediatezza del determinato, Hegel stabi-

18 Hegel 1960, 13.

19 Hegel 1981, 108.

20 Hegel 1981, 110.

21 Hegel 1981, 111.

22 Hegel 1981, 112.

23 In merito, cf. Houlgate 2006, 303-304.

24 Hegel 1981, 115.

lisce perciò il carattere essenzialmente *relazionale* della determinazione, in quanto la relazione è *interna* all'essere determinato, cioè tale da non essere posta come un terzo che connetta estrinsecamente l'essere indeterminato con la determinazione. È anzi la relazione a determinare l'essere e a porre in essere la determinazione²⁵.

Il terzo capitolo della prima parte de *I fondamenti della logica aristotelica*, dedicato a “I principi di determinazione, contraddizione e terzo escluso”, sembra in effetti applicare al libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele la concezione hegeliana della determinazione.

Si consideri la formulazione calogeriana del principio di determinazione: “La legge suprema della più alta forma dell'attività conoscitiva, e cioè dell'intelletto, è quindi quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione”²⁶. In essa ritroviamo, in buona sostanza, la concezione hegeliana dell'essere determinato come un primo immediato, ma immediato come ciò la cui mediazione è stata tolta, come cioè un che di posto, la cui negazione è affermata come un positivo, e che in tanto è in sé in quanto respinge da sé il suo altro²⁷.

Diversamente dal *begreifende Denken* a cui Hegel riconosce efficacia determinatrice sulle categorie logiche, il pensiero appercipiente dell'Aristotele di Calogero, tuttavia, si adegua al suo oggetto determinato e, pur rimanendo nella assoluta unità con esso, resta da esso distinto in astratto. Il *voûç* aristotelico, per Calogero, resta un intelletto, che esprime la sua massima facoltà – realmente distinta da quel-

25 Cf. Stella 1994, 172-178; Pieroni 2024, 65-76.

26 Calogero 1968, 38.

27 Non concordo con quelle interpretazioni (su tutte, Vitiello 2021, 66-69; Ricciotti 2023, 18-21) che, influenzate dalla critica di Severino e dai successivi sviluppi della filosofia di Calogero, presentano l'ente determinato de *I Fondamenti* come un ente irrelativo, che esclude da sé ogni alterità e risulta, paradossalmente, indeterminato. Per Calogero il principio dell'alterità non è il principio di contraddizione, ma il principio di determinazione (cf. Calogero 1968, 8, 20, 23, 33-34, 42, 46-48, 54, 56, 60-70, 74-75). E se Calogero sbaglia a ritenere che nella filosofia aristotelica sia riscontrabile un principio logico-ontologico dell'alterità, ha ragione almeno a negare che tale principio sia quello di contraddizione, che è un assioma (cf. Arist., *Metaph.* IV 3, 1005 a 19-20), cioè un principio sillogistico immediato (cf. Arist., *An. Post.* I 2, 72 a 14-17), che non sarebbe noto se non esistessero già i nomi, i discorsi, i sillogismi e le forme dell'opposizione da essi implicati, se non ci fossero cioè già un linguaggio e un intelletto che pensa. Calogero ha compreso, insomma, che l'aristotelico *principium firmissimum* non è un'attività costitutiva dell'ente – ché, se vi fosse un'attività costitutiva dell'ente, l'ente *in potenza* non figurerebbe tra i suoi molteplici significati –, e che perciò è secondo rispetto alla sostanza – non è “l'ente in quanto ente”, ma uno degli “attributi che gli appartengono di per sé stesso” (Arist., *Metaph.* IV 1, 1003 a 21-22). Non resta perciò che interpretare l'immediatezza del determinato di Calogero, *more hegeliano*, come ciò a cui la mediazione sta da tergo, piuttosto che come un indeterminato che non è mai stato lambito dalla mediazione per il solo fatto di non essere (ancora) entrato nella relazione dianoetica regolata dal principio di contraddizione. La concezione severiniana della mediazione è più ristretta di quella aristotelica, e Calogero correttamente rileva, nel testo aristotelico, una varietà di circostanze in cui le “relazioni” – nell'accezione moderna: sull'introduzione del concetto di *relatio* nell'aristotelismo medievale, cf. Martin 2016 – si presentano sul piano non discorsivo (cf. specialmente Calogero 1968, 143-154). L'immediatezza dell'unità del sinolo, per Calogero, non è l'annullamento della relazione di forma e materia, ma il suo superamento; non l'assenza della mediazione, ma il non apparire di essa.

la del giudizio – nell’appercezione determinata del determinato, senza disporre del potere di determinare ciò che pone e appercepisce come già determinato. “L’attività del nous”, precisa Calogero, “è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale [determinata infatti come un tactus, un *θιγγάνειν*: *Metaph.* VII 7, 1072 b 21; *De an.* I 3, 407 a 16], la *νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι*, ai cui oggetti compete quindi essenzialmente l’unità”²⁸. È, quello aristotelico, un intelletto puramente ricettivo²⁹. Che, in quanto tale, ha da sottostare ad un principio non posto da esso: il principio di determinazione.

Scriva ancora Calogero:

Ora, l’attività noetica dello spirito appercepisce il reale con un atto di assoluta adeguazione, in cui essa si identifica perfettamente con quello, pensante e pensato venendo con ciò a costituirsi in indissolubile unità. Di conseguenza, la sua natura non può essere determinata in modo diverso da quella del suo oggetto, e la legge ultima a cui l’intelletto deve obbedire è quella stessa che domina la suprema essenza del reale.³⁰

Non è possibile comprendere questa affermazione senza contestualizzarla nella distinzione gentiliana tra pensiero pensante e pensiero pensato, esposta per la prima volta nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*: “Perché in ogni atto del nostro pensiero, e in generale nel nostro pensiero, noi dobbiamo distinguere due cose: da una parte, quello che pensiamo; e dall’altra parte, noi che pensiamo quello che pensiamo, e che non siamo perciò oggetto, ma soggetto di pensiero”³¹. Sulla base di questa distinzione, Calogero intende appunto affermare che nella gnoseologia di Aristotele l’appercezione noetica si costituisce come un’unità assoluta, come un’indistinzione della forma-pensiero che pensa e del contenuto pensato.

Esponendo la distinzione tra dialettica del pensiero pensante e dialettica del pensiero pensato, tuttavia, Gentile contestava l’interpretazione del *νοῦς* aristotelico come atto puro:

Questa la posizione platonica ed aristotelica, dove il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il *pensiero pensato*, che Platone e tutta l’antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell’atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l’identico, ma appunto mercè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza.³²

L’impianto de *I fondamenti della logica aristotelica* non sembra dunque in grado di configurare un “traghetamento” di Aristotele dalla sponda dell’astratto a quella

28 Calogero 1968, 16.

29 Cf. Arist., *De an.* III 4.

30 Calogero 1968, 37.

31 Gentile 2003, 7.

32 Gentile 2003, 44-45.

del concreto, né per come Gentile li presenta nella *Teoria generale dello spirito*, né a maggior ragione per come li presenta nel *Sistema di logica*. In Calogero, il logo noetico è una logica dell'*adaequatio rei et intellectus*, che nell'attualismo gentiliano è logo astratto per antonomasia. Né potrebbe, a maggior ragione, essere innalzato al concreto gentiliano un logo dianoetico caratterizzato dalla connessione estrinseca di noemi predeterminati³³. Ma Gentile, da idealista, pretendeva che assieme al determinato fosse esibito ciò che lo aveva determinato, oltre che appreso. Dov'è, nell'Aristotele di Calogero, il pensiero determinante, o pensante, o concettivo che dir si voglia? Dove il soggetto che, oltre che il determinato, pone anche il principio di ogni determinazione e la sua necessità?

Ecco il paradosso dell'interpretazione di Aristotele tracciata da Calogero ne *I fondamenti della logica aristotelica*: essa necessita di un intelletto produttivo, che nell'autore interpretato ci sarebbe, ma al quale l'interprete non ha riservato alcuna funzione nella sua lettura³⁴. Inevitabilmente, essa non stravolge e non supera l'impianto storico-teoretico di Gentile, se non a livello esigenziale. Si è perciò legittimati a credere che abbia fallito *in toto*?

3. L'insufficienza della critica di Emanuele Severino

Alla calogерiana priorità dell'atto anapofantico di adeguamento dell'intelletto al reale, la critica di Emanuele Severino, contenuta nella *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero* del 1962, oppone la considerazione che "l'adeguazione intuitiva alla realtà è possibile solo come giudizio"³⁵, e che perciò "il coglimento dell'individuo concreto è un atto di affermazione, non già la semplice intuizione anapofantica di una nozione: affermazione di realtà, e quindi giudizio, e quindi sintesi di un soggetto e di un predicato"³⁶.

La critica di Severino non tocca Calogero, poiché i due autori mostrano di intendere per "giudizio" due cose affatto diverse³⁷.

Per Calogero, come già visto, è giudizio propriamente detto (ovvero oggetto della logica dianoetica) solo il giudizio apofantico o dichiarativo, consistente nella connessione di un soggetto e di un predicato previamente determinati e indipendenti l'uno dall'altro. Severino, invece, intende il giudizio nell'accezione della filosofia classica tedesca, come giudizio in senso trascendentale, che non è il giudizio nel senso empirico od ordinario del termine, ma la scissione originaria che appare tra il soggetto e il predicato, e in ultima analisi tra tutte le cose

33 Di questo avviso anche Mustè 2010, 83-91, 108-109 e Visentin 2005, 431-445.

34 Mi riferisco al νοῦς ποιητικός, che Aristotele tratta esclusivamente in *De an.* III 5, e che Calogero non tratta affatto. Sulla storia delle principali interpretazioni di questa *crux philosophorum*, cf. Hamelin 1953.

35 Severino 2005, 145.

36 Severino 2005, 145.

37 Tesi già sostenuta, con argomentazioni in parte diverse, da Sillitti 1968, 320-321.

determinate³⁸. In tanto il coglimento dell'individuo è già giudizio, in quanto è già relazione di un soggetto e di un oggetto distinti. La determinazione è già giudizio in quanto è equiestesa al giudizio. Ma questa non è l'unica concezione possibile del rapporto tra determinazione e giudizio.

È sulla base di questa divergenza nella concezione del giudizio che Severino può obiettare a Calogero che il suo principio di determinazione presuppone il giudizio in quanto ammette in sé la negatività, e che Calogero può nondimeno mantener ferma l'antioriorità della logica dell'intelletto determinato rispetto alla logica del sì e del no. In effetti, la negazione che Calogero ammette nella determinazione non è la negazione del no, ma "la negazione posta come affermativa; [...] *Omnis determinatio est negatio*", che abbiamo visto nella *Seynslogik* hegeliana. Parimenti, il giudizio che Severino vede nella determinazione di Calogero – e, di riflesso, in quella di Hegel e di Aristotele – non è giudizio nell'accezione della grammatica e della logica formale.

Quest'ambiguità nella concezione del rapporto tra determinazione e giudizio non è emersa nel dibattito Calogero-Severino. Il suo chiarimento può tuttavia beneficiare del dibattito sulla *Seynslogik*. Di essa, com'è noto, Hegel pubblicò due stesure, la seconda delle quali – quella del 1832, tradotta da Arturo Moni tra il 1917 e il 1924, pubblicata da Laterza nel 1925³⁹ e dunque letta da Calogero e Severino – condotta da un punto di vista ormai riformato dall'avvenuta conclusione della Dottrina del concetto. Sono perciò state variamente rilevate dagli interpreti le molteplici incursioni del concetto all'interno della Dottrina dell'essere del 1832⁴⁰. Alcune di esse sono collocate all'altezza di passaggi chiave per la comprensione del senso della determinatezza fatto proprio da Calogero. Come rilevato da Lugarini, appena prima del passaggio in cui Hegel distingue tra negazione prima (o astratta, o in generale) e negazione seconda (o concreta, o negazione della negazione), la stesura del 1832 inserisce un commento sul negativo del negativo come inizio del soggetto, che solo nel concetto diviene concreto⁴¹. Paralelo a questo passo, nella Dottrina del concetto, è l'inizio della trattazione del concetto in generale, presentato, analogamente al *Daseyn*, come un immediato *in quanto* la mediazione gli sta da tergo, come tolta e mantenuta⁴². "Ora Hegel", scrive Lugarini del passo della *Seynslogik* 1832, "riconsiderando sotto questa luce la struttura formale del qualcosa, l'*Inpsychsein*, vi scorge un'incipiente benché remota germinazione ("l'inizio", ma non più che l'inizio) del *concetto* e

38 Cf. Hölderlin 2004, 52-54; Fichte 2003, 146-149; Hegel 1971, 13-17. Sul rapporto tra determinazione e giudizio nella filosofia classica tedesca, cf. Branca 2024, 34-37. Per un raffronto delle concezioni del giudizio di Hegel e Severino, cf. Vitiello 1992, 228-231; Rienzi 2024, 437-450.

39 Attualmente ancora in uso, nella revisione di Claudio Cesa: cf. Hegel 1981.

40 Soprattutto nelle sezioni dedicate a *Daseyn* e *Maß*: cf. Giuspoli, Castegnaro, e Livieri 2009, lv-lvi.

41 Lugarini 1998, 193. Cf. Hegel 1981, 111.

42 Cf. Hegel 1981, 651. Su immediatezza e mediazione nella Dottrina del concetto, cf. Donà 2021, 217-235.

inversamente addita in quest'ultimo il luogo di compiuta determinatezza della medesima struttura: un commento ispirato alla Dottrina del concetto"⁴³.

Che la luce del concetto hegeliano non illumini le oscurità di un dibattito aristotelico italiano del Novecento? Guardando alla negazione concreta come ad una mediazione ante-dianoetica tutta interna al qualcosa, Calogero stabiliva la noeticità della determinazione, mentre Severino concludeva l'insussistenza di qualsiasi noeticità *ab origine* inintaccata dalla *δίόνοια*, guardando all'origine dianoetico-concettuale della stessa mediazione con sé del determinato. Della *stessa* mediazione: Hegel aveva già rilevato che la determinatezza dell'esserci è l'inizio del concetto, che il concetto è il compimento della stessa determinatezza dell'esserci e che la verità è il concetto come idea assoluta, che "contenendo in sé ogni determinatezza, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, [...] ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste"⁴⁴. A stretto rigore, Calogero e Severino dicono *lo stesso*, ma da punti di vista astrattamente opposti.

Commenta infatti Severino la formulazione calogeriana del principio di determinazione: "È chiaro che questo porre la determinazione come negazione della sua negazione è giudizio; è anzi il giudizio nel suo originario costituirsi"⁴⁵. Severino presuppone dunque il giudizio trascendentale alla determinazione trascendentale. Basta ciò a confutare la posizione di Calogero, che presuppone la determinazione trascendentale al giudizio dichiarativo empirico? No: non più di quanto la Dottrina del concetto non si costituisca come confutazione della Dottrina dell'essere per il fatto di esserle presupposta. Se dalla negazione della negazione deriva l'originario costituirsi del giudizio, non ne segue che è già giudizio, ma semmai che è principio del giudizio. Che è la tesi di Calogero.

Il tentativo severiniano di confutazione dell'impianto de *I Fondamenti della logica aristotelica* non va quindi a buon fine, poiché il critico e il criticato condividono tacitamente gli stessi presupposti hegeliani, limitandosi ad enfatizzarne l'uno il lato soggettivo, l'altro il lato oggettivo.

Devono far propendere per questa interpretazione anche le due dichiarazioni di accordo con Calogero che Severino inserisce in apertura e in conclusione del saggio⁴⁶. E queste "zone di consenso" devono essere state tanto scarseggianti nella lettura di Aristotele quanto abbondanti sotto l'aspetto teoretico. Messa nei termini di Calogero, la riformulazione del principio di non contraddizione proposta da Severino a partire da *La struttura originaria* è, a tutti gli effetti, una formulazione noetica.

Ad avviso di Severino, la struttura originaria, in quanto è predicazione, è relazione di qualcosa a qualcos'altro; perciò il dire è l'apparire delle relazioni tra le cose. "Ma il dire, in quanto struttura originaria, è l'identità tra il qualcosa detto e il qualcosa di cui esso è detto, ossia è l'apparire dell'identità delle cose che sono

43 Lugarini 1998, 193.

44 Hegel 1981, 935-936.

45 Severino 2005, 173.

46 Severino 2005, 144, 172.

in relazione: la relazione è identità⁴⁷. Del dire aristotelico, Severino rileva (come Calogero) che “se il verbo [...] non viene aggiunto al nome [...] non esiste un dire. L’aggiungersi indica l’alterità dell’aggiungentesi a ciò a cui esso è aggiunto”⁴⁸. Dal canto suo, il filosofo bresciano fa valere una teoria della predicazione della forma $(A=B)=(B=A)$, che sancisce il passaggio dalla contraddittoria teoria della connessione dei diversi alla Necessità come relazione di identici⁴⁹. Il p. d. n. c. aristotelico risulta del tutto insufficiente ad esprimere tale necessità più che formalisticamente, e viene rimpiazzato dall’asserzione parmenidea “l’essere è essere”, proposizione logicamente immediata che si scompone in $(E'=E)=(E''=E')$ – fermo restando che *ogni* proposizione L-immediata è un’individuazione del p. d. n. c. – e si riferisce alla totalità concreta dell’essente⁵⁰.

Liberata l’interpretazione calogeriana dell’elemento attualistico, onde la determinazione dell’ente rimaneva (ancorché contraddittoriamente) ancorata all’operazione conoscitiva del soggetto appercipiente, Severino ha potuto radicalizzare l’Aristotele di Calogero, rabbassando la sintesi dianoetica a rispecchiamento dell’immediatezza logica. Il p. d. n. c. di Severino non corrisponde al principio di contraddizione di Calogero, ma al suo principio di determinazione⁵¹. Il p. d. n. c. di Severino non è altro che il principio di determinazione, inteso solo dal lato dell’essere; il principio di determinazione non è che il p. d. n. c. di Severino preso dal lato del pensiero. Ma i due principi sono uno e lo stesso, in quanto si presuppongono di necessità: né si potrebbe avere appercezione determinata di alcunché se esso non escludesse da sé il suo non esser sé, né alcunché sarebbe identico a sé se non fosse determinatamente appercepibile.

4. Il punto di vista dialettico di Enrico Berti

Un riferimento indiretto ai presupposti hegeliani di queste due “vie italiane” al p. d. n. c. sarebbe apparso nella nota di Enrico Berti intitolata *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*. Applicando ad Aristotele la concezione della filosofia sviluppata da Marino Gentile, Berti interpreta la filosofia prima dello Stagirita come “problematizzazione integrale dell’esperienza” o “problematività pura”, cioè come indagine che intende l’essere in quanto essere come la totalità dell’esperienza, che rileva la molteplicità non univoca dei sensi dell’essere e che si interroga sulle condizioni della loro intelligibilità. L’esistenza del Dio trascendente dimostrata in *Lambda* confermerebbe, agli occhi di Berti, sia la problematività integrale dell’esperienza – vincolata ad un principio esplicativo esterno ad essa –, sia la problematività

47 Severino 1981, 24.

48 Severino 1981, 27.

49 Severino 1981, 28-32; Severino 1995, 136-143.

50 Severino 1981, 173-186, 320-329; 513-519.

51 Il primo a sostenere questa tesi, seppur indirettamente, è stato Berti 2012: v. *infra*.

integrale della filosofia, che di tale principio non può giungere alla conoscenza, e deve dunque accontentarsi di indicarne la necessità⁵².

In quest'ottica, l'intera metafisica aristotelica finisce per identificarsi con quello che Berti, con lessico kantiano, chiama "uso sintetico" del principio di non contraddizione: il p. d. n. c. non sarebbe espresso solo dalla nota formulazione analitica del libro *Gamma* della *Metafisica*, ma coinciderebbe, da ultimo, con l'intero discorso sulla problematicità dell'esperienza, che è appunto la metafisica⁵³. Qui il termine "esperienza" non traduce l'aristotelica ἐμπειρία, ma finisce piuttosto per coincidere con l'intera φύσις, sicché il discorso di Berti sull'identità di p. d. n. c. e metafisica ricorda da vicino il primo libro della *Fisica*. Ivi lo Stagirita riduceva all'assurdo la pretesa degli Eleati di postulare un unico principio degli enti, che contraddice l'affermazione "l'ente è": affermando che l'ente è, Parmenide ha tacitamente ammesso la separazione del predicato dal soggetto, ovvero l'esistenza di due principi⁵⁴. Questo argomento aristotelico è implicito nella critica di Berti a Severino, il cui ritorno a Parmenide sarebbe stato reso possibile da una concezione dell'essere "preso come indeterminato, cioè indistinto, univoco"⁵⁵, dalla quale deriverebbe per ciò stesso la negazione dell'esperienza.

Berti concede al Severino della *Struttura originaria* (contra Calogero) di aver compreso il carattere originario del p. d. n. c. e l'immediatezza dell'atto noetico che lo apprende, ma gli contesta di aver escluso da esso ogni forma di dianoeticità – suggerendo, indirettamente, l'identità del principio severiniano e del caloggeriano principio di determinazione. "La stessa formulazione di esso", scrive Berti, "[...] implica un rapporto fra l'affermazione e la negazione, anzi consiste nella negazione dell'identità fra l'affermazione e la negazione, ossia nella negazione che la negazione abbia la forza di distruggere l'affermazione, sostituendosi ad essa"⁵⁶. La correzione proposta da Berti consiste nell'ammissione di una processualità interna al principio, "di un processo circolare, di un ritorno al punto di partenza, cioè all'affermazione, attraverso la negazione della negazione"⁵⁷, che realizza "una singolare coincidenza di noeticità e dianoeticità"⁵⁸. Affermazioni di sapore hegeliano, che sfociano nella riproposizione della critica al principio di identità, "privo di qualsiasi processualità", e che "pertanto non riesce ad esprimere la natura propria del pensiero, che è appunto la processualità. Contro un tale modo di intendere il principio sono pienamente giustificate le accuse di tautologicità e astrattezza mosse da Hegel"⁵⁹.

52 Berti 2012, 74-78.

53 Berti 2012, 102.

54 Arist., *Phys.* I 3, 186 a 31 – b 10.

55 Berti 2012, 87.

56 Berti 2012, 86.

57 Berti 2012, 86.

58 Berti 2012, 86.

59 Berti 2012, 86; cf. Hegel 1981, 459-463, che criticando il principio di identità già sostiene il valore sintetico del p. d. n. c. aristotelico, riproponendo, con valore positivo, le obiezioni di Kant 2004, 317-321 (A 151-153/B 190-193).

Si vede con ciò che l'obiettivo di Berti non è tanto quello di attribuire ad Aristotele l'originarietà del p. d. n. c., quanto quello di argomentare la coestensività di p. d. n. c. e pensiero; ove questo pensiero non è il *voũç* aristotelico separato dalla sensibilità, né il *begreifende Denken* hegeliano produttore della totalità del concetto, ma un pensiero finito e problematizzante, che del pensiero hegeliano condivide il carattere della dialetticità. La corrispondenza di noeticità e dianoeticità che Berti fa valere contro Severino assume perciò una connotazione fortemente attualistica, apparendo come un tentativo di ri-immettere nel discorso severiniano il pensiero pensante in veste problematicista. Strutturando incontraddittoriamente la molteplicità dell'esperienza, il pensiero finisce per essere più originario del p. d. n. c., pur da esso inseparabile.

E così Berti finisce, paradossalmente, per far valere l'istanza di Calogero, la cui interpretazione di Aristotele aveva troppo sbrigativamente liquidato come una riproposizione della distinzione tommasiana tra *prima* e *secunda operatio intellectus*, seguendo Vanni Rovighi⁶⁰. Pur rifiutando la distinzione del principio di determinazione da quello di contraddizione, Berti riconosce la priorità della funzione determinatrice interna al principio, e sostiene la necessità di ammettere una processualità dianoetica interna al principio per renderla effettiva. Ma questa processualità interna al p. d. n. c. è la stessa processualità interna all'esperienza e al pensiero che la pensa – è la processualità del concetto hegeliano, senza il concetto hegeliano. Riunificando determinazione e non-contraddizione, Berti ha prodotto l'avanzamento da un intelletto che appercepisce il predeterminato (come in Calogero) ad un pensiero che produce la determinazione della molteplicità dell'esperienza. Ma questo avanzamento, come abbiamo visto, non è che una retrocessione da Calogero a Giovanni Gentile e ai fondamenti hegeliani del suo attualismo. Un cerchio che era stato lo stesso Calogero a chiudere, trent'anni prima del saggio di Berti, asserendo che l'attualismo, portato alle estreme conseguenze, configura la completa estinzione della gnoseologia nella filosofia della soggettività assoluta⁶¹.

Bibliografia

Achella, Stefania. 2025. "Il dispositivo-Spinoza nella logica hegeliana" in *Hegel e Spinoza, o della sostanza e del soggetto*, a cura di Gaetano Basileo e Alessandra Campo, 45-62. Napoli-Salerno: Orthotes.

Aristotele. 2001. *L'anima*. Tr. it. Giancarlo Movia. Milano: Bompiani

—. 2011. *Fisica*. Tr. it. Roberto Radice. Milano: Bompiani.

—. 2016. "Analitici secondi" in *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, 839-1077. Milano: Bompiani.

—. 2017. *Metafisica*. Tr. it. Enrico Berti. Roma-Bari: Laterza.

60 Berti 2012, 84; Cf. Vanni Rovighi 1964, 33-36.

61 Cf. Calogero 1960, 1-44. Sul rapporto tra logica e gnoseologia in Hegel, Gentile, Calogero e Severino, cf. Vitiello 2018, 145-167.

- Branca, Antonio. 2024. *La realizzazione della ragione. Saggio su Kant e l'idealismo*. Pisa: ETS.
- Calogero, Guido. 1960. *La conclusione della filosofia del conoscere*. II edizione. Firenze: Sansoni.
—. 1968. *I fondamenti della logica aristotelica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Chiereghin, Franco. 2011. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*. Roma: Carocci.
- Donà, Massimo. 2021. “‘Sich selbst aufhebende Vermittlung’”. Il concetto come idea: ovvero la mediazione che toglie sé stessa, nella Dottrina del concetto” in *Sull'assoluto e altri saggi hegeliani*, 217-235. Milano-Udine: Mimesis.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2003. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Tr. it. Guido Boffi. Milano: Bompiani.
- Ferrarin, Alfredo. 2016. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*. Roma: Carocci.
- Fleischmann, Eugène. 1975. *La logica di Hegel*. Tr. it. Anna Solmi. Torino: Einaudi.
- Gentile, Giovanni. 2003. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- Giuspoli, Paolo, Castegnaro Giovanni, e Paolo Livieri. 2009. “La scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale” in Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Paolo Livieri, IX-CXXIV. Trento: Verifiche.
- Hamelin, Octave. 1953. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1934. *Lezioni sulla storia della filosofia. Volume II*. Tr. it. Ernesto Codignola e Giovanna Sanna. Firenze: La Nuova Italia.
—. 1960. *Fenomenologia dello spirito. Volume I*. Tr. it. Enrico De Negri. Firenze: La Nuova Italia.
—. 1971. “Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling” in *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, 1-120. Milano: Mursia.
—. 1981. *Scienza della logica*, Tr. it. Arturo Moni, rev. Claudio Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Henrich, Dieter. 2016. “La logica hegeliana della riflessione” in *Scritti sulla logica hegeliana*. Tr. it. Irene Castiglia e Giulio Stefanelli, 5-143. Roma: Stamen
- Houlgate, Simon. 2006. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Hölderlin, Friedrich. 2004. “Giudizio ed essere” in *Scritti di estetica*. Tr. it. Riccardo Ruschi, 34. Milano: SE.
- Hyppolite, Jean. 2017. *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*. Tr. it. Sandro Palazzo. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel. 2004. *Critica della ragion pura*. Tr. it. Costantino Esposito. Milano: Bompiani.
- Lugarini, Leo. 1998. *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la “Scienza della logica”*. Milano: Guerini.

- Martin, Christopher J. 2016. "The Invention of Relations. Early Twelfth-Century Discussions of Aristotle's Account of Relatives". *British Journal for the History of Philosophy* 24, n. 3, 447-67. <https://dx.doi.org/10.1080/09608788.2015.1116431>
- Mustè, Marcello. 2010. "Il principio del *nous* nella filosofia di Guido Calogero". *La Cultura* 48, n. 1, 83-120. <https://doi.org/10.1403/31630>.
- Pieroni, Silvia. 2024. *Linguaggio, concetto e realtà. L'ontologia relazionale di Hegel*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Ricciotti, Michele. 2023. *Noesi, analogia, evento. Margini della logica nel pensiero italiano del Novecento*. Milano: Università Vita-Salute San Raffaele.
- Rienzi, Marco. 2024. "Capovolgendo la dialettica. Tra Hegel e Severino". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 116, n. 2, 437-450. https://dx.doi.org/10.26350/001050_000466.
- Severino, Emanuele. 1981. *La struttura originaria*. II edizione. Milano: Adelphi.
— 1995. *Tautótēs*. Milano: Adelphi.
— 2005. "Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero" in *Fondamento della contraddizione*, 143-173. Milano: Adelphi.
- Stella, Aldo. 1994. *Il concetto di relazione nella Scienza della logica di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo*. Milano: Guerini.
- Sillitti, Giovanna. 1968. "I "Fondamenti della logica aristotelica" e la critica di Emanuele Severino" in Calogero Guido, *I fondamenti della logica aristotelica*, 313-325. Firenze: La Nuova Italia.
- Vanni Rovighi, Sofia. 1964. *Elementi di filosofia*. Vol. II. Brescia: La Scuola.
- Visentin, Mauro. 2005. "Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo". *La Cultura* 43, n. 3, 431-445.
- Vitiello, Vincenzo. 1992. *Topologia del moderno*. Genova: Marietti.
— 2018. *Hegel in Italia*. II edizione. Roma: Inschibboleth
— 2021. *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit*. Roma: Inschibboleth.
- Wieland, Wolfgang. 2018. *La fisica di Aristotele*. Tr. it. Carlo Gentili. Torino: Rosenberg & Sellier.