

Guido Calogero e l'«altro volto» di Socrate. Il Cinismo Antico*

di Stefano Mecci**

ABSTRACT

Aim of my paper is to analyze, for the first time and in detail, the interpretation that Guido Calogero, a renowned Italian philosopher of the 20th century and a profound interpreter of ancient thought, provided for Cynicism. First, my aim is to examine the general features of Calogero's intriguing presentation of Cynicism. Then, I will investigate why Calogero considers Cynicism fundamentally a Socratism. Finally, I aim to problematically discuss how, even if Cynicism distances itself from the Socratic dialogue, it remains a highly interesting philosophy for Calogero. More particularly, following principles of Calogero's philosophy, it presents important theoretical reasons of interest and fascination..

_Contributo ricevuto il 27/01/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 02/02/2024.

I _ Introduzione

Scopo primario del presente contributo è quello di analizzare, per la prima volta e in dettaglio, l'interpretazione che Guido Calogero, celebre filosofo italiano del Novecento, nonché profondo interprete del pensiero antico, fornì del Cinismo¹. Scuola filosofica, questa, che non solo ebbe una lunghissima storia durante l'età antica, da Diogene fino alla fine dell'Antichità², ma che continuò a influenzare

filosofi e uomini di cultura anche dopo l'età antica. In particolare, in tempi recenti è stata studiata in modo approfondito la presenza del Cinismo in età moderna, soprattutto nell'Illuminismo³, senza dimenticare come, ancor prima, l'eco di questo movimento si sia ancora udita in epoca medievale e rinascimentale⁴. Nel secolo appena trascorso si possono annoverare, nella fioritura di interesse nei confronti del Cinismo, i nomi di Peter Sloterdijk e Michel Foucault. Il primo – anche per influenza dell'interpreta-

* Questo lavoro è stato svolto all'interno del progetto PRIN PNRR 2022: 'The Fragility of Athens: The Greek philosophers' Criticism of demokratia as an Opportunity to Rethink Democratic Citizenship'. CUP N. B53D23028890001. Responsabile unità locale: prof. F. Verde. Ringrazio il prof. A. Braccacci per aver letto una prima versione del mio contributo, fornendomi numerosi e preziosi commenti che mi hanno permesso di migliorarlo sostanzialmente. Ringrazio altresì la dott.ssa F. Pitillo per aver discusso con me di questo tema e per avermi esortato a trattarlo. Un sentito ringraziamento va all'anonimo referee che mi ha dato utili suggerimenti e spunti di riflessione.

** Università Sapienza di Roma.

zione che di questa filosofia antica diede il *Neo-Cyniker*⁵ Friedrich Nietzsche⁶ – si è interrogato, in particolar modo, sulla presenza dell'antico *Kynismus* nella società odierna, specialmente a partire dalla crisi dell'Illuminismo⁷, mentre Michel Foucault, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, ha analizzato il Cinismo con particolare riguardo alla nozione di libertà di parola (*parrhesia*) e alle sue implicazioni politiche⁸. Scopo del mio contributo è quello di arricchire la storia della ricezione del Cinismo nel pensiero contemporaneo, mostrando come anche un importante filosofo italiano, Guido Calogero, abbia riflettuto sulla 'filosofia dei cani', chiarendo, in particolare, in che modo l'abbia recepita e interpretata.

Nell'ambito della filosofia antica Guido Calogero ebbe come oggetti di studio costante e privilegiato almeno due autori, che egli, in particolare, considerò fondamentali per le implicazioni e gli effetti che le loro filosofie ebbero sulla posterità: Parmenide e Socrate⁹. Se è ben nota l'importanza che Parmenide ebbe in riferimento alle riflessioni calogेरiane sulla logica antica e sul suo rapporto con quella moderna¹⁰, per quanto concerne Socrate la sua centralità è tale che Calogero stesso definisce Socrate come il primo vero iniziatore dell'era della ragione, ponendo la sua filosofia, la cosiddetta 'filosofia del dialogo'¹¹, in piena continuità con quella socratica.

2 _ Le Scuole Socratiche e il Cinismo

Noto dunque l'interesse per Socrate; assai meno noto è però il fatto che Calogero fu uno dei primi studiosi italiani a mostrare un singolare interesse verso gli altri discepoli di Socrate, oltre a Platone. Questa tendenza, sempre più presente negli studi attuali¹², non era comune negli anni in cui scriveva Calogero, nei quali molto forte era ancora il pregiudizio – riconducibile in ultima analisi a Hegel, ma reso celebre dalla monumentale *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1844-1852) di Eduard Zeller, nonché da altri illustri rappresentanti della storiografia filosofica tedesca¹³ – per cui l'unico vero Socratico era Platone mentre questi filosofi erano solamente dei *Socratici minores* o *unvollkommenen Sokratiker*.

Nel contesto di questo interesse verso le Scuole Socratiche cosiddette 'minori', una particolare attenzione fu rivolta ai Cinici¹⁴. A costoro Calogero dedicò diversi contributi e numerose voci specifiche redatte per l'*Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti*¹⁵, che brillano non solo per la chiarezza e la conoscenza che l'autore vi dimostra, ma anche per la fecondità e novità di talune intuizioni¹⁶. Tra gli articoli spiccano *Cinismo e stoicismo in Epitteto*¹⁷ e *Socrate*¹⁸, dove, pur brevemente, sono dedicata alla filosofia cinica interessanti e feconde considerazioni. I testi ora menzionati costituiranno la base testuale della mia analisi.

Prima di procedere oltre, conviene però riportare un'osservazione preliminare che è tutt'altro che superflua. L'importanza attribuita da Calogero ai Socratici, e specialmente ai Cinici, si rivela anche nel fatto che il suo discepolo Gabriele Giannantoni fu uno dei maggiori studiosi, a livello internazionale, di questi autori e tradizioni di pensiero¹⁹. Anzitutto, Giannantoni dedicò la sua tesi di laurea, condotta sotto la supervisione di Calogero, allo studio dei Cirenaici; tale tesi dette poi origine al volume *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*²⁰, in cui Giannantoni raccoglieva le fonti e il materiale dossografico, le traduceva integralmente, e le faceva precedere da un ampio saggio introduttivo. In più, come è noto, Giannantoni raccolse, per la prima volta, tutte le fonti sui Socrate e sui Socratici, realizzandone un'edizione ampiamente commentata, le *Socratis et Socraticorum reliquiae*²¹, che ancora oggi costituisce uno strumento indispensabile per chiunque si occupi di questi filosofi²². Se perciò la raccolta di Giannantoni si presenta come un'opera nuova e innovativa, ciò è vero a maggior ragione per quanto riguarda i Cinici²³ – per i quali mancava, fino all'apparizione dell'opera giannantoniana, una moderna raccolta delle fonti²⁴. È noto che quest'opera ha permesso quella ricca fioritura di studi sul Cinismo che, dopo la sua pubblicazione, si è, non per caso, nettamente espansa.

Il mio contributo si precisa in tre punti. Il mio primo obiettivo è quello

di analizzare la presentazione calogeriana del Cinismo, basandomi soprattutto sulle voci dell'EI e sull'articolo su Epiteto. Poi, mio obiettivo è quello di analizzare la considerazione calogeriana per cui i Cinici sono da considerarsi eredi di Socrate, concentrandomi sui tratti più tipici e peculiari di tale specifico Socratismo. In terzo luogo, mi propongo di problematicamente analizzare il fatto che, se è vero che ai Cinici, al pari di tutta la filosofia successiva, si può 'imputare' di non esser rimasti all'altezza del dialogare socratico²⁵, al contempo questi filosofi celano motivi teorici di grande interesse e fascino agli occhi di Calogero e del suo pensiero.

3 _ L'interpretazione del Cinismo

Guido Calogero ha dedicato al Cinismo numerose voci all'interno dell'EI, che trattano non solo del Cinismo in generale, ma anche dei singoli rappresentanti di questo movimento, a partire dalle origini fino ad arrivare a Sallustio di Emesa, l'ultimo rappresentante del Cinismo in età antica. Agli occhi di Calogero, il Cinismo fu indirizzo di pensiero importante e longevo, che seppe attrarre anche uomini di cultura e filosofi di altre Scuole filosofiche. Il Cinismo però non è definibile, *stricto sensu*, come una scuola filosofica, nel senso che non ebbe mai una sede di insegnamento fissa né scolari. In questo è avvicicabile alla filo-

sofia cirenaica, con la decisiva differenza che quest'ultima fu del tutto assorbita da quella epicurea, mentre la tradizione cinica, pur modificandosi in taluni aspetti ma non nell'essenza, «continuò a vivere durante lo sviluppo del pensiero antico, operando parallelamente, anche se con interferenze continue, a quella dello stesso stoicismo, che da essa aveva tratto origine»²⁶.

Quest'aspetto è assai interessante. Calogero offre un giudizio equilibrato e giusto circa le relazioni tra Cinismo e Stoicismo: in tal senso, lo studioso italiano si muove contro una antica linea esegetica²⁷ che riteneva invece che, a partire dalla prima età imperiale, il Cinismo rinacque come un movimento completamente fuso e riassorbito nello Stoicismo, all'interno del quale sarebbe stato dotato di un impianto dottrinario e teorico più completo e sistematico. Quest'interpretazione è invece erronea²⁸: Calogero ha ragione nel dire che la tradizione cinica operò, rispetto a quella stoica, 'parallelamente' ma pur sempre con 'interferenze continue'. Talvolta, è vero, i due movimenti furono assai prossimi, al punto che alcuni Cinici accettarono punti fondamentali della dottrina stoica, anche quando questi ultimi andavano in contrasto coi principi cinici²⁹. Tuttavia, altre volte va rilevato, contro quella tendenza che vede nei due movimenti un *unicum*, che altri cinici criticarono aspramente punti cardine dello Stoicismo, quale ad esempio la nozione di destino³⁰. Caloge-

ro, quando compie queste osservazioni pensa soprattutto al caso di Epitteto, il quale fu sì uno Stoico ma fu anche fortemente influenzato dal Cinismo. In particolare, merito di Calogero – che, anche in questo ambito, si mostra studioso penetrante e acuto³¹ – è quello di aver dimostrato rigorosamente, sul piano teorico, la dialettica presente all'interno del pensiero di Epitteto fra la componente stoica e quella cinica. Tale dialettica non si ricompono nella semplice considerazione per cui il filosofo frigio fu semplicemente un autore stoico affascinato dalla schiettezza radicale del messaggio cinico, e dalla esemplarità delle vite di Diogene e Cratete; ma di questo movimento filosofico sentì a tal punto l'influsso che il suo pensiero ne risultò profondamente segnato, talché si può affermare che in Epitteto queste due componenti sono entrambe presenti, e non sempre si compongono e armonizzano in modo lineare, ma anzi «lottando si abbracciano e si compongono in molteplici figure»³².

Si aggiunga poi che – per quanto riguarda, storiograficamente, le interazioni tra la filosofia cinica e gli altri indirizzi di pensiero – soprattutto nelle voci dedicate ai Cinici Peregrino e Massimo³³, Calogero ha trattato, tra i primi in Italia, dell'incontro e della 'contaminazione' tra Cinismo e Cristianesimo in età antica; tema molto discusso all'Estero³⁴, ma del quale poco si è discusso e si discute ancora oggi nella letteratura critica italiana³⁵.

A livello teorico, quel che emerge dalla presentazione di questa filosofia da parte di Calogero è quanto segue. Secondo il filosofo italiano, il Cinismo nasce dall'acuta comprensione secondo cui l'uomo tende sempre a quel che gli sembra buono e desiderabile, tuttavia tale tendenza è una mancanza e soprattutto una dipendenza, così che si viene a instaurare un rapporto di dipendenza tra chi desidera e l'oggetto del desiderio. A questa primaria considerazione il Cinismo contrappone l'idea per cui «sommamente desiderabile è la stessa superiorità al desiderio»³⁶, al quale dunque va contrapposto non l'uomo desiderante ma colui che è sufficiente a sé stesso. Donde la valorizzazione cinica e la centralità della nozione di «autosufficienza» (*autarkeia*). Il reale si presenta quindi, al Cinico, come un mondo pieno di desideri, cui contrapporsi; in particolare, tale contrapposizione è presente soprattutto nelle critiche ciniche nei confronti della civiltà: questa è vista infatti come il luogo dove – a differenza del mondo naturale, in particolar modo quello degli animali – si trova un maggiore «raffinamento» e «sostanziazione», e quindi un «accrescimento dei bisogni»³⁷. In questo senso, nota giustamente Calogero, il Cinismo, nella sua critica della città e dei suoi valori, si pone principalmente sulla scia della Sostanziazione – elemento, questo, ancora poco studiato³⁸, ma che Calogero coglie con una chiarezza raramente osservabile negli studi. C'è però un'im-

portante differenza: laddove i Sofisti criticano l'obiettiva validità delle leggi e delle norme umane per potersi comportare nei loro confronti con maggiore spregiudicatezza³⁹, i Cinici compiono la medesima operazione concettuale – seppure con la tipica «impudenza», nei fatti (*anaideia*) e nelle parole (*parrhesia*)⁴⁰ – e negano ogni valore alle norme della città; ma al fine di salvaguardare la libertà del sapiente cinico, nonché la sua indipendenza e autosufficienza⁴¹.

Tramite la critica a ogni forma di desiderio, considerato sotto la luce della dipendenza che esso istaura, e della deficienza che manifesta, il Cinismo pone come fine dell'uomo l'«indifferenza» di fronte al reale, l'*adiaphoria*. Calogero considera questa nozione fondamentale nel Cinismo: scopo della filosofia cinica è il raggiungimento di questa condizione che può dirsi simile alla beatitudine divina. Questo obiettivo si ottiene, nell'orizzonte cinico, tramite l'esercizio, l'*askesis* (fisico ma prima di tutto intellettuale) e in particolare tramite il *ponos*, che Calogero, acutamente traduce, come «sforzo penoso». Questo è diretto contro le passioni e i piaceri – e più in generale contro quello che usualmente l'uomo ritiene piacevole, ma in realtà non lo è – ed è considerabile il «momento metodico per il raggiungimento dell'indifferente beatitudine»⁴². A questo proposito, conviene compiere una importante precisazione, che Calogero fa in numerosi luoghi delle sue analisi del Cinismo. Malgrado che questo movimen-

to filosofico metta l'accento sulla natura 'negativa' del desiderio, e quindi del piacere, il Cinismo non può considerarsi un movimento anti-edonista. Al contrario, lo stile di vita proposto dal Cinismo, poiché eleva l'uomo al di sopra del desiderio, fa sì che costui non sia dipendente da nulla, fuori dalla sua ragione, e che non manchi di niente. In questo senso, il tipo di vita cinico (*kynikos bios*) non solo si presenta come il più giusto e buono, ma anche come il più piacevole: al proposito, basti pensare – all'interno della ricca letteratura antica su Diogene – alla presentazione che Dione di Prusa fa della vita del Cinico, che si legge nella VI Orazione⁴³. Diogene è descritto come un uomo che sa beatamente godere di ciò che la natura può offrirgli, a partire dalla frutta degli alberi, per passare all'acqua dei ruscelli, fino ad arrivare all'alternarsi delle stagioni. In tal modo, padrone assoluto dei desideri e dei piaceri che sa governare razionalmente, egli conduce la vita più piacevole di tutti.

In questo, i Cinici si rifacevano al *bios* socratico: a una lettura attenta delle testimonianze al proposito, si rileva infatti che anche Socrate «non è asceta, anzi partecipa alle feste e ai simposi, ma l'atmosfera dei conviti lo smuove dalla lucida calma tanto poco quanto il pericolo e il disagio della guerra»⁴⁴. Ma su questo, sulla natura socratica del Cinismo – su cui Calogero insiste molto, e a ragione – conviene ora concentrarsi più da vicino.

4 _ Il Cinismo e Socrate

Il Cinismo è, agli occhi di Calogero, fondamentalmente un Socratismo⁴⁵. Questo, da un punto di vista storiografico, non stupisce se si pensa che per Calogero anche Antistene, il quale fu allievo diretto di Socrate – e anzi uno dei più importanti del circolo socratico – è ritenuto un Cinico. In più, da un punto di vista esteriore, i Cinici sono coloro che hanno seguito più da vicino l'esempio della vita di Socrate. Basti pensare appena alla povertà, attribuito proprio di Socrate⁴⁶, poi enfatizzato, seppure con toni diversi, dal movimento cinico a partire dalle origini fino all'età imperiale⁴⁷.

Tuttavia, la tesi del Socratismo dell'indirizzo cinico è finemente declinata da Calogero anche da un punto di vista teoricamente più denso. Infatti, secondo Calogero i Cinici sono coloro che, del magistero socratico, hanno sviluppato la stretta vicinanza, anzi l'uguaglianza, tra virtù e piacere: la virtù (per i Cinici così come per Socrate) è accompagnata sempre dalla felicità e al piacere. Non v'è scissione. Chi è veramente virtuoso è buono, felice e gode del migliore dei piaceri. Evidentemente tale piacere è da intendersi in una maniera diversa da quella volgare, a differenza dei Cirenaici: il piacere è proprio dell'uomo che sa dominare il desiderio e sa giungere al di sopra di questo.

Pertanto, l'idea della deficienza e della dipendenza, proprie del desiderio, espressa già da Socrate, è quindi portata

alle estreme conseguenze dai Cinici, che vedono nella 'lotta' della ragione contro il piacere e il desiderio lo scopo della loro filosofia. Si potrebbe dire, seppure quest'accostamento non sia presente in Calogero, che per i Cinici vale la medesima «scienza metretica» dei piaceri, di cui parla Socrate nel *Protagora* (356 d): un calcolo in cui la ragione (*logos*) giudica e governa i piaceri, benché il 'calcolo' cinico dei piaceri sia maggiormente 'negativo' e 'critico' perché pone l'accento, con una enfasi tutta particolare, su una premessa importante e assolutamente non secondaria: il desiderio è negativo perché porta l'uomo a essere sempre manchevole di qualcosa e a instaurare, per colmare tal mancanza, un rapporto di 'dipendenza', anzi proprio di 'schiavitù'. L'uomo, difatti, per la sua felicità, dipende dai beni esterni, dalla sorte, da 'qualcosa' che non è in suo potere, e che non si trova nel dominio della sua ragione⁴⁸. In questo senso la vera felicità risiede solamente nell'individuo, e da lui dipende. In virtù di quanto detto, è quindi ancora più chiaro perché agli occhi di Calogero i Cinici sviluppano fedelmente e chiaramente tratti importanti della vita e del pensiero di Socrate.

5 _ Il 'fascino' del Cinismo

Allo stesso tempo, però, Calogero sottolinea un importante punto di differenza tra il Cinismo e la filosofia di Socrate, così com'è da lui restituita in diversi saggi. Su

quest'aspetto è bene ora soffermarci brevemente. Come è noto, secondo Calogero, Socrate è il filosofo del dialogo, per il quale «sommo bene» non è rappresentato da una qualche realtà verità raggiunta o raggiungibile tramite il *dialegethai* ma da questo stesso *dialegethai*. Il dialogo costituisce per Socrate la filosofia stessa, la sua essenza; è ciò che, come recita solennemente un passaggio dell'*Apologia* platonica, rende una vita degna di essere vissuta⁴⁹.

Nel Cinismo, invece, quest'aspetto del Socratismo muore. Il Cinico non è alla ricerca del sapere, sa; conosce la verità, quindi non sente neppure il bisogno di dialogare con l'altro – esigenza che, invece, da Socrate era sempre fatta valere, al punto da immaginare l'oltretomba come una semplice continuazione del suo dialogare⁵⁰. In questo senso si comprende anche perché dal dialogo socratico si passi alla diatriba cinica: il sapiente non ha più bisogno di parlare con gli altri per comprenderne il punto di vista, ma per insegnare loro la verità. Pertanto, alla luce di questo, si potrebbe supporre non solo che Calogero consideri il Cinismo come uno scadimento dell'autentico messaggio socratico – il che, a dire il vero, è valido, per Calogero, in riferimento a tutta la filosofia successiva, che non si è mantenuta alle altezze del pensiero di Socrate – ma si potrebbe pure ipotizzare che costui nutrirebbe, nei confronti del Cinismo, una qualche forma di 'avversione', considerando que-

sto movimento filosofico un dogmatismo rozzo e inutilmente radicale.

Tuttavia, a questo proposito, vanno fatte valere due osservazioni, che in parte modificano questa interpretazione. Anzitutto, secondo Calogero, il Cinismo ha sapientemente sottolineato la primazia dell'etica nei confronti di qualsiasi 'filosofia della conoscenza' (se così si può dire) – tema, questo, caro alla riflessione calogeriana⁵¹. Questo indirizzo filosofico ha mostrato poi, fin dalla sua prima apparizione, come non solo la riflessione etica sia centrale nella filosofia ma ha anche posto – forse per la prima volta in maniera schietta e netta – il problema della coerenza tra conoscenza e azione, tra pensiero e vita.

È bene poi soffermarsi su un altro punto. Quando Calogero tratta della coesistenza tra la concezione del mondo cinica e quella stoica in Epitteto, così la sintetizza: ambedue le filosofie parlano di una «vita secondo natura», però ben diversa è la 'natura' a cui esse alludono. Il cinico guarda ad essa come a un mondo da cui gli provengono «motivi di interessamento passionale» e al quale «deve negare qualsiasi valore per salvaguardare immota la sua sufficienza a sé medesimo». Invece, «lo stoico vede in essa il volto e il gesto di Dio» e «la trova senza eccezione buona», perché frutto della divina intelligenza. In questo senso, l'*adiaphoria* del Cinico è distacco dall'universo per ritirarsi dentro di sé; quella dello Stoico è «mistico rifiuto

di ogni reazione sentimentale di fronte alla divina perfezione»⁵², rappresentata dall'universo. Ora, pur senza entrare nel dettaglio di come queste due visioni entrino in contatto e quasi si 'scontrino' nella filosofia di Epitteto⁵³, quel che vorrei notare ora è che, nel prosieguo dell'analisi calogeriana, si nota una certa predilezione nei confronti di una filosofia, quella cinica, che – seppure talvolta con toni che potrebbero definirsi 'aggressivi' nei confronti della realtà⁵⁴ – ha saputo rendere (in pieno spirito socratico) l'uomo indipendente dal divino. La felicità non dipende da nient'altro che dall'uomo stesso, e dallo sguardo, sorretto dalla ragione o meno, che ha nei confronti delle cose. Per Calogero, questo tratto – che egli valorizza fortemente – è presente, in maniera evidente e talvolta esasperata, proprio nel Cinismo. D'altra parte, in altri luoghi, quando Calogero celebra la saggezza antica, rappresentata anche dal Cinismo, critica fortemente, al contrario, proprio quelle concezioni che vedono nel *timor Dei* la base dell'agire umano⁵⁵.

È poi significativo il fatto che l'immagine del filosofo antico per eccellenza è rappresentata, per Calogero⁵⁶, dal ritratto poetico che Orazio⁵⁷ dedica (ad apertura della III ode del III libro)⁵⁸ all'uomo giusto, che Calogero interpreta come la migliore descrizione della saggezza antica, o per meglio dire romana. Questa, secondo l'autore, è una «varia commistione»⁵⁹ della tradizione cinico-stoica e cirenaico-epicurea. Nella

pagina oraziana, in particolare, l'uomo giusto è descritto come colui che, per usare le belle espressioni calogeriane, «non si lascia turbare dalle indebite pressioni dei concittadini, né dal volto del tiranno, né dagli sconvolgimenti della natura, né dal fulmine di Giove»⁶⁰. La descrizione è alquanto generale e può far riferimento a molti filosofi o scuole (e non è questa la sede per discutere questo aspetto): quel che però si può ora osservare è che, nella descrizione di questo 'uomo giusto', si possa senz'altro scorgere anche la saggezza cinica.

6 _ Conclusione

I risultati della presente analisi sono i seguenti. Anzitutto, Calogero ha giustamente mostrato come alla base del Cinismo ci sia una interessante tematizzazione filosofica, in particolare delle nozioni di desiderio e piacere. In particolare, Calogero, con grande finezza esegetica, rileva come questa filosofia ponga la felicità dell'uomo nel superamento stesso del desiderio, che l'uomo deve razionalmente rifuggire per non far dipendere la propria felicità dal desiderato, dal piacere e dal dolore, cioè da un elemento esterno.

In più, si è avuto modo di rilevare come Calogero abbia giustamente sottolineato la natura socratica del Cinismo, spesso affermata negli studi antichi – e attestato dalle fonti – ma dimenticata nelle analisi più recenti sul tema. Si potrebbe, anzi,

essere tentati di mettere a confronto il Socratismo cinico con l'interpretazione di Platone: mentre quest'ultimo, partito da posizioni socratiche, si è poi, agli occhi di Calogero, allontanato, per più di una ragione, dall'autentico spirito del maestro, i Cinici si mostrarono – nel loro insegnamento, tutto volto alla riflessione etica, e nei loro atti – più fedeli all'insegnamento e alla vita di Socrate, all'*exemplum Socratis*⁶¹.

In questo senso, ho avuto però modo di notare come pure il Cinismo non sia 'escluso' da quella critica che Calogero muove a tutta la filosofia post-socratica, incapace di mantenersi al livello dell'apertura dialogica di Socrate, sostituendo (per usare una sbrigativa formula) al *dialogos* il *logos*. Tuttavia, non per questo il Cinismo si presenta, agli occhi di Calogero, come un movimento di pensiero privo di interesse o scarsamente speculativo; anzi, Calogero mostra uno spiccato interesse nei confronti di questa filosofia che giunge a configurare una certa 'ammirazione'. Questo avviene, essenzialmente, per due ragioni. Anzitutto, per la cinica predilezione per l'etica, così come per la stretta embricatura posta dai Cinici tra teoria e vita, tra *theoria* e *bios*. In secondo luogo, direi, per la natura 'laica' dell'indirizzo cinico⁶², per il quale la felicità non dipende da nient'altro che dalla ragione umana – posto che 'nessun dio ci potrà salvare'.

A un livello più generale si può chiaramente rilevare come merito di Calogero

sia quello di aver sottolineato – contro voci antiche quanto moderne – il fatto che il Cinismo fu una filosofia (e non solamente una pratica di vita), teoreticamente densa e tutt'altro che banale⁶³. Questo è sicuramente un importante lascito della interpretazione calogeriana, che – è bene ricordarlo – si inserì e fu teorizzata in un momento storico in cui le Scuole socratiche, in particolare il Cinismo, non erano particolarmente rilevanti nello studio del pensiero antico. Anzi, si potrebbe dire che proprio i contributi di Calogero abbiano avuto un ruolo importante nel rilancio di interesse nei confronti di questi autori. C'è da augurarsi che l'interpretazione di Calogero ritorni al centro dell'interesse degli studiosi sul Cinismo. Così, solo per fare un esempio, particolarmente illuminanti sono le indicazioni calogeriane sulla nozione di *adiaphoria*, il cui significato generale è perfettamente inteso da Calogero, ma le cui intuizioni andrebbero tuttavia sostanziate da analisi più puntuali dei testi. D'altronde, è bene notare come, anche se la situazione degli studi cinici si è notevolmente arricchita rispetto al tempo di Calogero, va altresì notato come manchino analisi specifiche delle nozioni fondamentali della filosofia cinica e delle loro occorrenze (come 'natura', e 'autosufficienza'), che ancora oggi risultano, per certi versi, oscure.

Giova poi ricordare come, anche nell'analisi del Cinismo, Calogero mostri un rigore filologico e storico-filosofico che mai si disgiunge da un inte-

resse teorico netto e profondo. Questo è, d'altronde, la cifra interpretativa che Calogero non solo nell'analisi del mondo antico ha sempre, chiaramente e lungamente, mostrato – e tale aspetto è stato giustamente sottolineato da numerosi studiosi⁶⁴.

Infine, vorrei rilevare che quel che emerge è anche la spiccata capacità di Calogero di porre ai testi e agli autori che studia domande e problemi che spesso molti studiosi non si pongono. Penso all'annoso problema dell'origine del moderno 'Cinismo'; o meglio alla transizione che questo termine, in tutte le lingue europee⁶⁵, ha avuto, passando dall'indicare l'antica saggezza di Diogene e Cratete «l'amaro individualista» moderno⁶⁶. Calogero, seppure brevemente, si pone questa domanda e risponde che l'origine del «peggior senso che poi rimane definitivamente acquisito al nome cinico» deriva dalla «impudenza» cinica, che sarà fortemente criticata dall'etica cristiana, divenendo da segno di una nuova concezione dei rapporti con la città e i suoi valori una semplice «indifferenza egoistica»⁶⁷. A questa valutazione negativa, che si sviluppa soprattutto a partire dagli autori cristiani⁶⁸, Calogero contrappone, però, il fatto che lo spirito greco vide subito come nel Cinismo, al di là di talune «volgari apparenze», «brillasse la luce di un'idea»⁶⁹. Se così non fosse, «non lavorerebbe intorno a lui [a Diogene] la leggenda, che pur tesse storie intorno al suo capo non diversamente che intorno

a quelli dei maggiori maestri dell'umanità»⁷⁰. D'altronde, tale «idea» era familiare allo spirito greco perché non era poi niente altro che il culmine dell'ideale

ellenico della perfezione, «divinamente sollevata al di sopra dell'insufficienza del desiderio e della volontà»⁷¹.

_ Note

1 _ In questa sede si parlerà di Cinismo comprendendo in questa tradizione anche Antistene, che in molte testimonianze antiche (anzitutto, Diogene Laerzio nel VI libro delle *Vite dei filosofi*) è considerato, anzi, il fondatore di questo indirizzo di pensiero. Questo non perché si accettino pacificamente le fonti che forniscono quest'informazione, la cui storicità e affidabilità, al contrario, sono fortemente contestate dalla critica più recente, a partire dagli studi di uno dei più illustri allievi di Calogero, Gabriele Giannantoni (cfr. soprattutto *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in M.-O. GOULET-CAZÉ e R. GOULET (a cura di), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 15-34), ma perché lo stesso Calogero mostra, nei suoi studi, e in linea con la storiografia più antica, di considerare Antistene fondamentalmente un Cinico.

2 _ Abbiamo notizia di un Cinico, Sallustio di Emesa, vissuto nel VI secolo e in contatto con la filosofia allora dominante, vale a dire il Neoplatonismo.

3 _ H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Die Kynismus-Rezeption der Moderne*, in M.-O. GOULET-CAZÉ e R. GOULET, op. cit., pp. 519-555; K. HAYES, *Résurgence et transformation du cynisme au XVIIIe siècle: la réception de Diogène dans les Lumières françaises*, diss. dott., Université de Montréal 2016; A. TRIPET, *La lanterne de Diogène*, Garnier, Paris 2022.

4 _ Cfr. specialmente S. MATTON, *Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance*, e D. KINNEY, *Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture*, ambedue contenuti in R. BRACHT BRANHAM, M.-O. GOULET-CAZÉ (eds), *The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, UCP, Berkeley-Los Angeles 1996, rispettivamente pp. 240-264 e pp. 294-328.

5 _ Secondo la definizione di L. STEIN, *Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Ein kritischer Essay*, Reimer, Berlin 1893.

6 _ Per l'importanza del Cinismo nel pensiero di Nietzsche, si leggano H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Fink, München 1979, pp. 306-340 e H. SMALL, *The function of Cynicism at the present time*, OUP, Oxford, 2020, pp. 104-168.

7 _ P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983); trad. it. A. Ermano, M. Perniola, *Critica della ragion cinica*, Cortina, Milano 2013.

8 _ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité* (2009), trad. it. M. Galzigna, *Il Coraggio della Verità. Il Governo di sé e degli altri. Il corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

9 _ Con questo non si vuole negare l'importanza che altri autori di età antica, Platone e soprattutto Aristotele, ebbero nella riflessione calogeriana. Tuttavia, è innegabile che Parmenide e Socrate rappresentano i capisaldi e gli ini-

ziatori del principio del *logos* e del *dialogos*, che poi, secondo Calogero, informeranno tutta la filosofia successiva. Su Calogero interprete della storia della filosofia antica si vedano i profili tracciati da G. GIANNANTONI, *In ricordo di Guido Calogero*, «Elenchos» VIII (1987), pp. 5-24 e da M. ISNARDI PARENTE, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. CESA e G. SASSO (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 135-166 (ristampato in *I miei maestri*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 31-58). Per l'interpretazione calogeriana di Parmenide e per lo studio dei suoi presupposti teorici, si vedano le analisi di G. SASSO, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero nel suo Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 177-299, originariamente apparso in «La Cultura» 26, 1988, pp. 189-205; M. MUSTÈ, *Guido Calogero*, «Belfagor» LV (2000), pp. 163-185, pp. 164-167; A. BRANCACCI, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Guido Calogero. Pensiero presocratico*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 9-36.

10 _ Oltre alla ben nota *Storia della logica antica e agli Studi sull'Eleatismo*, è sufficiente citare solamente alcuni importanti saggi calogeriani: *Introduzione alla storia della logica antica*, ora in A. BRANCACCI (a cura di), *Guido Calogero. Pensiero presocratico*, cit., pp. 39-53; e *Lineamenti di storia della logica*, ora in A. BRANCACCI (a cura di), *Guido Calogero. Logica ed etica nel pensiero antico*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 57-86. Sulla filosofia di Calogero, e sul suo continuo dialogo e confronto teorico con la sfida teorica rappresentata dal pensiero parmenideo, cfr. G. SASSO, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, nel suo *Filosofia e idealismo*, cit., pp.

127-176, originariamente apparso in «La Cultura», XXIV (1986), pp. 159-189; M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2011; S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

11 _ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Morcelliana, Brescia 2015, originariamente edito da Edizioni di Comunità, Milano 1962. La letteratura su quest'opera e sulle tematiche connesse è sconfinata: rimando ora a L. PIALLINI, *Il dialeghesthai socratico e la filosofia del dialogo in G. Calogero. Verso nuove prospettive pedagogiche*, EAI, Roma 2017; S. MECCI, *Pluralità delle culture e coesistenza umana: la filosofia di Guido Calogero*, in M. PAGANO, L. GHISLERI (a cura di), *I fondamenti dell'etica in prospettiva interculturale*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 131-139; F. ALESSE, *Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero. Alcune considerazioni*, «Syzetesis» VII (2020), pp. 141-164.

12 _ Tal che oggi si è parlato di una *Renaissance* degli studi su questi autori: cfr. L. ROSSETTI, *Introduzione*, in L. ROSSETTI, A. STAVRU (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Levante, Bari 2008, pp. 11-36.

13 _ Per una discussione della letteratura più antica, cfr. F. DECLEVA CAZZI, *Minor Socratics*, in M.L. GILL, P. PELLEGRIN (a cura di), *A companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, London 2006, pp. 119-135.

14 _ Questo tema, cioè l'interpretazione delle altre Scuole Socratiche (in particolare, di quella megarica) offerta da Calogero, è molto ampio e meriterebbe senz'altro una trattazione a sé. In questa sede si può solamente notare, in termini assai generali, come, agli occhi di Calogero,

il Cinismo – oltre a peculiari motivi di interesse teorico (che in questo studio saranno analizzati) – sia l'unico indirizzo di pensiero socratico (nell'alveo delle Scuole Socratiche cosiddette "minori") ad aver avuto una storia lunghissima, tale per cui, pur con alcuni cambiamenti e avvicinamenti allo Stoicismo, annoverò importanti e originali pensatori, ed esercitò una certa influenza durante tutta Antichità, dalla morte di Socrate fino alla fine dell'età antica. Segno ulteriore, questo, della fecondità del messaggio socratico, nonché della centralità della figura di Socrate nel mondo antico.

15 _ D'ora in poi EI. Queste le voci sui Cinici curate da Calogero per l'Enciclopedia Italiana: *Bione* vol. VII 1930, p. 57; *Cinici* vol. X 1931, pp. 370-371; *Cratete di Tebe* vol. XI 1931, p. 805; *Demetrio* vol. XII 1931, p. 583; *Demonatte* vol. XII 1931, p. 603; *Diogene di Sinope* vol. XII 1931, pp. 928-929; *Ipparchia* vol. XIX 1933, p. 502; *Massimo* vol. XXII 1934, p. 532; *Peregrino Proteo* vol. XXVI 1935, p. 719; *Sallustio* vol. XXX 1936, p. 556. La voce dedicata ad Antistene è a opera, invece, di G. ZUCCANTE: vol. III 1929, pp. 535-537.

16 _ Al netto del fatto che, benché Calogero spesso vi offra interpretazioni assai acute e pure innovative, queste sono voci enciclopediche, con certi (evidenti) statuti e finalità.

17 _ *Cinismo e stoicismo in Epitteto*, nei suoi *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 140-157. Poi ristampato in G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 106-126 e ora in A. BRANCACCI (a cura di), *Guido Calogero. Logica ed etica*, cit., pp. 165-178. A quest'ultima ristampa farò riferimento nelle prossime menzioni nel

corso dell'articolo. D'ora in poi semplicemente CS.

18 _ *Socrate*, «Nuova Antologia» 90, 1955, 291-308, ristampato nei suoi *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 106-126, ora in A. BRANCACCI (a cura di), *Guido Calogero. Le ragioni di Socrate*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 55-75. Anche in questo caso farò riferimento a quest'ultima ristampa. D'ora in poi S.

19 _ Per la presentazione dell'interpretazione del Cinismo da parte di Giannantoni, mi permetto di rimandare a S. MECCI, *Il Diogene di Gabriele Giannantoni*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Megiston Agathon. La storiografia filosofica di Gabriele Giannantoni*, Diogene, Bologna 2019, pp. 93-108.

20 _ Sansoni, Firenze 1958.

21 _ Bibliopolis Napoli 1990.

22 _ Come hanno sottolineato diversi studiosi: cfr. K. DÖRING, «Gnomon» LXVI (1994), pp. 201-211 e A.M. IOPPOLO, *Gabriele Giannantoni*, «Gnomon», LXXII (2000), pp. 378-379.

23 _ Come ha notato M. GIGANTE, *Presentazione delle Socratis et Socraticorum Reliquiae di Gabriele Giannantoni*, in G. GIANNANTONI *et alii* (a cura di), *La tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 151-158, ora in A. BRANCACCI (a cura di), *Megiston Agathon*, cit., pp. 65-69.

24 _ Tolto Antistene, per i Cinici si era fermi ancora a F.W.A. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F.W.A.M., 3 voll., editoribus Firmin Didot et sociis, Parisiis 1860-1881, vol. II, pp. 299-330.

25 _ Cfr. S, pp. 68-69.

26 _ *Cinici*, EI, p. 370.

27 _ Cfr. J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Hertz, Berlin 1879, p. 27; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Fues's Verlag, Leipzig 1889⁴, II 1, pp. 286-287.

28 _ Come ha mostrato chiaramente un'importante storiografia: cfr. soprattutto D.R. DUDLEY, *A History of Cynicism*, Methuen, London 1937, pp. 117-124; J. MOLES, *Honestius quam ambitiosius? An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men*, «Journal of Hellenic Studies» CIII (1983), pp. 103-123, pp. 120-123; M.-O. GOULET-CAZÉ, *Le cynisme à l'époque impériale*, nel suo *Le cynisme, une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017, pp. 265-360, pp. 265-268.

29 _ Questo è il caso di Demetrio, il quale, stando alla testimonianza di Seneca (specialmente nella sua opera *Sulla provvidenza* 5, 5), accolse pienamente un'idea del destino tipicamente stoica, dai tratti marcatamente religiosi.

30 _ Come fece Enomao di Gadara, Cinico di età imperiale, che avversò fortemente il determinismo stoico: cfr. soprattutto Eusebio, *Preparazione Evangelica* V 19-36 e VI 7.

31 _ Spiace, quindi, che nelle ultime ricognizioni del rapporto tra Cinismo e Stoicismo (come per esempio M.-O. GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, Hermes Einzelschriften, Stuttgart 2003) il saggio di Calogero su Epitteto non sia neppure citato.

32 _ *CS*, p. 176.

33 _ Ma anche nella voce dell'EI dedicata ai Cinici, nonché in *CS*, pp. 176-178.

34 _ Come mostra la disamina di M.-O. GOULET-CAZÉ, *Cynisme et christianisme dans l'Anti-*

quité, Vrin, Paris 2014.

35 _ Mi permetto di rimandare ora a S. MECI, *Cinismo e Cristianesimo delle origini*, Brepols, Turnhout [in corso di pubblicazione].

36 _ *CS*, p. 168.

37 _ *Cinici*, EI, p. 370.

38 _ Interessanti spunti sono stati svolti in tal senso da H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus*, cit., pp. 135-148.

39 _ Si pensi solo all'importanza che la nozione di *pleonexia*, del prevalere sugli altri, ricopre nelle riflessioni politiche sofistiche; del che abbiamo vivida testimonianza nel primo libro della *Repubblica* platonica (ad esempio, I 336-341).

40 _ Nozioni, queste, centrali nell'attività filosofica cinica: cfr. per esempio Diogene Laerzio VI 69, 71, 97.

41 _ A questo proposito è interessante notare brevemente la differenza che sussiste tra la nozione di «autosufficienza» propria del sofista Ippia e quella di Diogene. Per il primo (come si legge, ad esempio, in Platone, *Ippia Minore* 368 b-d) questa significa l'indipendenza del singolo dalla comunità, il quale è capace di provvedere a tutto da solo, essendo persino in grado di costruirsi, praticamente, gli oggetti di cui ha bisogno. Per il secondo, è – seguendo i principi della vita secondo natura e in accordo con la ragione – assenza di bisogni: fare a meno di tutto, o comunque di quasi tutto, di quel che è superfluo: «Diogene diceva che è proprio degli dèi non aver bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi avere bisogno di poco» (Diogene Laerzio VI 105); conseguentemente, per i Cinici gli animali sono per natura beati, perché «hanno il bene più prezioso di tutti: non hanno niente» (Dione Crisostomo X 16).

42 _ CS, p. 170.

43 _ Su questi passi, così come, più in generale, sulla testimonianza dionea su Diogene, si veda ancora A. BRANCACCI, *Le orazioni diogene di Dione Crisostomo*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 141-171.

44 _ CS, p. 167. Calogero pensa soprattutto a quanto si legge nel *Simposio* platonico (per esempio, 215 a-223 d).

45 _ G. Calogero, *Cinici*, EI. Nel fare quest'affermazione, lo studioso italiano si trova d'accordo con la storiografia filosofica più antica sul Cinismo: cfr. E. ZELLER, op. cit., p. 288; Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1896-1909), trad. it. L. Bandini, *Pensatori Greci*, Bompiani, Milano 2013, pp. 981-982.

46 _ Cfr. Pl. *Apol.* 31 c. Per l'analisi di questo passaggio, nonché dell'ambiente politico e sociale in cui visse Socrate, cfr. G. GIANNANTONI, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. SPINELLI, F. VERDE, Bibliopolis, Napoli 2022, pp. 84-85, originariamente Ubaldini, Roma 1970.

47 _ Anzi, ad essere più precisi, i Cinici furono noti nell'Antichità per essere non tanto i filosofi 'poveri', quanto piuttosto i 'mendicanti'. Cfr. Telete p. 45 Hense; Dione Crisostomo IX 8; [Diogene], *Epistola* 28, 5.

48 _ Ben note al proposito sono le critiche ciniche contro la sorte: cfr. Stobeo II 8, 2 e IV 44, 71; Diogene Laerzio VI 93.

49 _ Cfr. Platone, *Apologia* 38 e, che così è finemente parafrasato da Calogero: «il dialogo con gli altri è un bene per il quale vale la pena di rischiare la morte, di soffrire, di morire» (*Filosofia del dialogo*, cit., p. 391).

50 _ Cfr. Platone, *Apologia* 41 a-c.

51 _ Basti qui il rimando al volume *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938.

52 _ CS, p. 172. Da questa pagina sono tratte anche le precedenti citazioni.

53 _ Su questo tema cfr. A. BRANCACCI, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Guido Calogero. Logica ed etica*, cit., pp. 7-38, pp. 35-37.

54 _ Cfr. Diogene Laerzio VI 60; Dione Crisostomo VIII 11-13. Ha colto quest'aspetto con particolare incisività M. PERNIOLA, *Introduzione*, in P. SLOTERDIJK, op. cit., pp. IX-XIX, p. XI: «Morto Socrate, costoro [i Cinici] partono [...] dal presupposto che la polis ha dichiarato guerra alla filosofia», di conseguenza il filosofo cinico diviene «un guerriero». Ma su questo tema si leggano anche le osservazioni di H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus*, cit. pp. 102-135.

55 _ S, p. 75.

56 _ S, pp. 73-75.

57 _ Calogero ebbe sempre uno spiccato interesse nei confronti della letteratura greca e latina. Questo avvenne fondamentalmente per due ragioni. La prima è che, da un punto di vista metodologico, Calogero ritenne fondamentale, per la comprensione del pensiero antico, lo studio, *a tutto tondo*, del mondo culturale e storico in cui gli autori antichi vissero. La seconda è rappresentata dal fatto che Calogero stesso, prima di dedicarsi alla filosofia, si era volto allo studio della letteratura greca, come mostrano i suoi contributi giovanili di argomento pindarico. Si veda, a tal proposito, il contributo di G. GIANNANTONI, *La filologia di Guido Calogero*, in M. CAPASSO *et alii* (a cura di), *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, Di-

partimento di Filologia classica dell'Università degli Studi di Napoli, Napoli 1987, pp. 205-222.

58 _ Ne riporto la poetica traduzione di Mario Rapisardi: «D'uom giusto e fermo di cor non furia/ Di cittadini che a colpe incitano,/Non volto d'istante tiranno/Squassa l'animo saldo, non bieco/Austro signore dell'Adria istabile/Né Giove ch'alto dalla man folgora:/Se infranto precipiti il mondo./Lui tranquillo terran le ruine».

59 _ *S*, p. 73.

60 _ *S*, p. 74.

61 _ Devo quest'osservazione (che qui solo brevemente posso delineare) all'anonimo *referee*, che ringrazio molto.

62 _ Cfr. *Cinici*, EI, p. 371, dove Calogero parla espressamente di «ascesi laica».

63 _ Insomma, tutt'altro che quell'ingenua rappresentazione che vede nei Cinici dei filosofi romanticamente 'immersi' nella natura, ignoranti, senza alcun interesse teorico, e incapaci di offrire una qualsivoglia giustificazione filosofica al loro stile di vita, istintivamente tratto dalla natura e dagli animali; e quindi del tutto irrilevanti, soprattutto per la riflessione odierna.

64 _ Cfr. soprattutto A. BRANCACCI, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Guido Calogero. Logica ed etica*, cit., pp. 37-38.

65 _ Con l'eccezione del tedesco, dove invece sussiste la differenza tra *Zynismus*, l'antico Ci-

nismo, e *Zynismus*, il Cinismo inteso nel senso odierno, consueto, colloquiale.

66 _ Secondo la definizione di P. SLOTERDIJK, op. cit., p. 13, al quale si deve anche la ben nota, e discussa, descrizione del Cinismo moderno come «falsa coscienza illuminata» (ivi, p. 14). Sempre a questo autore si deve uno dei tentativi più interessanti di tematizzare criticamente il rapporto tra Cinismo antico e moderno. Più in generale, per uno stato della questione circa le recenti indagini in tale senso si legga W. DESMOND, *Cynics*, Acumen, Stocksfield 2006, pp. 233-236.

67 _ *CS*, p. 169.

68 _ Cfr. Lattanzio, *Istituzioni divine* III 15, 21; Taziano, *Ai Greci* III 3; Teodoro, *Rimedio per le malattie greche* XII 48-49 e XII 49.

69 _ *CS*, p. 169.

70 _ *Ibid.* Nel fare queste affermazioni, in particolare in riferimento alla cosiddetta 'legghenda' diogeniana, ossia ai numerosissimi aneddoti, interpretazioni ed episodi che in età antica furono attribuiti o collegati a questo filosofo, Calogero ha tenuto senz'altro presente l'importante articolo di G.A. GERHARD, *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*, «Archiv für Religionswissenschaft», XV (1912), pp. 388-408, che è citato nella voce dell'EI dedicata a Diogene.

71 _ *Cinici*, EI, p. 371.