NICOLA ABBAGNANO

L'anno che in questa sede si prenderà in considerazione come crocevia della produzione di Nicola Abbagnano è il 1948: a questa data risale infatti la pubblicazione, da un lato, dei due saggi raccolti sotto il titolo evocativo di *Esistenzialismo positivo*[1] e, dall'altro, dell'articolo *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey* sulla «Rivista di filosofia»[2]. È qua che si vengono infatti a intersecare le due fasi maggiormente caratterizzanti dell'itinerario filosofico di Abbagnano: in primo luogo, l'incontro e la ricezione dell'esistenzialismo e la sua rielaborazione in chiave *positiva*, ossia quelle riflessioni portate avanti nel corso degli anni Trenta e Quaranta; in secondo luogo, il contatto con l'opera di John Dewey e lo sviluppo di quel *nuovo illuminismo* che segnerà il percorso di una parte degli intellettuali italiani tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Per questo motivo, nell'ottica di tracciare un percorso coerente nell'opera e nel pensiero di Abbagnano, l'arco cronologico su cui ci si soffermerà si apre con il 1939 – anno della pubblicazione de *La struttura dell'esistenza*[3] – per concludersi con il 1962 – anno dell'ultimo dei convegni neoilluministi.

Il presente contributo si strutturerà quindi in tre parti: una prima incentrata sulla peculiarità della posizione esistenzialista di Abbagnano; una seconda che prenderà in considerazione la produzione neoilluminista dell'autore e in cui si presterà particolare attenzione alla nozione di struttura – ponendo l'accento sugli spostamenti di significato che la interessano nel passaggio dalla fase esistenzialista a quella neoilluminista – e allo statuto della ricerca sociologica; una terza, infine, che ripercorrerà la riflessione di Abbagnano in ambito politico, analizzandone il posizionamento prima rispetto al fascismo e, poi, nel contesto repubblicano. Per far questo, sarà necessario prendere in esame anche alcuni testi successivi all'arco cronologico appena richiamato, in particolare l'opera che, sotto il titolo di *L'uomo. Progetto Duemila*, raccoglie il dialogo di Abbagnano con Giuseppe Grieco, del 1980[4], e l'autobiografia[5] pubblicata nel 1990 – l'anno della morte dell'autore.

Esistenzialismo positivo (1939-1948)

La riflessione di Abbagnano degli anni Venti e Trenta risponde alla forte esigenza di «far ridiscendere la filosofia in mezzo a noi, togliendola dall'astrazione in cui l'aveva confinata l'idealismo di Hegel, e il neo-idealismo soprattutto di Croce»[6]. Per questo, quando nel 1939 appare *La struttura dell'esistenza*, l'opera si pone subito come «di rottura»[7]. Con questa e la successiva *Introduzione all'esistenzialismo*[8] Abbagnano si impone come uno dei primi autori a diffondere in Italia la

[1] Cfr. N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo*, Torino 1948, ora in ID., *Scritti esistenzialisti*, Torino 1988, pp. 503-33.
[2] Cfr. N. ABBAGNANO, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, «Rivista di filosofia», 39, 1948, pp. 313-25.
[3] Cfr. N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939, ora in ID., *Scritti esistenzialisti*, pp. 59-227.
[4] Cfr. N. ABBAGNANO, *L'uomo. Progetto Duemila: dialogo con Giuseppe Grieco*, Roma 1980.
[5] Cfr. N. ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, Milano 1990. Per una ricostruzione della biografia e del percorso intellettuale di Abbagnano si rimanda a P. ROSSI, *Nicola Abbagnano*, «il Mulino», 4, 2015, pp. 751-59.
[6] ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, p. 22. Si veda, a tal riguardo, S. PAOLINI MERLO, *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, Napoli 2003.
[7] Si veda, a tal proposito, il giudizio che ne offre Norberto Bobbio nel suo *Discorso su Nicola Abbagnano*, tenuto a Salerno il 4 dicembre 1965 e posto come introduzione a N. ABBAGNANO, *Scritti scelti*, Torino 1967, pp. 14-5.
[8] Cfr. N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 2022.

conoscenza delle correnti esistenzialiste tedesche e francesi e di autori quali Heidegger, Jaspers e Sartre: l'interesse divulgativo si accompagna, d'altronde, a una profonda riflessione teorica e allo sviluppo di una posizione propriamente originale nel contesto europeo. In virtù di questo impegno, a partire dal 1943, è invitato da Bottai a intervenire sulle colonne di «Primato», nel dibattito sull'esistenzialismo cui prendono parte, tra gli altri, Enzo Paci e Galvano Della Volpe[9].
Il punto di partenza delle analisi esistenzialiste di Abbagnano è lo statuto della filosofia quale attuazione e rivelazione dell'esistenza umana nella sua natura[10]: la filosofia non si giustifica, né si legittima come lavoro di indagine se non viene riconosciuta come fondata sulla natura dell'uomo *in quanto esistenza*. D'altra parte, il filosofare ha un significato ben preciso per l'uomo:

> E infatti filosofare significa per l'uomo, in primo luogo, affrontare a occhi aperti il proprio destino e porsi chiaramente i problemi che risultano dal proprio rapporto con se stesso, con gli altri uomini e col mondo. *Significa, non già limitarsi a elaborare concetti, a ideare sistemi, ma scegliere, decidere, impegnarsi, appassionarsi: vivere autenticamente ed essere autenticamente se stesso*[11].

Si vengono già delineando due dei motivi fondamentali dell'esistenzialismo. Emerge in primo luogo, la posizione privilegiata dell'uomo: l'uomo – si dirà nel primo dei due saggi del 1948, *Che cos'è l'esistenzialismo?* – è «*l'originaria, trascendentale possibilità della ricerca dell'essere*»[12]. In secondo luogo, il filosofare non si determina più come prerogativa esclusiva dei filosofi, bensì come l'impegno dell'uomo stesso, dell'uomo singolo, verso la propria finita condizione di uomo, verso i limiti che lo condizionano e lo stimolano. Ciò che, a un primo sguardo, può apparire come una debolezza dell'essere umano – la sua finitudine – è, in realtà, nel suo riconoscimento e nella sua accettazione, la fondazione della sua forza: «l'uomo realizza fino in fondo la sua natura finita perché *ha deciso* di sceglierla. La scelta decisa significa l'appassionarsi dell'uomo al suo compito, la sua risoluzione di essere sino in fondo esclusivamente se stesso»[13]. All'uomo, e all'uomo soltanto, appartiene l'essere nella sua forma problematica ed è pertanto tale forma che definisce l'esistenza propriamente umana[14]. Ciò che costituisce la problematicità della condizione umana è che essa è presente in qualsiasi atto esistenziale come sapere effettivo che determina dall'interno l'atto stesso. In questo modo, l'interna problematicità dell'atto esistenziale del singolo opera una saldatura di passato e futuro in quello che è il presente della decisione. Tale decisione è presa sul fondamento della problematicità e del rischio quindi inerente, ossia sul fondamento della finitudine dell'uomo e della possibilità che le cose si svolgano diversamente da ciò che è stato deciso: conseguentemente, ogni atto esistenziale si caratterizza quale atto di *indeterminazione problematica*.
Se la decisione è autentica, essa si muove verso l'avvenire con la pretesa di saldarlo con il passato, in una unità che realizzi il senso totale della decisione stessa. Il movimento di saldatura di una situazione futura che si presenta come indeterminata nelle sue possibilità, ma che *deve* essere, con una situazione

---

[9] Cfr. *«Primato» 1940-1943*, a cura di L. Mangoni, Bari 1977, pp. 466-94; *L'esistenzialismo in Italia. I testi integrali dell'inchiesta su «Primato» nel 1943 e la discussione sulla filosofia dell'esistenza fino ai nostri giorni*, a cura di B. Maiorca, Torino 1993. Sulle critiche di Della Volpe cfr. G. DELLA VOLPE, *Una filosofia virile*, «Primato», 6, 15 maggio 1940, p. 22, ora in *«Primato» 1940-1943*, pp. 213-4.
[10] Cfr. P. ROSSI, *Avventure e disavventure della filosofia*, Bologna 2009, pp. 163-79.
[11] ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, p. 17 (corsivo mio).
[12] ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, p. 504 (corsivo nel testo).
[13] *Ibid*., p. 505.
[14] Sullo statuto dell'uomo, privo di qualsiasi connotato idealistico, cfr. N. ABBAGNANO, *Per o contro l'uomo*, Milano 1968, pp. 9-12.

iniziale è definito *struttura*[15]. La struttura esprime la natura dell'atto esistenziale in quanto è atto di indeterminazione problematica:

> La struttura attua perciò come situazione finale la possibilità della situazione iniziale. Dal suo canto, la situazione iniziale, in quanto fondata e giustificata nella sua natura autentica dalla situazione finale, cioè dalla possibilità che essa instaura, è essa stessa possibilità; e la situazione finale si rivela come la *possibilità di una possibilità*. I due primi risultati di un'impostazione di questo genere, che trasforma potentemente l'aspetto dell'analisi esistenziale, e l'avvia decisamente verso risultati positivi, sono i seguenti: 1° il costituirsi *dell'*esistenza in quanto struttura problematica pura; 2° il costituirsi *nell'*esistenza, in quanto struttura, della possibilità della possibilità, o *possibilità trascendentale*[16].

Proprio in quanto tale movimento è continuamente aperto verso l'avvenire, la decisione nella quale esso si costituisce non è mai una decisione presa una volta per tutte: l'indeterminazione non è mai abolita, la decisione deve essere continuamente rinnovata e il suo rinnovarsi è richiesto dalla stessa natura problematica della struttura.
In questo atto esistenziale – che è l'atto esistenziale *autentico* – l'uomo identifica veramente sé stesso con la *possibilità* che sceglie e, acquisendone il possesso nell'azione decisa, egli acquista veramente il possesso di sé. Il movimento strutturale si configura, quindi, come la realizzazione dell'unità dell'uomo e della sua personalità: è il movimento per il quale l'uomo si impegna nel senso della sua unità e rimane fedele a sé e alla scelta del proprio destino.
La scelta che costituisce il destino non è la scelta di una possibilità fra tante, ma è la decisione di decidere, ed è in questa decisione autentica che si perviene alla realizzazione dell'uomo in quanto tale. Il suo atto costitutivo è l'atto costitutivo di un'individualità che, in quanto veramente tale, possiede un destino. D'altro canto, l'atto con cui l'uomo si costituisce nella struttura è anche l'atto in cui si trascende, in quanto decide su sé stesso e su ciò che deve essere. La scelta che egli opera è quindi la scelta che costituisce non solo la sua unità finita, ma anche – e con lo stesso atto – una sfera dell'essere che diventa suo possesso. Il movimento della struttura appare in ultima analisi come il movimento in cui l'individualità finita singola è ancorata a una sfera che la trascende e dalla quale essa ricava il suo intero significato:

> La mia decisione è l'instaurazione di un rapporto fra la possibilità ontica e la possibilità ontologica, rapporto necessariamente connesso con l'atto della mia costituzione autentica. *La scelta si può definire appunto come questo rapporto. Essa fonda nell'essere la possibilità che mi è propria e che diviene possibilità propria dell'essere*[17].

Posto che l'essere dell'uomo è quanto maggiormente gli appartiene – in quanto lo definisce in ciò che veramente è e deve essere, in quanto lo definisce trascendendolo –, tale essere non è più soltanto suo, ma diventa la zona d'incontro e di comunicazione del singolo con l'altro col quale coesiste. Esso esprime la possibilità e il fondamento della *coesistenza*, così come esprime la possibilità e il fondamento delle individualità coesistenti. Se l'ente si compie nella sua finitudine, esprime la sua storicità fondamentale ed esiste nel mondo: gli atti di scelta lo pongono in rapporto con gli altri e la

---

[15] Abbagnano non è il solo a utilizzare questo termine; d'altra parte, almeno nella lettura che ne offre Badaloni, l'utilizzo che Abbagnano fa del concetto di struttura lo *compromette*: Badaloni sottolinea, per esempio, come Luporini utilizzi il termine *struttura* solo in riferimento al «qualunque esistere e al mondo della vita», supponendo che ciò dipenda dal fatto che «tale termine risultava compromesso dalla versione dell'esistenzialismo che aveva dato Abbagnano» (N. BADALONI, *Esistenzialismo, libertà e marxismo in Cesare Luporini*, «Critica marxista», 6, 1993, pp. 57-64: 62).
[16] ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, p. 70 (corsivo nel testo).
[17] ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, p. 26.

sua vita diventa coesistenza, ossia comprensione interumana, lavoro comune e solidale. Un essere che appartenesse al singolo isolandolo lo annullerebbe come individualità; d'altra parte, l'essere che lo definisce nella sua individualità apre la sua prospettiva alla coesistenza e determina una sfera infinita in cui sussistono possibilità infinite di incontro e di comprensione fra l'individuo e l'altro. L'uomo, l'essere dell'uomo e la comunità coesistente si vengono a unire in un legame indissolubile nell'atto costitutivo della struttura, in uno stesso atto di decisione e di scelta: l'uomo, realizzandosi in virtù del movimento strutturale, si pone in una totalità che lo comprende insieme con gli enti coesistenti e con l'essere degli enti. La struttura dell'esistenza realizza l'uomo nella natura autentica della sua finitudine solo mediante la decisione e la scelta dell'ente stesso:

> Nulla accade veramente nell'esistenza dell'uomo senza la sua scelta. La struttura dell'uomo è essenzialmente libertà, libertà che non è indifferenza, ma normatività, dover essere: dover essere della personalità finita dell'uomo e perciò dell'essere universale che la fonda, e della comunità che in questo essere trova il suo terreno d'incontro e di intelligenza reciproca[18].

Guardare all'uomo, non solo nella sua singolarità, ma nella sua connessione agli altri, nel suo posto all'interno della comunità rappresenta, nelle parole di Abbagnano, il primo dei grandi punti di forza dell'esistenzialismo contemporaneo. La considerazione dell'uomo e della sua problematicità è, d'altra parte, il punto di più forte critica nei confronti della filosofia di Croce: manca, in questa, l'analisi dell'uomo singolo, della sua esistenza e nella sua esistenza; «a quest'uomo, la libertà divinamente creatrice dello Spirito assoluto è del tutto indifferente: ciò che gli sta a cuore è quella libertà limitata, consapevole e responsabile, che può e deve realizzare nel mondo degli uomini»[19].
Accanto a questo primo punto di forza vi è il fatto di includere e di far valere nella concretezza dell'esistenza singola tutte le esigenze della vita propriamente umana. All'esistenza singola effettiva, alla quale l'esistenzialismo fa appello, nulla di ciò che è umano risulta estraneo, bensì tutto vi trova fondamento. Infine, si sottolinea la capacità dell'esistenzialismo di rendere attuali, nella loro verità, i filosofi del passato, realizzando in questo modo la vera storicità della filosofia, in grado, al contempo, di porre il problema di ciò che un filosofo veramente è e di ciò che noi stessi siamo adesso. La questione della storicità e del rapporto tra filosofia e storia della filosofia rappresenta una problematica centrale nella riflessione di Abbagnano, che, soprattutto nel dopoguerra, si impegnerà a lungo nell'ottica di coniugare il proprio impegno teoretico e la ricostruzione della storia della filosofia[20].

---

[18] *Ibid*., p. 31.
[19] ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, p. 30. Nella stessa sede, di Gentile Abbagnano loda il tentativo di svincolarsi dall'astrazione e di ancorarsi alla realtà, per quanto l'impianto del suo sistema rimanesse saldamente legato all'hegelismo. Cfr. G. FORNERO, *Sull'esistenzialismo positivo: Abbagnano e Gentile*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 416-37.
[20] A questo intento rispondono i suoi lavori indubbiamente più noti al grande pubblico, ossia, a partire dagli anni Quaranta, la *Storia della filosofia* e, poi, negli anni Sessanta, il *Dizionario di filosofia*, entrambi più volte riediti. Cfr. N. ABBAGNANO, *Prefazione alla prima edizione*, in *Storia della filosofia*, Torino 1963, p. XXVII; ID., *Verità e storia: un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Asti 1956; F. D'ALBERTO, *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2002, pp. 1-26; G.A. GUALTIERI, *La dimensione del tempo nella storiografia filosofica italiana degli anni Cinquanta*, «Dianoia», 18, 2013, pp. 267-300.

D'altronde, pur prendendo le mosse da presupposti comuni[21], l'esistenzialismo contemporaneo non si pone come un movimento unitario, ma risulta al proprio interno diviso in tre correnti: le prime due, corrispondenti alle impostazioni di Heidegger e di Jaspers, si porrebbero come *esistenzialismo negativo*, in contrapposizione alla terza, che si identifica con l'*esistenzialismo positivo* di Abbagnano stesso. Nella lettura di Abbagnano, Heidegger considererebbe come fondamento dell'esistere il fatto che, per rapportarsi all'essere, esso si stacca dal nulla. Di conseguenza, sarebbero il distacco dal nulla e, in ultima analisi, il nulla stesso a determinare la natura dell'esistenza; d'altronde, poiché l'esistenza non si stacca mai dal nulla, in quanto non si identifica mai con l'essere, essa sarebbe definita dalla propria impossibilità di essere il nulla. D'altro canto, Jaspers identificherebbe quale tratto saliente dell'esistenza il suo rapporto con l'essere, il suo trascendersi verso l'essere. Posto che il rapporto che l'esistenza può instaurare con l'essere non si configura mai né come raggiungimento dell'essere, né come identificazione con esso, l'esistenza sarebbe definita dalla propria impossibilità di *essere l'essere.*

Abbagnano, in aperta opposizione a queste impostazioni, propone come caratteristica fondamentale dell'esistenza lo stesso *rapporto con l'essere* in cui essa consiste: l'esistenza è definita dalla *possibilità* che essa sia in rapporto con l'essere. Ricollocata in questo modo sulla propria base di possibilità del rapporto con l'essere, l'esistenza trova in sé stessa il proprio significato «positivo e autosufficiente»[22]. L'esistenza non ha altro modo di realizzarsi propriamente che quello di realizzarsi come *possibilità del rapporto* con l'essere, ossia come l'originaria trascendentale problematicità di tale rapporto. In questo senso, l'esistenza non è gettata nell'essere, ma si pone nel rapporto con l'essere riconoscendosi come *pura possibilità di tale rapporto* e rimanendo fedele alla problematicità della sua struttura. Per l'ente che esiste, l'essere è una possibilità di essere e, in quanto possibilità, può anche essere nulla: la sua esistenza non dipende originariamente né dall'essere, né dal nulla, ma dalla possibilità di essere nella quale si costituisce.

Nella caratterizzazione fornita da Abbagnano, l'esistenzialismo positivo si distingue nettamente tanto dall'esistenzialismo negativo, quanto da quelle filosofie dell'assoluto che, sull'esempio dei sistemi ottocenteschi concepiscono il finito come apparizione dell'infinito[23]. D'altra parte, Abbagnano avvicina la propria impostazione esistenzialista a quella «avanguardia militante del pensiero contemporaneo»[24] che, pur nell'eterogeneità di indirizzi e linguaggi, rivela una concordanza di atteggiamenti e questioni. Si tratta, oltre che dell'esistenzialismo, dello strumentalismo pragmatistico e del neopositivismo logico. L'esistenzialismo si viene a trasformare, quindi, in una componente importante di un clima culturale condiviso da queste correnti filosofiche:

---

[21] Cfr. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, p. 42: «Se l'esistenza è rapporto con l'essere, io che esisto debbo pormi il problema dell'essere, debbo cercare l'essere. Io esisto in quanto tendo all'essere, io sono in quanto mi rapporto all'essere. Esistendo, io esco dal nulla per muovere verso l'essere, ma, se raggiungessi l'essere e fossi l'essere, cesserei di esistere, perché l'esistere è la ricerca o il problema dell'essere».

[22] *Ibid*., p. 43.

[23] Si veda, a tal riguardo, N. ABBAGNANO, *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, «Nuovi Argomenti», 12, 1955, pp. 161-73, ora in ID., *Scritti esistenzialisti*, pp. 583-600, in part. p. 585. Cfr. anche ROSSI, *Avventure e disavventure della filosofia*, p. 177: «L'esistenzialismo positivo è filosofia della possibilità; al polo opposto si collocano idealismo e spiritualismo, i quali considerano la realtà come espressione di uno spirito assoluto o in rapporto con una realtà necessaria ad essa trascendente».

[24] N. ABBAGNANO, *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1949, pp. 307-316: 307.

Per queste correnti, il mito di un ordine stabile e definitivo del mondo, di una ragione assoluta che lo domini e lo diriga, di un destino felice e progressivo che conduca l'uomo infallibilmente alle sue ultime mete, è caduto infranto. Il mondo è stato riconosciuto nella sua instabilità e precarietà fondamentale; la ragione è stata ricondotta al problema della ragione e cioè delle sue strutture e categorie, che perciò hanno perduto ogni carattere performato e necessario; l'uomo è stato riconosciuto come il problema dei problemi, come il punto critico in cui la problematicità dell'universo raggiunge una possibilità di soluzione e di scelta[25].

Ciò che accomuna le tre correnti è, quindi, l'esigenza di una filosofia che si delinei quale pienamente umana, una filosofia attraverso la quale l'uomo si riconosca come uomo e progetti nella storia la sua vita futura, radicandosi nel mondo. Esse – in particolare la filosofia di John Dewey[26] – risultano allora quali fattori di quel *nuovo illuminismo* che per Abbagnano si profila come l'ultima esigenza della filosofia contemporanea: si tratta di «un illuminismo che, smessa l'illusione ottimistica dell'illuminismo settecentesco e il pesante dogmatismo del razionalismo ottocentesco, veda nella ragione ciò che essa è: *una forza umana diretta a rendere più umano il mondo*»[27].

Neoilluminismo (1948-1963)

Mentre negli anni Trenta e Quaranta l'interesse di Abbagnano si era concentrato sulla teorizzazione di un esistenzialismo che risultasse essere *positivo*, dalla seconda metà degli anni Quaranta l'attenzione si indirizza verso la ricostruzione filosofica di una nuova prospettiva che prende il nome di *neoilluminismo*[28].
Il termine – coniato da Abbagnano stesso nel 1948 – è utilizzato per indicare l'atteggiamento filosofico che accetta il carattere problematico della filosofia quale correlato diretto della problematicità della realtà stessa:

Questo atteggiamento non presuppone che il mondo sia stabile, rifinito e sicuro e tale da offrire all'uomo, in tutti i campi, ogni garanzia di riuscita; perciò, stimola continuamente la ricerca filosofica verso l'invenzione o il ritrovamento di mezzi e strumenti atti a permettere all'uomo di orientarsi nel mondo e di farne un mondo quanto più è possibile umano[29].

Nella prospettiva di Abbagnano, l'illuminismo settecentesco era stato caratterizzato dall'esigenza di «fare del mondo la casa dell'uomo»[30] e aveva identificato nella ragione il mezzo attraverso il quale realizzare tale obiettivo – una ragione intesa come forza umana, finita ma al contempo tanto potente da riuscire ad agire sul mondo e nel mondo. Il nuovo illuminismo, d'altronde, ha la medesima necessità di rispondere a questioni veramente umane, poste da un'umanità che si è riconosciuta nel proprio carattere di precarietà e di problematicità.

---

[25] ABBAGNANO, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, p. 313.
[26] Cfr. L. BELLATALLA, *John Dewey e la cultura italiana del Novecento*, Pisa 1999.
[27] ABBAGNANO, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, p. 325 (corsivo mio).
[28] Per una ricostruzione del clima culturale in cui il neoilluminismo affonda le proprie radici e grazie al quale fiorisce, si vedano *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica del Novecento*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Bologna 2004, pp. 17-58 e C.A. VIANO, *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia,* Bologna 2009.
[29] N. ABBAGNANO, *Esperienza e possibilità in Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia», 6, 1951, pp. 257-68: 258.
[30] *Ibid*.

Le riflessioni e le ricerche condotte fin dalla fine degli anni Quaranta portano, nel 1953, alla convocazione, da parte di Abbagnano, del primo convegno del neoilluminismo italiano. Come sottolineato nell'apertura del presente contributo, l'esperienza del neoilluminismo accomuna una vasta parte degli intellettuali italiani del secondo dopoguerra, riunita nell'intento di una sprovincializzazione della cultura italiana che prescinda da un posizionamento tanto marxista, quanto cattolico[31]. L'eterogeneità delle posizioni e degli interessi è riscontrabile fin dall'elenco dei firmatari della dichiarazione conclusiva del primo convegno: intorno a una serie di obiettivi comuni si riuniscono studiosi come Norberto Bobbio, Giulio Preti, Mario Dal Pra, Ludovico Geymonat, Guido Calogero ed Eugenio Garin.

Fin dalla lettera di convocazione del primo convegno neoilluminista[32] appare evidente l'intento di *rottura*, una rottura forte con un certo modo italiano di fare filosofia[33]. Se la prima necessità è quella di un laicismo che si opponga a un reale o presunto tentativo cattolico di egemonizzare la cultura filosofica italiana, questo deve però contrapporsi anche ai presupposti culturali di matrice risorgimentale incarnati dall'idealismo di Croce, di Gentile e dei loro discepoli. Si delinea in questo modo un ideale tanto di tutela della laicità della cultura filosofica italiana, quanto di rinnovamento dello stile filosofico stesso. La ricerca di «criteri comuni per un'interpretazione non metafisica della ricerca filosofica»[34] si accompagna all'analisi delle modalità di applicazione di tali criteri, con particolare riguardo ai rapporti tra filosofia e scienze e a quelli tra filosofia e vita politica; le parole d'ordine sono quelle di *antimetafisica* e di *appello alla ragione*.

La necessità di una rivalutazione della concezione della ragione nell'ottica di un'alternativa forte alla visione propria di tutte le metafisiche era stata espressa già nel 1952 da Abbagnano in un articolo apparso sulla «Rivista di filosofia», dal significativo titolo *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*[35]. Il punto di partenza è quello di una definizione duplice di ragione, come una qualsiasi ricerca nella misura in cui cerca di liberarsi da presupposti e pregiudizi di ogni genere che tendano a vincolarla, e come una particolare tecnica di ricerca[36]. È in questo quadro che Abbagnano pone la ragione – nel suo impegno di «rivolta contro tradizioni, ignoranze, pregiudizi ed errori e contro l'autorità che, in buona o mala fede li sorreggeva con la sua forza»[37] – come matrice del rinnovamento filosofico neoilluminista e della liberazione della ricerca filosofica tutta[38]. La duplice definizione di ragione, infatti, permette ad Abbagnano di mettere in evidenza la pluralità delle tecniche di ricerca, la loro connessione con le diverse sfere dell'esperienza, nonché l'essere limitato, condizionato, della

---

[31] Cfr. M. FERRARI, *Origini e motivi del Neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni Cinquanta*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 1985, pp. 531-48.

[32] Cfr. D. ROLANDO, M. PASINI, *Il neoilluminismo italiano: cronache di filosofia (1953-1962)*, Milano 1991, pp. 9-10. Sul passaggio dalla fase esistenzialista a quella neoilluminista si veda ROSSI, *Avventure e disavventure della filosofia*, pp. 179-88; G. CACCIATORE, *L'etica filosofica di Abbagnano: dalle sorgenti irrazionali del pensiero al neoilluminismo*, in *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, a cura di W. Tega, Bologna 2010, pp. 71-90.

[33] Sulla novità rappresentata, nel panorama italiano, dal programma neoilluminista si veda E. GARIN, *Quindici anni dopo. 1945-1960*, in appendice a ID., *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, Bari 1966, pp. 560-2.

[34] ROLANDO, PASINI, *Il neoilluminismo italiano: cronache di filosofia (1953-1962)*, p. 9.

[35] N. ABBAGNANO, *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, «Rivista di filosofia», 43, 1952, pp. 24-44.

[36] Cfr. *ibid*., p. 24.

[37] *Ibid*., p. 25.

[38] Sulla centralità del tema della ragione nello sviluppo teorico di Abbagnano e nel movimento neoilluminista tutto, cfr. F. MINAZZI, *Il problema della ragione nel dibattito del Neoilluminismo italiano: il contributo di N. Abbagnano, L. Geymonat e M. Dal Pra*, Bologna 1991. Per una ricostruzione degli slittamenti nella concezione di ragione nel corso dell'opera di Abbagnano, cfr. M. MORI, *Nicola Abbagnano e le avventure della ragione*, «Bollettino della società filosofica italiana», 223, 2018, pp. 65-82.

ricerca. In questo modo viene meno il carattere di assolutezza che a lungo era stato attribuito alla ragione e Abbagnano può così richiamarsi alla tradizione illuministica, contrapposta polemicamente alle teorizzazioni di stampo romantico e idealista.

L'impianto teorico che si viene delineando in questi anni riesce a conciliare le categorie utilizzate da Abbagnano nella sua produzione esistenzialistica con i nuovi interessi dell'autore: quelle categorie fortemente connotate in senso filosofico – in particolare quella di *possibilità*[39] e di *struttura* – subiscono ora un processo di trasformazione formale che le porta a configurarsi quali strumenti metodologici applicabili a qualsiasi campo di ricerca[40]. A partire dai primi anni Cinquanta, Abbagnano inizia a interessarsi alla sociologia[41] e, al secondo convegno neoilluminista, nel dicembre del 1953, tiene una conferenza dal titolo *Per una teoria sociologica generale*[42]. Definendo la teoria sociologica quale «complesso organizzato di significati linguistici, adatto a guidare la ricerca sperimentale e a descriverne i risultati»[43], si sottolinea la legittimità della disciplina sociologica come scienza, in quanto in grado di dare a sé stessa i propri criteri procedurali di osservazione e di verifica intersoggettiva. D'altra parte, la sociologia contemporanea deve guardarsi dal ricadere nell'errore commesso dalla scienza ottocentesca, che si era prefissata di descrivere leggi causali in grado di determinare necessariamente i rapporti sociali; essa deve, invece, limitarsi a fornire spiegazioni condizionali di fatti, intesi come oggetti possibili di osservazione. Infine, il legame tra sociologia e filosofia deve essere analogo al rapporto che intercorre tra la filosofia e tutte le altre scienze[44]; la filosofia non può determinare i metodi procedurali della sociologia, ma può costituire il momento dell'elaborazione concettuale che accompagna e che segue la ricerca sociologica[45]:

> Per una filosofia che renda possibile la sociologia, noi possiamo intendere solo una filosofia che renda possibile un lavoro di ricerca autonoma, cioè un complesso di ricerche empiriche, sperimentali o 'sul campo' i cui risultati non siano pregiudicati in avanzo e i cui presupposti e i cui metodi possano essere incessantemente modificati e adattati a seconda delle esigenze delle stesse ricerche. […] Tale lavoro, perciò, se arriva a stabilire con sufficiente approssimazione i suoi metodi di controllo, delimita un 'campo' di ricerche possibili aperto a tutti gli investigatori e capace di organizzare un proprio linguaggio e una propria disciplina di indagine. In tal modo, l'effettiva autonomia della ricerca sociologica e l'intersoggettività dei suoi risultati sono garantiti nella misura in cui si riesce a disporre di adeguati strumenti di controllo[46].

---

[39] Sulla riflessione riguardo alla categoria di *possibilità* nel corso della produzione di Abbagnano, cfr. A. DENTONE, *La 'possibilità' in Nicola Abbagnano*, Milano 1971; N. LANGIULLI, *Possibility, Necessity, and Existence: Abbagnano and his Predecessors*, Philadelphia 1993.

[40] A tal riguardo, cfr. M. MORI, *Il neoilluminismo di Nicola Abbagnano*, in *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, pp. 91-128.

[41] L'interesse di Abbagnano per la sociologia è tale che, nel 1950, fonda, insieme a Franco Ferrarotti, i «Quaderni di sociologia»; cfr. F. FERRAROTTI, *Ricordi personali, in occasione del cinquantenario dei «Quaderni di sociologia» (1° numero, estate 1951)*, «Critica sociologica», 142, 2002, pp. 95-109; A. BALDISSERRA, *Nicola Abbagnano, un padre fondatore della sociologia italiana nel secondo dopoguerra*, «Quaderni di Sociologia», 83, 2020, pp. 119-22.

[42] N. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, Torino 1967, pp. 31-40.

[43] *Ibid*., p. 31.

[44] L'interesse di Abbagnano per le scienze è da far risalire agli anni Trenta: nel 1934 aveva, infatti, pubblicato *La fisica nuova*, in cui si era occupato in particolare della teoria della relatività e del principio di indeterminazione. Ancora, agli anni Quaranta risale l'opera *Filosofia religione scienza*, in cui la questione della scienza è posta in rapporto alla problematicità dell'esistenza e dei bisogni umani. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, l'interesse si muove anche verso la matematica e la fisica contemporanee, come testimonia, per esempio, il testo *Scienza e libertà.* Cfr. N. ABBAGNANO, *Scienza e libertà*, in ID., *Scritti neoilluministici*, Torino 2013, pp. 62-79; A. COTOGNI, *Nicola Abbagnano e il problema della scienza nel pensiero contemporaneo: da Laplace a Geymonat*, Messina-Firenze 1974.

[45] Cfr. N. ABBAGNANO, *Filosofia e sociologia*, «Quaderni di sociologia», 13, 1954, p. 101-13, ora in ID., *Problemi di sociologia*, pp. 7-18.

[46] *Ibid*., p. 9.

La connessione tra esistenzialismo e sociologia si attua, in particolare, nella nozione di *atteggiamento*: con questa si intende definire «qualsiasi uniformità significante del comportamento umano, la quale sia esprimibile con una parola del dizionario»[47] ed è in essa che risultano in maniera precipua i presupposti esistenzialistici dell'itinerario di Abbagnano. Già nel 1951, in un articolo dal titolo *L'oggetto della sociologia: atteggiamenti e istituzioni*, l'atteggiamento era determinato come sempre recante con sé, in qualche misura, le tracce della scelta individuale, della libertà dell'uomo e, al contempo, un carattere di uniformità e di ripetibilità[48]. L'atteggiamento riunisce in sé questi caratteri poiché si pone come un progetto: attraverso di esso è possibile collegare il passato e il futuro, il bilancio delle azioni con la loro anticipazione. Nell'atteggiamento, il singolo mantiene la propria individualità e, al contempo, assume in maniera immediata uno *status* sociale: così, cade l'opposizione tra individuo e società e l'atteggiamento viene letto quale apertura sociale, ossia possibilità continua di partecipazione e comunicazione. Nella nozione di atteggiamento si ritrovano quindi tanto i tratti della *struttura* – che, in termini esistenzialistici, era stata definita come il movimento che legava il punto di partenza con quello di arrivo –, quanto quelli della *coesistenza*[49]. Se l'atteggiamento si configura come essenzialmente individuale e singolare, ciò che permette, in un secondo momento, di traslare verso un discorso specificamente plurale è la nozione di *istituzione*, quale «atteggiamento che si mostri sufficientemente ricorrente in un gruppo sociale»[50]. La ricerca sociologica, quindi, non si distacca del tutto dall'impianto dell'esistenzialismo positivo teorizzato negli anni Trenta e Quaranta. Se pure condivide con la scienza una certa metodologia, essa mantiene uno stretto legame con le discipline umanistiche nell'individuare, come oggetto della propria considerazione, l'uomo, la sua esistenza nel mondo e la sua precarietà:

> La condizione del sapere umano è, in tutti i campi, la stessa, sebbene in gradi diversi: non è una visione unica, totale e necessaria della realtà, ma una ricerca i cui risultati avranno, in ogni campo, la validità che può ad essi esser conferita dai mezzi di accertamento e di controllo di cui dispone in quel campo[51].

Se inizialmente il movimento neoilluminista riesce a farsi portavoce di un'esigenza di rottura e di ricostruzione del panorama filosofico italiano, l'entusiasmo per l'esperimento ha vita breve: i Congressi si interrompono nel giugno del 1962 e gli stessi protagonisti dell'esperienza prendono le distanze. Abbagnano, che se ne era fatto promotore, nel ricostruire la propria autobiografia, non le dà grande spazio, né le riconosce importanza, mentre Bobbio, all'inizio degli anni Settanta, afferma che, più che una filosofia, il neoilluminismo aveva rappresentato una politica culturale:

> Parlo di politica culturale e non di filosofia perché, se costoro ebbero qualche cosa in comune, non fu tanto una filosofia compiuta in tutte le sue parti quanto *un modo di intendere il compito dell'intellettuale*, non più sacerdote laico, pedagogo dell'umanità, profeta, educatore nazionale (secondo un ideale dell'uomo di cultura che aveva dominato da Gioberti a Gentile), e neppure all'opposto contemplatore imperturbabile degli eterni valori, custode depositario di verità permanente

---

[47] N. ABBAGNANO, *L'osservazione in sociologia*, in ID., *Problemi di sociologia*, p. 46.
[48] Cfr. N. ABBAGNANO, *L'oggetto della sociologia: atteggiamenti e istituzioni*, «Quaderni di Sociologia», 2, 1951, pp. 57-69, ora in ID., *Problemi di sociologia*, pp. 47-59.
[49] Cfr. *supra*.
[50] ABBAGNANO, *L'osservazione in sociologia*, p. 46.
[51] N. ABBAGNANO, *Sociologia, scienza, storiografia*, «Aut Aut», 3, 1951, pp. 219-30: 220, ora in ID., *Problemi di sociologia*, pp. 19-30: 20.

al di sopra delle miserie umane, ma *scopritore, formatore e produttore di un sapere utile all'azione sociale.* […] Il tema del nuovo compito dell'intellettuale militante sembrava molto più importante di quello dei presupposti filosofici su cui non tutti coloro che si riconoscevano in quell'immagine erano d'accordo e per la cui elaborazione non andarono mai tanto per il sottile[52].

Politica (1932-1980)

Nel provare a delineare un quadro del posizionamento politico di Abbagnano è inevitabile scontrarsi contro una serie di ostacoli. Il principale tra questi è rappresentato dalla narrazione che Abbagnano fa di sé stesso e del proprio percorso – tanto intellettuale quanto politico – nella sua autobiografia: l'autore pone la propria parabola di intellettuale sotto il segno di una forte coerenza e di un liberalismo antifascista e anticomunista, tanto da affermare che «le follie e le crudeltà del 'mito ariano' equivalevano per me a quelle perpetrate in nome di un tirannico, non egualitario, 'mito di classe'»[53]. Abbagnano aveva iniziato la propria carriera da studioso e insegnante a Napoli nei primi anni del fascismo, mentre la caduta del regime lo trova a Torino, dove, superati i quarant'anni, è un intellettuale affermato ed è professore universitario. Nella sua autobiografia, gli anni napoletani sono descritti come quelli di un uomo isolato, che si era rifiutato di abbeverarsi alla fonte delle due dittature che avevano contraddistinto l'epoca: quella rappresentata da Mussolini in campo politico e quella di Croce in campo culturale[54]. Un tono del tutto analogo viene adottato anche nella descrizione dei primi anni torinesi: il filosofo rappresenta sé stesso quale spettatore impotente di fronte agli orrori della guerra e alla crisi dell'Europa tutta.

Il profilo che viene delineandosi nella narrazione di Abbagnano è quello di un intellettuale intransigente, che non si piega al conformismo, vizio che avrebbe aggiogato gli italiani prima al carro del fascismo e, poi, nel dopoguerra, a quello del marxismo. Quella del filosofo sarebbe stata una vita votata all'opposizione al totalitarismo in politica e alle filosofie della totalità, sempre guidata dall'idea della possibilità dell'uomo di offrire a sé stesso, nella propria scelta razionale, l'opportunità di una «dignitosa sopravvivenza»[55], volta a enfatizzare il valore del dialogo tra individui e tra gruppi, quale antidoto contro ogni assolutismo e fondamento della società civile e democratica. Centrale, in questo quadro, è la distinzione tra il cittadino e l'intellettuale: se come uomo e cittadino, l'intellettuale può scegliere, nella politica militante, la posizione che più preferisce, in quanto intellettuale non può che decidere per «la politica della libertà e della difesa delle istituzioni che, sia pure imperfettamente, la presidiano»[56].

La difficoltà rappresentata da questa narrazione sta nello iato riscontrabile tra la ricostruzione *a posteriori* fatta da Abbagnano nell'autobiografia e i testi e gli interventi risalenti agli anni del

[52] N. BOBBIO, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in Atti del XXIV congresso nazionale di filosofia (L'Aquila, 28 aprile- 2 maggio 1973), Roma 1973, pp. 11-32: 19-20 (corsivo mio).
[53] ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, p. 53.
[54] Cfr. *ibid*., p. 51. Nella narrazione che il filosofo offre di questi anni, egli tanto si sarebbe rifiutato di aderire al regime che avrebbe ottenuto la tessera del partito, senza la quale non avrebbe potuto insegnare, solo grazie all'intervento del padre, il quale avrebbe interceduto per suo conto presso un amico, che gliel'avrebbe procurata grazie a una falsa certificazione.
[55] N. ABBAGNANO, *L'uomo e la storia*, «La Stampa», 20 marzo 1968, ora in ID., *Fra il tutto e il nulla*, Milano 1973, p. 13.
[56] ABBAGNANO, *L'uomo. Progetto Duemila,* p. 222.

fascismo[57]. All'inizio degli anni Trenta, nel periodo dell'insegnamento nei licei di Napoli, Abbagnano si spende in un elogio del fascismo in quanto fattore di quel rinnovamento nazionale mai raggiunto, né nella stagione risorgimentale, né durante l'età liberale. Strumento di tale rinnovamento sarebbe anche l'educazione, grazie alla quale verrebbe alla luce una coscienza nazionale forte e austera, nell'ottica di una vera e propria ricostruzione spirituale[58]. Accanto a questo, risalta l'esaltazione – in toni spiccatamente hegeliano-gentiliani – dello Stato quale realizzazione dello spirito. Ancora, nel gennaio del 1937, nella prolusione pronunciata all'Università di Torino, Abbagnano, dopo aver esordito affermando che il fatto saliente della vita spirituale italiana a lui contemporanea è la creazione dell'impero – evento che non sarebbe semplicemente politico, ma «in primo luogo una conquista *spirituale*»[59] – sostiene che:

> La potenza politica è messa al servizio della ricerca di nuove e sempre più alte manifestazioni della spiritualità nelle sue varie sfere, nonché al servizio della realizzazione della spiritualità nel maggior numero possibile delle coscienze umane: ecco ciò che fa l'inestimabile valore dello stato imperiale italiano. […] La Nazione italiana ha creato, con l'Impero, una forma di organizzazione politica che ha i tratti essenziali di un'esperienza politica ideale; di un'esperienza cioè nella quale la vita spirituale e la forza si conciliano nella più armonica unità. Ora l'Impero è già frutto di lavoro, di disciplina, di lotta e di sacrificio. Ma ancora lavoro e disciplina, lotta e sacrificio esso richiederà per la sua affermazione e la sua espansione nel mondo. A quest'opera tutti siamo chiamati a collaborare, mobilitando le nostre forze. Possa essa riuscire degna del suo magnifico inizio; e contribuire potentemente, com'è nella sua natura, al dominio dello spirito nel mondo[60].

Anche nella riflessione più prettamente filosofica riecheggia allora la svolta razzistica del regime. Nell'intervento *L'uomo e la filosofia*, pronunciato al Convegno dell'Istituto di studi filosofici di Torino nel 1940, Abbagnano arriva ad affermare che i popoli «si definiscono nella loro essenza, ritornando alla loro storia genuina. Si purificano espellendo da sé gli elementi di razza e di dottrina che sentono estranei e non assimilati»[61]. Negli anni della guerra, Abbagnano è tra i protagonisti del dibattito sull'esistenzialismo sulle colonne della rivista diretta da Bottai, «Primato», ma anche questo fatto, nell'autobiografia, è giustificato come segno non già di una sua certa preminenza nel panorama culturale italiano – almeno in campo esistenzialista –, bensì di un incipiente cambiamento nel regime fascista.

D'altro canto, il percorso intellettuale e politico di Abbagnano nel dopoguerra sembra rispecchiare maggiormente quella definizione di coerente liberalismo data nell'autobiografia: le sue posizioni nell'Italia repubblicana risultano legate agli ideali di una società liberale, aperta e pluralistica, e si confanno al principio filosofico di un individualismo che trova la propria radice nella problematicità umana e il proprio fondamento in una razionalità critica. L'impegno politico del dopoguerra si concretizza, inizialmente, nella copiosa produzione giornalistica, in particolare su quotidiani come «La Stampa» e, poi, dagli anni Settanta, «il Giornale» di Montanelli, e, in un secondo momento, tra

---

[57] Per una dettagliata ricostruzione del percorso politico di Abbagnano si veda M. L. SALVADORI, *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Roma 2011, pp. 123-44.

[58] Si noti, d'altro canto, come nell'autobiografia Abbagnano affermi che il fascismo «non aveva un'ideologia precisa da imporre nell'insegnamento» (ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, p. 12).

[59] N. ABBAGNANO, *Struttura dell'ordine politico*, «Logos», 22, 1939, pp. 57-68: 57.

[60] *Ibid*., pp. 57, 62.

[61] N. ABBAGNANO, *L'uomo e la filosofia*, in A. GUZZO *et al.*, *Concetto e programma della filosofia oggi*, Milano 1941, pp. 211-226: 211. Questo è il passo citato anche da Badaloni per sottolineare la distanza tra la posizione di Abbagnano e quella di Luporini: cfr. *supra*.

il 1985 e il 1986, in una forma di politica attiva nelle fila del Partito Liberale, quando Abbagnano diventa assessore alla cultura del Comune di Milano.
La riflessione di stampo politico si sviluppa coerentemente con l'impostazione teorica che si è finora messa in luce. Come l'esistenzialismo positivo si opponeva alle filosofie dell'assoluto ottocentesche, così, in campo politico, il liberalismo doveva rappresentare l'alternativa all'assolutismo dottrinale e politico:

> Il filosofo romantico non parla da uomo ad altri uomini, ma parla in nome di un principio infinito che lo rende infallibile e di fronte al quale non possono né debbono esistere disparità di credenze, di opinioni o di atteggiamenti. Ogni appello a una libertà, che non sia la semplice adesione necessaria alla verità da lui espressa, è condannato dal filosofo romantico[62].

Si arriva, in questo modo, a professare un atteggiamento neoilluminista anche in politica: all'assolutismo romantico e al totalitarismo politico si contrappone la fede nel valore del colloquio tra uomini liberi. Di tale colloquio, l'intellettuale, il filosofo, deve far parte, ma senza perdervi la propria indipendenza e la propria libertà di critica e di giudizio. È in nome di questa stessa libertà che Abbagnano si mostra fortemente critico nei confronti del marxismo. Pur riconoscendone il ruolo fondamentale nella cultura contemporanea[63], Abbagnano imputa al marxismo una visione univoca, sia dell'uomo – che sarebbe determinato unicamente dai suoi rapporti nella società, causa esclusiva dei suoi atteggiamenti individuali – che del corso della storia, sottomesso da una necessità che annullerebbe la libertà individuale. Del marxismo, Abbagnano non sottovaluta la funzione storica: gli riconosce il merito di aver favorito l'emancipazione della classe lavoratrice e il miglioramento delle sue condizioni di vita e di lavoro. Quello che è rifiutato è il marxismo come *ideologia*[64], perché in essa, e in particolare nella sua concezione dello Stato, sarebbe vanificata ogni libertà umana. La posizione di Abbagnano è opposta: la libertà della persona – egli afferma – non può acquisire senso se non si riconosce che essa non è nei rapporti sociali, bensì è condizionata da essi. Alla base della libertà spirituale dell'uomo starebbero allora la proprietà privata e il pluralismo economico[65].
È necessario distinguere l'utopia dal «pensiero politico positivo»[66] perché la prima non consisterebbe in altro che in un progetto globalmente risolutivo, ignorando «il fatto fondamentale, che i problemi che concernono la vita umana nel mondo sono suscettibili di soluzioni diverse e che la scelta tra queste soluzioni è e deve rimanere aperta»[67]. A fronte dell'irrazionalità e delle tendenze totalizzanti tanto del mondo socialista quanto di quello capitalista, Abbagnano pone il proprio pensiero positivo nella prospettiva di una *terza via*, radicata nella necessità di mutare i rapporti sociali per come strutturatisi in entrambi i sistemi. Per Abbagnano, tanto il socialismo quanto il capitalismo avrebbero privato l'uomo della sua identità, assumendo un controllo totale sulla sua vita, programmandola nei minimi dettagli, ma mancando di una prospettiva di salvezza futura:

---

[62] N. ABBAGNANO, *Filosofia e libertà*, «Rivista di filosofia», 41, 1950, pp. 129-35: 130, ora in ID., *Scritti neoilluministici*, pp. 110-116: 111.
[63] Cfr. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, pp. 123, 129.
[64] Cfr. S. CAPPELLINI, *Conversazione con Nicola Abbagnano*, in *Annuario del Liceo Allende di Rozzano*, a cura di M. Delpino e P. Riceputi, Milano 1999.
[65] Cfr. SALVADORI, *Liberalismo italiano*, pp. 133-7.
[66] N. ABBAGNANO, *L'utopia*, «La Stampa», 9 ottobre 1966, ora in ID., *Per o contro l'uomo*, pp. 250-253: 252.
[67] *Ibid*.

> Oggi il neo-capitalismo si presenta un po' ovunque come una specie di mostro ferocemente impegnato a divorare se stesso […]. Così agli aberranti gulag realizzati dal marxismo, la risposta occidentale del neo-capitalismo si qualifica negativamente come una gigantesca costruzione dalle basi di argilla che rischia ad ogni istante lo sfacelo e che, in ogni caso, non offre alcuna autentica prospettiva salvifica per il futuro[68].

La terza via che si oppone a questo quadro desolante non viene delineata concretamente. Si tratta piuttosto di un progetto, di un orizzonte da inseguire, di un ideale regolativo; ciò che appare necessario per imboccarla è «un atto di fiducia in noi stessi, nella nostra capacità di 'progettarci' al di sopra e al di là dei 'modelli' che oggi tengono banco e si scontrano nel mondo»[69]. La terza via si distinguerà dalle utopie totalizzanti, dalle tirannie e dai sistemi basati sul sopruso perché, abbracciandola, si prenderà atto della «misura umana»[70] che indica i limiti entro i quali l'uomo ha il diritto e il dovere di progettarsi, di muoversi e di operare.

IRENE VASAI

[68] ABBAGNANO, *L'uomo. Progetto Duemila*, p. 188.
[69] *Ibid*., p. 191.
[70] *Ibid*.