

Saggi

— |

| —

— |

| —

La personalità e la storia della filosofia

Alcune annotazioni sull'unità metodologica esplicita della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano

di Franco Gallo*

ABSTRACT

This paper addresses a key concept in Nicola Abbagnano's highly influential *Storia della filosofia*, namely the concept of personality. Steering away from the merely conceptual and abstract treatment of the history of philosophy popularized by Gentile's idealism, Abbagnano emphasized how doctrines and theories also stem from subjective and historical experiences. True philosophy actually tries to clarify and discuss these original insights it is rooted in, in an inter-subjective and rational process. Sampling a good deal of the concept's occurrences in Abbagnano's *Storia della filosofia*, the concept of personality proves to be polyhedric and, though rich, also somewhat unstable. Abbagnano never rejected the idea of personality as a foundation for the historical comprehension of philosophy, but later he let it slip in the background. This is tentatively explained, both in terms of Abbagnano's possible refusal of an excessively Diltheyan turn of his own approach to the history of philosophy, and of his theoretical and ethical priorities after 1950.

_Contributo ricevuto l'8/07/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 5/09/2022.

I _ Il principio di personalità e la sua funzione per la storiografia filosofica

Tutt'altro che puramente dossografico, il grande lavoro della *Storia della Filosofia* di Nicola Abbagnano si basa su un limitato e potente insieme di assunzioni metodologiche esposte nella prefazione della prima edizione¹, conservata nella seconda come non obliterato asse del lavoro. Scrive Abbagnano:

Le dottrine passate e abbandonate non hanno più per la scienza significato vitale; e

* Ricercatore indipendente.

quelle ancora valide fanno parte del suo corpo vivente [...]. In filosofia la considerazione storica è invece fondamentale; una filosofia del passato, se è stata veramente filosofia, non è un errore abbandonato e morto, ma una fonte perenne di insegnamento e di vita. In essa si è incarnata ed espressa la *persona* del filosofo, non solo in ciò che aveva di più suo, nella singolarità della sua esperienza di pensiero e di vita, ma nei suoi rapporti con gli altri e col mondo in cui egli visse. E alla persona dobbiamo rivolgerci per riscoprire il senso vitale di ogni dottrina².

E continua:

doi: 10.53136/979 | 2218040342
dicembre 2022

Dobbiamo fissare in ogni dottrina il centro intorno al quale gravitarono gli interessi fondamentali del filosofo, e che è insieme il centro della sua personalità di uomo e di pensatore. Dobbiamo far rivivere davanti a noi il filosofo nella sua realtà di persona storica per intendere chiaramente, attraverso l'oscurità dei secoli obliosi o le tradizioni deformanti, la sua parola autentica che ancora può servirci di orientamento e di guida³.

La nota conclusione di questo passaggio suona così:

Non saranno perciò presentati, in quest'opera, sistemi o problemi, quasi sostanziati e considerati come realtà indipendenti; ma figure o persone vive, fatte emergere dalla logica della ricerca in cui vollero esprimersi e considerate nei loro rapporti con altre figure e persone. La storia della filosofia [...] [è] un tessuto di rapporti umani, che si muovono sul piano di una comune disciplina di ricerca, e che perciò trascendono gli aspetti contingenti o insignificanti, per fondarsi su quelli essenziali e costitutivi. Essa rivela la solidarietà fondamentale degli sforzi che mirano a rendere chiara per quanto è possibile la condizione e il destino dell'uomo; solidarietà che si esprime nell'affinità delle dottrine come nella loro opposizione, nella loro concordanza come nella loro polemica. La storia della filosofia riproduce nella tecnica delle indagini rigorosamente disciplinate lo stesso tentativo che è la base e il movente di ogni rapporto umano: comprendersi e comprendere. E lo riproduce nelle stesse vicende di riuscite e di disinganni,

di illusioni risorgenti e di chiarezze orientatrici, e di sempre rinascenti speranze. La disparità e l'opposizione delle dottrine perdono così il loro carattere sconcertante. L'uomo ha tentato e tenta tutte le vie per comprendere se stesso, gli altri e il mondo. Vi è riuscito e vi riesce più o meno. Ma deve e dovrà rinnovare il tentativo, dal quale dipende la sua dignità di uomo. E non può rinnovarlo se non rivolgendosi al passato e attingendo dalla storia l'aiuto che gli altri possono dargli per l'avvenire⁴.

Assumiamo dunque, estrapolati dalle precedenti considerazioni del filosofo campano, i seguenti principi: 1) una filosofia rappresenta, quando è veramente tale, l'espressione di un tentativo di comprendere se stessa, gli altri e il mondo, che è manifestazione di un aspetto identitario della condizione umana (raccolto nel non innocuo termine di *dignità*); 2) l'effettuazione di questo tentativo è dunque necessaria per la nostra assunzione consapevole della condizione umana, e la filosofia è 'parola autentica' in cui esso si articola; 3) la concretezza storica della filosofia sta nella sua relazione con la personalità dell'uomo e del pensatore (resta indeciso se questa sia una endiadi o un elenco di fattori disgiunti); 4) il 'senso vitale' di una dottrina filosofica non consiste nella sua articolazione sistematica o nella sua armatura concettuale, ma nella persona del suo ideatore, che vi articola l'esperienza di rapporti storici e umani della sua storia personale; 5) la filosofia,

peraltro, lungi dal costituire una mera effusione soggettiva, è operante all'interno di una 'comune disciplina di ricerca', che manifesta una 'solidarietà' di sforzi.

Abbagnano accentua così tre elementi: la *distinzione di ragione*, per cui la dignità dell'uomo consiste nel suo farsi problema a se stesso in forma riflessiva e non soltanto mediante l'emozione o espressione; la *storicità della domanda sul senso del proprio destino*, visto che la filosofia la tratta nel quadro della comune applicazione di strumenti e nozioni disponibili al suo tempo o in esso creati; la cardinalità della *domanda filosofica come domanda esistenziale*, dove ciò che è in gioco è sempre il portato dell'intera personalità di chi domanda e non soltanto la coerenza tecnica o la trattazione di problemi come astrazioni indipendenti.

Non è impossibile riconoscere in questi tratti alcuni elementi caratteristici del cosiddetto esistenzialismo positivo del filosofo, propri di un'impostazione della storia della filosofia che si confronta comunque con il modello teoreticistico di origini gentiliane e che laddove lo nega, procede in ciò esattamente come altri grandi coevi, da Dal Pra a Geymonat, da Vanni Rovighi a Garin. Abbagnano, come gli altri autori appena citati, si muove infatti ancora dentro un quadro nel quale fare filosofia in senso teoretico è anche discutere di *storia* della filosofia. Essi si collocano antecedentemente a quella 'normalizzazione' della storia della filosofia che Giorgio Lanaro ha indica-

to come tratto specifico del superamento dell'impostazione gentiliana⁵, che porta allora nel campo della storiografia filosofica approcci metodologici che astraggono dalla particolarità della disciplina: dalla critica testuale alla ricostruzione degli ambienti, dalla storia delle istituzioni alla delucidazione delle dinamiche di ricezione.

E tutto ciò, peraltro, sarebbe ancora perfettamente conseguente a una sistematizzazione del tema del complesso "tessuto di rapporti umani", che dà carne e sangue alla personalità, e fa di quest'ultima la matrice rispetto alla quale la filosofia stessa va compresa; se non fosse che, da un punto di vista più recente di quello di Abbagnano, ci potremmo anche chiedere se l'accesso della personalità all'universo del discorso istituzionalizzato e/o alla pratica della diffusione del messaggio non sia *ipso facto* invece il momento inevitabile della sua anonimizzazione⁶.

2 _ L'applicazione del principio della personalità: la filosofia antica

Seguiamo ora alcuni esempi dell'applicazione del principio della personalità nella ricerca storico-filosofica di Abbagnano.

La prima importante occorrenza si riscontra nel contesto della definizione della filosofia greca come ricerca di scuola. Il tratto comune delle grandi personalità di questa filosofia è l'idea della ricer-

ca associata⁷. Qui Abbagnano dà dunque conferma della propria impostazione sul senso della ricerca filosofica, riannodandone l'origine fino agli albori della filosofia dove essa si definisce *ab ovo* come forma nobile della società, per ciò stesso deuteragonista della politica come tecnica e come dimensione sociale necessaria.

La prima applicazione concreta rispetto a un autore riguarda poi la «personalità filosofica» di Anassimandro⁸; con una certa sorpresa, dunque, ci rendiamo conto che l'impiego del lemma ammette una duplicità (cioè troppo poco sappiamo, in realtà, della storia individuale di Anassimandro per tipizzarlo al di là della sua natura di scolarca). Tuttavia, ne sappiamo abbastanza per dire che

egli ha fondato l'unità del mondo non soltanto sull'unità della sostanza, ma anche sull'unità della legge che lo governa. E in questa legge ha visto non una necessità cieca, ma una forma di giustizia. L'unità del problema cosmologico col problema umano è qui nello sfondo: Eraclito la metterà in piena luce⁹.

E in sostanza, dunque, la filosofia di Anassimandro si ascrive a una personalità che opera nel senso di un certo portato teoretico, che nasce da quella comune disciplina di ricerca in cui la filosofia si muove, e che fa un primo passo in direzione di uno sviluppo successivo. Se non vediamo nozioni di precorrimiento o di implicazione logica della successiva dottrina da parte della precedente, resta

il tema della coerenza dello sviluppo sulla base della comunanza dell'orizzonte problematico.

Sorprendentemente nella trattazione di Eraclito il concetto di personalità non fa capolino; la conclusione lo distingue da Hegel (la cui rivendicazione dell'eraclitismo Abbagnano contesta) e accenna alla natura amara e pessimistica del pensiero dell'autore efesino¹⁰ come elemento congenere alla sua tesi della necessaria discordia e lotta tra tutte le cose quale norma fondamentale del corso del mondo. Tuttavia dell'ampia serie di osservazioni biografiche note, che avrebbero permesso un maggiore impiego della propria categoria cardinale, Abbagnano non fa uso.

Se guardiamo poi a Parmenide, nella sua personalità per la prima volta si salderebbero insieme il rigore logico della ricerca e il suo significato esistenziale¹¹. E dunque il filosofo di Elea incarna, per primo, la completa dimensione della filosofia: la ricerca del senso della condizione umana, ma assoggettata a una volontaria disciplina di ricerca che ha a che fare con l'uso rigoroso del pensiero astratto.

Qui il concetto della personalità si esplica per la prima volta nel pieno senso della complessa accezione di Abbagnano, anche se né di Parmenide né di Zenone si valorizzano quelle dimensioni sociali e culturali dell'agire – benché menzionate – che avrebbero potuto diversamente far inquadrare il loro pensiero.

ro. Né particolare attenzione viene riservata all'aspetto testuale come tale, se non per l'abile individuazione della possibile ragione della forma poetica in Parmenide, collegata a un aspetto psicologico e personalistico:

la forma poetica non è, per il pensiero di Parmenide, così inflessibile nella sua logica rigorosa, una veste occasionale. Essa è dettata dall'entusiasmo del filosofo che nella ricerca puramente razionale, la quale non concede nulla all'opinione e all'apparenza, ha riconosciuto la via della salvezza umana. [...] L'immagine, con cui si apre il poema di Parmenide, del saggio che è trasportato da cavalle focose "intatto (*asiné*) attraverso ogni cosa, sulla via famosa della divinità" (fr. 1), manifesta tutta la forza di una convinzione iniziatica, la quale ha fede, non in riti o misteri, ma solo nella potenza della ragione indagatrice¹².

Dunque, l'entusiasmo per il razionismo spingerebbe Parmenide a poetare, paragonando la propria natura di nuovo iniziato della divinità aletica agli invasati dall'irrazionale ispirazione poetica semplicemente intesa. Anche qui sembra così agire un'idea dell'unità del carattere e dell'approccio personale alla ricerca e alla sua espressione.

Nell'applicazione ai Sofisti, invece, il tema si limita all'annotazione che le diversità personali dei vari autori portarono ad accentuare o la funzionalità del sofista alla vita collettiva, come guida saggia, o la natura mercantile e commer-

ciale del loro servizio¹³. Anche qui, dove esistono interessanti osservazioni biografiche disponibili, Abbagnano non ne fa grande uso.

Piuttosto scontato invece che il concetto operi ripetutamente nel quadro della trattazione di Socrate: se ne sottolineano il carattere inquietante con obbligatorio riferimento al *Menone*¹⁴, ma anche la circostanza della sua soltanto indiretta ricostruibilità, il che serve a introdurre il problema delle fonti¹⁵.

Abbagnano sottolinea come Socrate sia il fondatore di una dottrina che valorizza il compimento della vita e della personalità umana nell'esercizio della virtù nella conoscenza del bene, e dunque di come il bene e la sua scoperta e definizione rappresentino il problema principale della ricerca filosofica. Con Socrate, pertanto, la personalità diventa problema a se stessa: non solo fondamento esistenziale della ricerca, ma campo di elaborazione e scopo, al tempo stesso, della ricerca filosofica come tale.

Rispetto a Platone, il tema della personalità è affrontato diversamente e più ampiamente: infatti se la necessaria sola approssimazione nella comprensione dell'inquietante Socrate deriva dalla mancanza di sue testimonianze dirette, in Platone la personalità è più facilmente delineabile perché si autoesprime attraverso la *Lettera VII*. Di più: Platone è il primo filosofo che incarna una ricerca come interpretazione della personalità filosofica di un altro autore, un maestro la com-

prensione del cui apporto costituisce l'intera elaborazione della filosofia platonica.

Vedremo [...] che Platone non è mai stato infedele a se stesso né alla sua dottrina delle idee. Ma in questa dottrina e in tutto il suo pensiero, egli è stato, contemporaneamente, fedele a Socrate. Non ha voluto far altro che rintracciare i presupposti lontani dell'insegnamento socratico, i principi ultimi che spiegano la forza della personalità del maestro e quindi possono illuminare la via per la quale egli giunse a possedere e a realizzare se stesso. Platone ha lo scrupolo di non far intervenire Socrate come interlocutore principale nei dialoghi che si allontanano troppo dallo schema dottrinale socratico [...] Ma l'intera ricerca platonica si può definire come l'interpretazione della personalità filosofica di Socrate¹⁶.

Con questo sommario passaggio analitico abbiamo dunque constatato che la problematica della personalità si arricchisce nel passaggio dall'analisi della filosofia arcaica a quella dell'epoca classica, e che in particolare nella diade Socrate-Platone si cristallizza per la prima volta la tipica dell'autentica ricerca filosofica.

Socrate diventa il protagonista di una filosofia che assume come tema la personalità e la sua dignificazione; Platone diventa l'allievo che, chiamato a sviluppare la propria personalità sulla base dell'esempio vivente del maestro, si pone a propria volta come interprete ed emulo non passivo della dottrina e dell'esempio di vita della personalità socratica.

Qui si realizza dunque quella relazione tra ricerca, disciplina intellettuale e interscambio esistenziale che costituisce lo scenario di fondo della prefazione teorico-metodologica della prima edizione.

Relativamente ad Aristotele, a parte un accenno non del tutto elaborato al valore degli scritti essoterici¹⁷, Abbagnano conferma il tema della personalità filosofica come tratto distintivo, curvatura complessiva della ricerca che nasce nel rapporto di discepolato concreto oppure di confronto sistematico:

con la scoperta della validità dell'essere in quanto tale, Aristotele è in grado di mettersi di fronte al mondo in un atteggiamento completamente diverso da quello di Platone.

Per lui, tutto ciò che è, in quanto è, ha un valore intrinseco, è degno di considerazione e di studio e può essere oggetto di scienza. Per Platone, invece, solo ciò che incarna un valore diverso dall'essere può e deve essere oggetto di scienza: l'essere in quanto tale non basta, perché non ha in sé il suo valore. Con la teoria della sostanza, Aristotele ha elaborato il principio che giustifica il suo atteggiamento di fronte alla natura, la sua opera di ricercatore instancabile, il suo interesse scientifico che non si spegne né diminuisce neppure dinanzi alle più insignificanti manifestazioni dell'essere. La teoria della sostanza è nello stesso tempo il centro della metafisica di Aristotele e il centro della sua personalità. Essa rivela l'intimo valore esistenziale della sua metafisica¹⁸.

Sembra così emergere una *tipica* della filosofia, ossia una specificità tipologica dell'atteggiamento del filosofo verso il mondo, che ha assunto a questo punto con Eraclito (il pessimismo), Socrate (la virtù), Platone (la trascendenza del valore) e Aristotele (l'indagine ubiquitaria della ragione sulla realtà) una sorta di catalizzazione delle potenzialità spirituali della filosofia. Si è così altresì definito un concetto di personalità filosofica, che sembra relativamente indipendente da quello della personalità storico-esistenziale o biografica, di cui pure si annunciavano nella prefazione gli intrinseci nessi con il pensiero.

3 _ Il concetto della personalità tra filosofia antica e medievale

Il concetto ricorre poi nella trattazione della filosofia storica di età imperiale¹⁹ dove soltanto quattro sono gli autori che ne appaiono dotati (Seneca, Epitteto, Musonio Rufo e Marco Aurelio). Esso appare inteso come capacità di impiego individualizzato delle tipicità teoriche di una corrente.

Nell'applicazione ad Agostino, invece, il concetto di personalità torna ad emergere in rapporto alla nuova dimensione della visione del mondo cristiana, come unitarietà di un atteggiamento tanto biografico ed esistenziale quanto teoretico. Scrive Abbagnano:

il centro della speculazione di Agostino coincide veramente col centro della sua personalità. L'atteggiamento della confessione non è limitato solo allo scritto famoso, ma è l'atteggiamento costante del pensatore e dell'uomo d'azione che, qualsiasi cosa dica o intraprenda, non ha altro scopo che di venire in chiaro con se stesso e di essere quello che deve essere. Perciò egli dichiara di non volere conoscere altro che l'anima e Dio e si mantiene costantemente fedele a questo programma²⁰.

La centralità dell'elemento religioso e il rapporto con la tradizione teologica e con il culto e il portato di fede di una comunità storica distinguono poi, e individualizzano storicamente, la filosofia dell'interiorità dal platonismo. Conclude così Abbagnano:

la polemica antipelagiana [...] non costituisce una frattura nella sua personalità, una vittoria dell'uomo di chiesa sul pensatore. Giacché in lui il pensatore vive tutto nella sfera della religiosità, la quale necessariamente riconosce a Dio soltanto l'iniziativa della ricerca²¹.

Viene così rivendicata alla struttura della personalità la capacità di unificare nella vitalità della ricerca e dell'espressione anche le componenti in tensione della fede e della ragione, e si dà conto, in modo puntuale e attendibile, delle peculiarità di Agostino e dell'orientamento che in lui si compendia e che poi da lui discende come forma caratteristica di scuola e di tendenza:

l'entusiasmo religioso, lo slancio mistico verso la verità non agiscono in lui come forze contrarie alla ricerca ma rinvigoriscono la ricerca stessa, le danno un valore e un calore vitale.

Di qui deriva l'enorme potenza di suggestione che la personalità di Agostino ha esercitato non solo sul pensiero cristiano e medievale, ma anche sul pensiero moderno e contemporaneo²².

Quando poi si passa però alla filosofia scolastica (e all'epoca medievale nel suo insieme), quest'ultima è descritta come segue:

il senso della storicità le è estraneo. Dottrine e concetti vengono tolti di peso dai complessi storici di cui fanno parte e considerati indipendenti dai problemi cui rispondono e dalla personalità autentica del filosofo che li ha elaborati. Il Medio Evo mette tutto sullo stesso piano e fa dei filosofi più lontani dalla sua mentalità, altrettanti contemporanei, cui è lecito togliere i frutti più caratteristici per adattarli alle proprie esigenze²³.

Come presupposto di questa critica si trova l'idea di personalità come nodo storico-biografico culturalmente determinato, la cui mancata intellesione costituisce sia un errore metodologico della comprensione storica, sia un pregiudizio per la corretta impostazione teoretica. Assistiamo dunque all'oscillazione tra un concetto di personalità come strumento di interpretazione analitica e restituzione dell'opera al suo tempo e un altro

concetto di personalità (filosofica) come espressione tipizzabile di identità teorica ed espressiva della filosofia oltre e al di là del proprio tempo.

Individualità storiche caratterizzate anche come grandi personalità filosofiche non mancano nell'età medievale. L'originalità di Giovanni Scoto Eriugena è infatti caratterizzata da Abbagnano con formula felice, come pure quella di Abelardo²⁴.

Accanto all'atteggiamento agostiniano e al suo interiorismo, si dispongono così la dialettica dell'Eriugena, con la sua accentuazione della capacità veritativa della conoscenza e della speculazione umane, congeneri alla trasformazione dell'idea agostiniana di libertà²⁵, e la dialettica di Abelardo, che fa da vaglio della tradizione con l'applicazione sistematica della fiducia razionalistica e supera così il vincolo delle convinzioni tradite e ristabilisce con la fede un rapporto di autonoma chiarificazione. Proprio da queste dimensioni della personalità filosofica si affermano dunque nuove tipiche della posizione della coscienza cristiana rispetto al mondo²⁶.

Infine, sono caratterizzati da specificità della personalità filosofica in primo luogo Duns Scoto:

l'appellativo che Duns ebbe dai suoi contemporanei, *Doctor subtilis*, esprime solo il carattere esteriore del suo filosofare: la tendenza al distinguere e al suddistinguere, l'incontentabilità analitica che cerca la chiarezza

nella enumerazione completa delle alternative possibili. Ma il centro della sua personalità filosofica è l'aspirazione a una scienza razionale necessaria e autonoma e la cautela critica che da questa aspirazione deriva²⁷.

In Ockham, l'articolazione del concetto sembra davvero completa ed euristicamente del tutto giustificata e funzionale:

all'empirismo, che è il fondamento della sua filosofia, Ockham giunge muovendo da una esigenza di libertà che è il centro della sua personalità. Tale esigenza domina tutti i suoi atteggiamenti [...]; egli dice: «Le asserzioni precipuamente filosofiche, che non concernono la teologia, non devono essere da nessuno condannate o interdette solennemente, giacché in esse chiunque deve essere libero di dire liberamente ciò che gli pare». Per la prima volta una simile rivendicazione veniva fatta; e ad essa Ockham ispirava non solo la sua ricerca filosofica, ma anche la sua attività politica²⁸.

Infine Meister Eckhart incarna la tipica dell'autosuperamento della filosofia verso un pensiero ultrafilosofico:

fu Maestro Eckhart uno scolastico o un mistico? È ortodossa o pur no la sua speculazione? Lo sbocco della sua filosofia è veramente il panteismo? Una qualsiasi soluzione di questi problemi non dice nulla circa la personalità di Maestro Eckhart. Giacché egli è certamente un mistico che, a differenza degli altri

mistici medievali (i Vittorini, S. Bonaventura) sa che la via mistica è la sola che apre l'accesso alla verità rivelata, alla quale la ricerca filosofica non può condurre. Il presupposto implicito della speculazione di Eckhart è la sfiducia nella possibilità di giungere alla fede attraverso la ricerca condotta dalla ragione naturale, sfiducia che è nell'atmosfera filosofica del suo tempo e proprio allora trovava le sue più decise espressioni. Il suo problema è il problema della fede: trovare la possibilità e la giustificazione della fede nella possibilità e nella giustificazione di un rapporto diretto tra l'uomo e Dio. Per questo problema egli si avvale senza scrupoli di numerosi temi e motivi della tradizione scolastica; ma tali temi e motivi vengono da lui trasfigurati²⁹.

4 _ Applicazioni alla filosofia moderna

Eccettuandone le applicazioni alla fisionomia intellettuale degli umanisti, che sono ovviamente anche letterati, una prima importante occorrenza riguarda il pensiero di Montaigne, i cui *Essais* sono caratterizzati come *esperienze* che hanno a che fare sempre più con la stessa personalità dell'autore che comincia ad essere «il vero centro della meditazione di Montaigne, la quale assume il carattere di una 'dipintura dell'io'»³⁰. Si determina così uno dei tratti della modernità, quella della comprensione della necessità di autoesame per l'esercizio dialogico del filosofare che fa di Montaigne l'antesignano autentico di Cartesio e di Pascal:

il luogo dove il presupposto storico-concreto della personalità diventa chiaro come fattore costituente l'atteggiamento filosofico e si fa problema a sé stesso.

Se invece la ricorrenza del concetto, relativamente a Guicciardini e Machiavelli, è di tipo storico-psicologico e differenzia il carattere e gli atteggiamenti dei due autori³¹, se ne trova invece poi una completa applicazione a Leonardo:

la saldatura tra arte e scienza non è dunque accidentale nella personalità di Leonardo: è frutto del compito unico che Leonardo si propose: cercare nella natura l'ordine misurabile che è insieme proporzione evidente, il numero che è insieme bellezza³².

Qui dunque il concetto diventa motivazione di una forma originale di visione del mondo. La chiave qui non è esplicitamente filosofica, pur riconoscendosi gli elementi platonici, ma più largamente culturale, come si evince dalla trattazione che ne bilancia la ricerca dell'oggettività empirica con quella della necessità matematica³³. Il tema ritorna anche relativamente alla filosofia cartesiana:

la personalità di Cartesio segna la svolta decisiva dal Rinascimento all'età moderna. I temi fondamentali della filosofia del Rinascimento, il riconoscimento della soggettività umana e l'esigenza di approfondirla e chiarirla con un ritorno a se stessa, il riconoscimento del rapporto dell'uomo col mondo e l'esigenza di risolverlo in favore dell'uomo, diventano nel-

la filosofia di Cartesio i termini di un nuovo problema in cui sono coinvolti insieme l'uomo come soggetto e il mondo oggettivo³⁴.

Il moderatismo e conservatorismo morale-politico di Cartesio ne tratteggiano la personalità storico-biografica in modo esauriente³⁵, ma egli resta esponente principe di una nuova dottrina della libertà, una filosofia del soggetto che è tratto inaugurale autentico del pensiero moderno. A ciò fa eco l'altra coppia di grandi personalità del suo tempo:

il cartesianesimo, prima d'essere un corpo di dottrine, è l'impegno ad avvalersi dell'autonomia della ragione e a rispettarne la tecnica interna cioè il metodo geometrico. I grandi sistemi filosofici del secolo XVII rispettano questo impegno, pur modificando o abbandonando i capisaldi della metafisica e della fisica di Cartesio e talvolta, come accade in Leibniz, rinnovando parzialmente lo stesso concetto del metodo geometrico. La figura di Spinoza, nella sua personalità di uomo e di filosofo, è tutta imperniata su quell'impegno. Ma l'interesse di Spinoza, come quello di Hobbes, non è primariamente gnoseologico o metafisico, ma morale, politico e religioso³⁶.

Da questa citazione intendiamo sia Hobbes sia Spinoza come evoluzioni tipologiche del principio del libero pensiero cartesiano, e in Spinoza Abbagnano suggerisce la maggiore evidenza della purezza del realizzarsi in lui del tipo de-

lineato. Il controtipo di Spinoza è, intuitivamente, Leibniz:

tutte le manifestazioni della personalità di Leibniz, quelle scientifiche e filosofiche come quelle politiche e religiose, si lasciano ricondurre ad un unico pensiero centrale: quello di un ordine, non geometricamente determinato e quindi necessario, ma spontaneamente organizzato e quindi libero. L'ordine universale che Leibniz vuol riconoscere e far valere in tutti i campi non è necessario (come quello che costituiva l'ideale di Spinoza), ma è suscettibile di organizzarsi e svilupparsi nel modo migliore, secondo una regola non necessitante. È tuttavia, come quello di Spinoza, un ordine matematico o geometrico³⁷.

Il suo complemento è Vico:

dopo di Leibniz, Vico rappresenta la seconda grande affermazione della ragione problematica nel mondo moderno. Leibniz aveva spiegato e interpretato in termini di ragione problematica ogni realtà fisica e metafisica; Vico interpreta in termini di ragione problematica il mondo della storia. Le personalità e le dottrine dei due filosofi sono diverse e indipendenti l'una dall'altra; ma la loro ispirazione fondamentale è comune e la loro opera rispettiva è complementare³⁸.

Dunque, riconosciamo uno schema in cui le quattro personalità di maggiore spicco, Cartesio Spinoza Leibniz e Vico, incarnano due tipologie di ragione, geometrico-deduttiva e problematica, in cui

si dispongono secondo le congeneri esigenze del loro approccio personale.

Accanto ad applicazioni come questa, che fanno del concetto di personalità uno spunto per l'interpretazione unitaria di epoche, vi sono applicazioni che servono cercare l'unità nella differenza evolutiva del pensiero di singoli autori. Leggiamo per esempio:

l'unità della personalità di Berkeley non è dunque né nell'empirismo dei primi scritti né nella metafisica neoplatonica degli scritti posteriori. È l'unità di una personalità religiosa, che si è gradualmente volta dalla difesa negativa della religiosità ad una illustrazione positiva delle sue esigenze e del suo contenuto dottrinale³⁹.

Un simile approccio, prossimo al livello ermeneutico dell'idea di una ricostruzione della *mens auctoris*, altre volte è però dichiarato problematico o impossibile, e deve lasciare spazio non alla deduzione complessiva dell'opera dalla personalità, ma all'analisi testuale e logico-problematica interna: tale il caso di Rousseau⁴⁰.

5 _ La filosofia contemporanea e il rapporto con la 'filosofia della filosofia'

Un uso non tipico riguarda fin dal principio Goethe, e muove nel senso della caratterizzazione psicologica⁴¹; oltre a poche altre occorrenze non metodolo-

gicamente rilevanti, il concetto ricorre poi rispetto a Fichte, di cui Abbagnano afferma:

la caratteristica della personalità di Fichte è costituita dalla forza con cui egli sentì l'esigenza dell'azione morale. Fichte stesso dice di sé: «Io ho una sola passione, un solo bisogno, un solo sentimento pieno di me stesso: agire fuori di me. Più agisco, più mi sento felice». Il primato della ragion pratica si trasforma in Fichte nel primato dell'azione morale⁴².

Si delinea così un altro puntello della dottrina moderna dell'idealismo della libertà e dell'azione, al quale secondo Abbagnano manca la consapevolezza esistenziale ed esistentiva del limite:

da un capo all'altro della sua speculazione e nella stessa frattura dottrinale che questa speculazione presenta nelle sue fasi principali, Fichte appare come una personalità etico-religiosa, non priva di un certo fanatismo. «Io sono chiamato, egli scrive, a rendere testimonianza alla verità [...] io sono un prete della verità; sono al suo soldo, mi sono obbligato a fare tutto, ad arrischiare tutto, a soffrire tutto per essa». Ma nel servizio per la verità, egli non mette per nulla quella umiltà e quella coscienza dei limiti umani che, secondo Kant, sono indispensabili alla vita morale⁴³.

Apparentemente, però, la filosofia di Fichte andrà poi in un'altra direzione, che sembra rivelare un *doppio* nella sua personalità⁴⁴. Se il filosofo tedesco sia

definito unitariamente dall'anelito all'azione morale emancipatrice o dalla visione fanatica dell'azione come esito della volontà divina soggiacente, non lo sappiamo e restiamo sospesi tra i due profili, per quanto la ricostruzione di Abbagnano punti più sulla dimensione metafisica di Fichte che su quella libertaria.

Per la comprensione della personalità storico-biografica di Hegel, Abbagnano valorizza la testimonianza degli inediti giovanili, che documentano il formarsi del suo orizzonte storico-problematico⁴⁵, ma ciò non ha effetti sulla caratterizzazione complessiva di questo autore. Abbagnano insiste che «il tratto essenziale della filosofia e della personalità di Hegel» sta «nell'unico compito che Hegel ha inteso attribuire alla filosofia» cioè «la giustificazione razionale della realtà, della presentività, del fatto, quale che sia»⁴⁶.

Tra le meno felici caratterizzazioni di Abbagnano a nostro giudizio andrebbe senz'altro inserita quella di Schopenhauer, del quale afferma recisamente:

così Schopenhauer non si prospettò neppure la possibilità di intraprendere la via della liberazione ascetica da lui così eloquentemente difesa come ultimo risultato della sua filosofia. In realtà, rimase attaccatissimo a quella volontà di vivere dalla quale affermava la necessità di liberarsi. [...] La sua personalità cade interamente fuori della sua stessa filosofia, la quale perciò rimane priva del maggior pregio di ogni filosofia: la testimonianza viva del filosofo che l'ha elaborata⁴⁷.

In realtà il pensiero di Schopenhauer si caratterizza proprio nella sua attitudine descrittiva di possibilità di esistenza verso le quali la ragione come tale non ci impegna⁴⁸. Qui l'applicazione del concetto di personalità manca il tratto essenziale dell'autore, lasciando che suggestioni biografiche precludano la comprensione dell'identità speculativa dell'autore. Fortemente simpatetico è invece l'approccio a Kierkegaard:

ciò che costituisce il segno caratteristico dell'opera e della personalità di Kierkegaard è l'aver cercato di ricondurre la comprensione dell'intera esistenza umana alla categoria della possibilità e di aver messo in luce il carattere negativo e paralizzante della possibilità come tale. [...] Kierkegaard scopre e mette in luce, con un'energia mai prima raggiunta, l'aspetto negativo d'ogni possibilità che entri a costituire l'esistenza umana⁴⁹.

Un approccio che emerge anche nel seguente passo:

il punto zero è l'indecisione permanente, l'equilibrio instabile tra le alternative opposte che si aprono di fronte a qualsiasi possibilità.

E questa fu senza dubbio la scheggia nelle carni di cui Kierkegaard parlava: l'impossibilità di ridurre la propria vita a un compito preciso, di scegliere tra le alternative opposte, di riconoscersi e attuarsi in una possibilità unica. Questa impossibilità si traduce per lui nel riconoscimento che il proprio compito, l'unità della propria personalità, è appunto in

questa condizione eccezionale di indecisione e di instabilità⁵⁰.

Di qui poi il rapporto tra questa condizione e la pseudonimia autoriale del filosofo danese⁵¹. In questi due casi (Schopenhauer e Kierkegaard) quindi l'approccio agli autori mediante il concetto della personalità sembra articolare l'idea di una necessaria relazione intrinseca tra l'esperienza personale e la filosofia, fino alla valorizzazione di alcune idiosincrasie personali degli autori stessi. Mentre sono sottintese e di fatto valorizzate quelle solo in negativo schopenhaueriane⁵², di quelle kierkegaardiane c'è ampia menzione⁵³ e sono ritenute essenziali per comprendere la portata del suo pensiero.

Rispetto a Marx, viene introdotto il concetto della personalità *storica* dell'autore, che sarebbe stata condizionata da certe tesi di filosofia (hegeliana) e da presupposti di dottrina economica contraddetti dai successivi sviluppi di quest'ultima scienza. Sembra qui affiorare un certo dogmatismo sulla portata della scienza sociale e delle sue conclusioni che contravviene all'ispirazione reale del pensiero di Abbagnano⁵⁴. Il concetto di personalità 'storica' sembra accennare a uno strato mondano del filosofo che può ancora e sempre essere inverato o depurato dalla disciplina comune della ricerca.

Obbligatoriamente, a Maine de Biran si ascrive una personalità filosofica ripiegata sulla propria interiorità⁵⁵, e a Mazzini una incentrata sul binomio *pensiero e*

*azione*⁵⁶, ma di schietta matrice religiosa. Comte risulta apparentato tipologicamente a Hegel, secondo uno schematismo di futura fortuna didattica, come idolatri della nuova divinità romantica (la storia⁵⁷).

Molto ficcante, pur se arbitraria, la tesi su Nietzsche: «il centro del filosofare di Nietzsche deve fornire la chiave non solo delle sue dottrine fondamentali ma anche dello scacco della sua vita e del dissolvimento della sua personalità»⁵⁸, che propone l'insostenibilità esistenziale della stessa filosofia nietzscheana, vero correlato patogeno di una «personalità impossibile»⁵⁹. Abbagnano conclude:

il tentativo di divinizzare l'uomo, di trasformarlo da creatura limitata e bisognosa in un essere autosufficiente nel quale la vita realizzasse l'infinito della sua potenza, ha subito lo scacco decisivo nella personalità stessa di colui che lo ha compiuto. Per tutta la vita, Nietzsche ha cercato di conquistare i valori che costituivano per lui i contrassegni del superuomo: la buona salute e la forza fisica, la leggerezza di spirito, l'entusiasmo vitale, la ricchezza ed energia interna, la comprensione e l'amicizia degli uguali, il successo del dominatore. Tutto ciò gli fu negato, come gli fu negato da ultimo l'unità e l'equilibrio della sua stessa persona⁶⁰.

Qui l'approccio alla filosofia nietzscheana dunque, di carattere esistenzialistico, si avvale del concetto di persona-

lità per considerare la ricerca nietzscheana non solo una manifestazione tardiva ed esuberante del pensiero romantico, ma anche una fascinosa, quand'anche contraddittoria, espressione di una delle aspirazioni profonde e strutturali della condizione umana.

Non abbiamo riscontrato, infine, altri usi significativi rispetto agli autori seguenti. Può essere però interessante vedere invece come Abbagnano si esprima sulla 'filosofia della filosofia' di Dilthey, ossia sul tentativo di una ricostruzione tipologica e morfologica delle forme possibili di filosofia.

Abbagnano sottolinea infatti sia che i tre tipi di filosofia morfologicamente individuati da Dilthey rimandano a diversificate intuizioni del mondo (radicate nell'idea di causa, valore o scopo e generanti rispettivamente il naturalismo, l'idealismo oggettivo e l'idealismo della libertà), sia che ciascuno di questi tipi darebbe «alle diverse produzioni d'una personalità singola un'unità intrinseca; e in ciò sta la sua forza» perché «ogni tipo utilizza [appunto] un fatto ultimo della coscienza, una categoria»⁶¹.

Abbagnano avrebbe dunque avuto nel modello diltheyano un interessante interlocutore metodologico, esempio di ricostruzione tipologica di quelle diverse forme di espressione della personalità nella filosofia da lui stesso utilizzata come criterio interpretativo. Siccome poi Abbagnano riporta, apparentemente senza critiche o dissensi, anche la rifles-

sione diltheyana sulla natura comunque razionalizzata dell'intuizione filosofica del mondo e sulla sua permanente apertura autocritica, non c'è dubbio che il filosofo tedesco esprima tesi largamente avvicinati a quelle del filosofo italiano ricordate al principio.

Possiamo chiederci che cosa possa aver diviso Abbagnano da Dilthey e perché eventualmente Abbagnano non abbia ampliato la sua riflessione nello stesso senso morfologico e tipologico di Dilthey, pur delineando nel proprio lavoro concreto alcune tipiche della personalità filosofica.

La risposta sta probabilmente nella percezione da parte di Abbagnano di una residua necessità della comprensione unitaria del decorso storico da parte di Dilthey, e dunque nell'idea di una sistematica tipologica della genesi e della visione del mondo sottesa unitariamente alla filosofia, all'arte e alla religione. Abbagnano verrà invece proponendo un atteggiamento empiristico, che rifugge dalla ricostruzione organica e continuistica della stessa storia della filosofia, considerando anzi, come vedremo, che influssi continuità e omogeneità siano solo ipotesi e non presupposti esplicativi.

Interessante è anche l'applicazione di una modellizzazione della personalità filosofica alla comprensione del percorso di Antonio Banfi. Ad Abbagnano l'approdo di Banfi al marxismo appariva tutt'altro che «una pura accidentalità biografica estranea alla sua filosofia»⁶²,

bensì esito della comprensione della necessità dell'impegno politico. Esso, filosoficamente motivato da un'idea di cultura come precisa assunzione di responsabilità storica, è pertanto al di qua di ogni accettazione puramente tattica di un'ideologia.

6 _ Considerazioni conclusive

L'enfasi sul concetto della personalità, oltre che riportarsi a uno spunto diltheyano, può anche apparire congenere alle posizioni del primo Jaspers, e certamente suo tramite a quelle di Nietzsche, per cui, per usare una formula, la filosofia si riconduce ad espressione dinamica della vita transfinita, che incorpora la razionalità ma non vi si risolve⁶³.

Una concezione della filosofia, dunque, che rifiuta sia il determinismo storico sia l'ipotesi di strutturazioni metafisiche ricostruttive, e che si basa sul radicamento psicobiografico del pensiero e sulle leggi morfologiche del suo atteggiarsi, al bivio tra iterazione del tipo ed evanescenza dell'istanza individuale; e certo lo Jaspers successivo rientrerà da questa posizione, in sé postfilosofica (se non come in Nietzsche antifilosofica), verso una nuova idea problematica di integrazione tra vita verità e valore nell'orizzonte dell'esperienza della cifra e del percorso che vi conduce.

Il concetto di personalità nel lavoro jaspersiano raccoglie e sintetizza il tema

del tratto di grandezza⁶⁴ di quegli autori che hanno elaborato una comprensione vivente del proprio tempo trasladone al futuro il senso e i problemi, ma fissa anche il tema del coinvolgimento esistenziale del ricercatore nel suo oggetto⁶⁵.

Il richiamo di Abbagnano al concetto di personalità sembra dunque essere comparabile alle tematiche suggerite dal pensiero jaspersiano e diltheyano, ma si raccorda alla sua specifica visione positiva dell'esistenzialismo. Abbagnano enfatizza appunto l'autodisciplina del pensiero come peculiarità della filosofia. Quest'ultima, certo personale, non è però monologo della ricerca intima o, prioritariamente, intuizione del mondo, ma si concretizza nella dialogicità e correggibilità intersoggettiva del pensiero. Questo requisito della sua validità si unisce, senza distruggerlo, a quello del coinvolgimento unitario della persona, dando vita a un'idea postmetafisica di filosofia come apertura empiristica alle forme operative e sociali del sapere nella storia viva della persona e del suo tempo⁶⁶.

Quell'orientamento, che Mario Dal Pra definì come pragmatismo assiologico⁶⁷, veniva dunque maturando rispetto alla storia della filosofia da un lato cercando di preservare la dimensione espressiva ed esistenziale della filosofia a partire da una scelta di rappresentazione del mondo, ma dall'altro tentando anche di isolare, rispetto a ciascuna filosofia, la validità operativa dei suoi strumenti e la

coerenza delle sue dottrine come fattori reimpiegabili nel dialogo tra passato e presente e nel presente in vista della determinazione della vita comune.

Si è scritto più volte⁶⁸ sulla vicinanza tra la dimensione pratico-poietica della 'scelta' di Abbagnano e l'inflessione attivistica dell'idealismo gentiliano, di quella attuosità del soggetto che rappresenta il tratto modernistico del pensiero del filosofo siciliano. Rispetto alla storia della filosofia, il determinarsi della filosofia quale riflesso unitario della personalità implica però il persistere del condizionamento del pensiero al di qua della sua capacità di trascendersi, il limite intrinseco del suo muoversi in linguaggi e tradizioni, in sostanza la *finitezza strutturale e irriducibile dell'impresa filosofica*.

Più avanti, come è noto⁶⁹, Abbagnano tornerà sulle prerogative della storiografia filosofica individuandone il campo come riferito all'«interpretazione di esperienze umane»⁷⁰, articolabile mediante quattro fattori operativi: la disponibilità dei documenti, l'atteggiamento critico, il canone delle ricerche storiografiche e il canone dei rapporti storici. Guadagnato il rispetto del dato documentale e della sua alterità rispetto all'oggi (primi due elementi), tuttavia la storiografia filosofica si radica nell'interesse umano concreto per l'oggetto della ricerca stessa e trova il suo limite, che evita l'attualizzazione selvaggia, proprio nella relazione con il dato filologico e con la storicità altra del testo e del docu-

mento. Di qui il rifiuto di una tesi generale sulla possibile morfologia strutturale delle diverse filosofie, o della dipendenza radicale della filosofia dalla dimensione psicobiografica o dall'ambiente culturale. In breve, tutti questi assunti debbono essere considerati solo come ipotesi, mai come preordinati principi esplicativi.

Siamo al di là dell'idea della centralità della ricostruzione della personalità come asse della ricerca storiografica. Emerge piuttosto la necessità della formulazione nitida dell'orizzonte problematico dei singoli pensatori, del ripercorrerne le linee teoretiche e fissarne gli esiti. L'impostazione della *Storia della filosofia* del 1946-1950, pur corrispondendo all'urgenza di una dimensione teorica e valoriale, non si è consolidata in una strumentazione operativa del tutto stabile.

Proprio in riferimento a tale sviluppo, scrive Giovanni Fornero di una parabola che porta «dalla fondazione esistenziale della storia della filosofia alla proposta di una storia critica della filosofia concepita secondo i canoni di un empirismo metodologico neoilluministicamente e pluralisticamente orientato»⁷¹, dove sempre più viene accentuata la dimensione della ricostruzione del percorso teoretico interno e solo indicata, senza ipoteche esplicative, quella dimensione dell'esperienza dalla quale il filosofo attinge i suoi problemi e sulla quale quindi la sua filosofia maggiormente si riversa.

Pur se nella provvisorietà della sistemazione metodologica, dunque, la cate-

goria della personalità in Abbagnano fa parte di quei processi della storiografica filosofica italiana che, tentando di liberarsi dalle ipoteche idealistiche, cercavano di ripristinare, o forse proprio di fondare, una «storia del pensiero filosofico»⁷² come

storia nel tempo, costituita non da dottrine o *momenti ideali*, «ma da uomini solidalmente legati alla comune ricerca». E il criterio di continuità per la sua costruzione storica era identificato con l'*unità personale* in tesa come umanità dei filosofi, la cui personalità di incarna e si esprime nelle dottrine⁷³.

Abbiamo così visto come il concetto di personalità possa ricorrere con almeno quattro diverse funzioni: 1) l'individualizzazione della tipologia di scrittura e/o di atteggiamento di un autore, nel contesto del suo peculiare rapporto con l'esistenza (Platone, Montaigne, Nietzsche, Kierkegaard); 2) la tipizzazione di una posizione della coscienza filosofica rispetto a un campo problematico comune di una cultura e un'epoca (Cartesio, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Vico; Duns Scoto, Guglielmo di Ockham); 3) uno o più tratti dell'indole dell'autore che determinano, come matrice, il suo dettato teorico (Aristotele, Agostino, Fichte, Hegel); 4) il piano che rende comprensibile l'evoluzione del suo autore (Berkeley) o quello dove giacciono le sue contraddizioni e che pertanto ci spinge ancor più all'esame accurato dei suoi testi (Rousseau).

Francesca d'Alberto, ricostruendo l'itinerario di Abbagnano come storico della filosofia⁷⁴, coglie già nel corso della prima edizione della *Storia della filosofia* una svolta, laddove si introduce una «filosofia militante» non più espressione personale della comprensione dell'orizzonte esistenziale nel dialogo, ma già rinnovamento della problematica sociale e culturale in atto⁷⁵ grazie all'approfondimento e al vaglio delle radici storiche delle forme teoriche⁷⁶. Qui esistenzialismo, fenomenologia, neopositivismo, realismo e strumentalismo si contrappongono all'idealismo attualistico e disegnano un orizzonte di dialogo e interscambio.

L'autrice evidenzia alle origini del pensiero di Abbagnano la forte inclinazione verso una definizione vitalistica della filosofia, dove però invece di una tipica morfologia del rapporto tra filosofia e vita, l'accentuazione dell'aspetto dinamico e irrazionale (dell'urto tra soggetto e mondo) produce una visione delle filosofie scaturenti da questo urto come ripartibili sì formalmente tra idealismo e realismo (in ultima analisi), ma anche segnate da quell'irrazionalità soggettiva di fondo che espelle per sempre dal pensiero di Abbagnano il rapporto tra verità e filosofia⁷⁷.

D'altra parte, al pensiero di Abbagnano l'irrazionalità del sistema della vita si rende poi più limpida e leggibile grazie

non solo all'esistenzialismo, ma soprattutto a un apporto diltheyano, in particolare a quei concetti connessionistici che concretizzano sempre gli atti espressivi e volitivi, le emozioni e le posizioni di valore, nello specifico del tempo storico (statualità, cultura, saperi e forme sociali vigenti⁷⁸).

D'Alberto chiarisce come Abbagnano in realtà non raccolga l'intera portata del pensiero di Dilthey e ricada in una visione essenzialistica ed astorica della nozione analoga di coesistenza che in lui si determina. Se questa nozione abilita finalmente un dialogo tra filosofie che supera la loro mera giustapposizione irrazionale, ne *La struttura dell'esistenza* l'impostazione neoidealistica non appare ancora superata: sussiste un momento critico-normativo che presuppone una dimensione di verità misurante in una pratica culturale che alla verità è estranea.

Con un'ulteriore evoluzione, la fissazione del concetto di personalità appare allora funzionale all'affermazione di un modo di concepire la filosofia come interazione integrale dell'uomo con se stesso e con gli altri, che appare invece perduto nel pensiero moderno e che, prima di essere riconquistato nelle future vesti illuministiche, Abbagnano ricostruisce come tratto originario nella filosofia platonica e senso basilare dell'origine della pratica filosofica *tout court*⁷⁹.

_ Note

1 _ Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1963². D'ora in avanti il volume sarà indicato con la sigla SF, seguita dal numero di volume e dalla pagina. In questa seconda edizione la prefazione alla prima edizione venne ristampata immutata. La prefazione alla seconda edizione rivendicava come «la struttura dell'opera, i suoi requisiti essenziali, le impostazioni e i criteri interpretativi fondamentali non hanno subito modificazioni sostanziali perché hanno conservato la loro validità» (SF, I, p. XV).

2 _ Ivi, p. XVII.

3 _ Ivi, pp. XVII-XVIII.

4 _ Ivi, p. XVIII.

5 _ Cfr. G. LANARO, *Dal Pra e la storia della filosofia come impegno teorico*, «Doctor Virtualis», IV (2005), pp. 41-49: 41-42.

6 _ Abbagnano individua così il tema: «i problemi sui quali verte l'incessante dialogare dei filosofi hanno una loro logica, che è la disciplina stessa cui i filosofi liberamente sottopongono la loro ricerca: sicché certe direttive rimangono a dominare un periodo o un'epoca storica [...]. Acquistano, allora, una impersonalità apparente, che fa di esse il patrimonio comune di intere generazioni di filosofi [...]; ma poi decadono e tramontano, e tuttavia la persona vera del filosofo non tramonta mai e tutti possono e debbono interrogarlo per attingerne lume» (SF, I, p. XIX).

7 _ Cfr. ivi, p. 12.

8 _ Ivi, p. 18.

9 _ Ivi, pp. 18-19.

10 _ Cfr. ivi, p. 22.

11 _ Cfr. ivi, p. 37.

12 _ *Ibidem*.

13 _ Cfr. ivi, p. 54.

14 _ Cfr. ivi, pp. 63-64.

15 _ Cfr. *ibidem*.

16 _ Ivi, p. 93.

17 _ Cfr. ivi, p. 140.

18 _ Ivi, p. 154.

19 _ Cfr. ivi, p. 233.

20 _ Ivi, p. 314.

21 _ Ivi, p. 315.

22 _ Ivi, p. 319.

23 _ Ivi, p. 351.

24 _ Su Scoto Eriugena così si esprime: «quando si urta davanti alla realtà incomprendibile di Dio o dell'essenza delle cose non ripiega le sue armi dialettiche né prescrive l'abbandono alla fede, ma ricomprende la stessa incomprendibilità nell'ambito della ricerca, la dialettizza e ne fa un elemento di chiarezza» (ivi, p. 360). Su Abelardo osserva invece che «il centro della sua personalità è l'esigenza della ricerca: la necessità di risolvere in motivi razionali ogni verità che sia o voglia essere tale per l'uomo, di affrontare con le armi della dialettica tutti i problemi per portarli sul piano di una comprensione umana effettiva» (ivi, p. 401).

25 _ Cfr. ivi, p. 371.

26 _ Nel rapporto tra personalità innovativa e correnti di appartenenza, si colloca altresì il pensiero, per esempio, di Ugo di San Vittore (cfr. ivi, p. 442), oppure dei pensatori arabi più influenti (cfr. ivi, p. 461), o di Enrico di Gand (cfr. ivi, p. 577).

27 _ Ivi, p. 592.

28 _ Ivi, p. 624.

29 _ Ivi, p. 663.

30 _ Cfr. SF, II, pp. 29-30.

31 _ Cfr. ivi, p. 44.

32 _ Ivi, p. 163.

33 _ Cfr. *ivi*, pp. 163-164.

34 _ *Ivi*, p. 186.

35 _ Cfr. *ivi*, p. 204.

36 _ *Ivi*, p. 266.

37 _ *Ivi*, p. 293.

38 _ *Ivi*, p. 310.

39 _ *Ivi*, p. 356.

40 _ «Nell'opera di Rousseau l'entusiasmo e l'oratoria prevalgono di gran lunga sul ragionamento e la dimostrazione. È perfino lecito dubitare (e si è spesso dubitato) se i vari aspetti del suo pensiero si lascino ricondurre ad una coerenza che garantisca l'unità della sua personalità di filosofo. [...]. Questo contrasto, a prima vista insuperabile, può forse essere eliminato o risolto da un chiarimento dei rapporti che intercedono, secondo Rousseau, tra lo stato naturale e lo stato attuale dell'uomo» (*ivi*, p. 439).

41 _ Cfr. SF, III, p. 18.

42 _ *Ivi*, p. 45.

43 _ *Ivi*, p. 46.

44 _ «Partito dal riconoscimento dell'Io infinito come principio di deduzione della natura finita dell'uomo, Fichte è giunto da ultimo a riconoscere il principio infinito al di là dell'io, nell'Essere o Dio [...]. In questo passaggio tra due tesi dottrinali contrastanti, la sola unità è costituita dall'interesse etico-religioso che ha costantemente dominato la speculazione di Fichte. Quest'interesse contrassegna veramente la sua personalità» (*ivi*, p. 69).

45 _ *Ivi*, p. 107.

46 _ *Ivi*, p. 102.

47 _ *Ivi*, p. 143.

48 _ Abbagnano lo considera invece un autore strettamente dipendente dall'idealismo, che pur criticato determinerebbe, rovesciandosi, lo

schema della filosofia schopenhaueriana (cfr. *ivi*, p. 142).

49 _ *Ivi*, p. 183.

50 _ *Ivi*, pp. 183-184.

51 _ «Kierkegaard [...] moltiplicò la sua personalità con pseudonimi, in modo da accentuare il distacco tra se stesso e le forme di vita che veniva descrivendo, in modo da far intendere chiaramente che egli stesso non s'impegnava a scegliere tra esse» (*ivi*, p. 184).

52 _ Cfr. *ivi*, pp. 140-141, in cui il fatto che non ricorra nessuna aneddotica sulla biografia di Schopenhauer, non giustifica pienamente la visione di uno Schopenhauer attaccato alla volontà di vivere. Abbagnano pregia piuttosto la testimonianza dell'«esigenza, che senti vivissima, della libertà della filosofia, esigenza che lo fa indignare di fronte alla divinizzazione dello Stato fatta da Hegel» (*ivi*, p. 141).

53 _ Cfr. *ivi*, pp. 181-182.

54 _ Cfr. *ivi*, p. 212.

55 _ Cfr. *ivi*, p. 228.

56 _ Cfr. *ivi*, p. 260.

57 _ Cfr. *ivi*, p. 286.

58 _ *Ivi*, p. 366.

59 _ *Ivi*, p. 377.

60 _ *Ivi*, p. 378.

61 _ *Ivi*, p. 562.

62 _ N. ABBAGNANO, *Commemorazione del corrispondente Antonio Banfi*, «Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», XIII (luglio-dicembre 1958) 7-12, p. 395.

63 _ Per questo tema, si veda A. GIUGLIANO, *Jaspers e la filosofia come psicologia delle visioni del mondo*, «Studi Jaspersiani», I (2013), pp. 273-285.

64 _ Non a caso la principale opera storiografica di Jaspers, eccettuando le ricerche su Nietz-

sche che sono in effetti più ispirate all'orizzonte della psicologia delle visioni del mondo, si intitola sintomaticamente *I grandi filosofi* (*Die großen Philosophen* nell'edizione tedesca del 1957; *I grandi filosofi* in quella Longanesi del 1973).

65 _ Cfr. per questo tema R. FARAONE, *Personalità e storia nella storiografia filosofica di Karl Jaspers*, «Studi Jaspersiani», IV (2016), pp. 179-195.

66 _ In questo senso, si vedano le osservazioni di G. SEMERARI, nel volume a sua cura *Dentro la storiografia filosofica: questioni di teoria e didattica*, Dedalo, Bari 1983, p. 109.

67 _ Cfr. M. DAL PRA, *Il pragmatismo assiologico di Nicola Abbagnano*, «Rivista critica di storia della filosofia», III (1948) 3-4, pp. 255-67.

68 _ Solo per esemplificare, vedi le pagine di R. FARAONE, *Il primo dibattito sull'esistenzialismo*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 184-200; G. FORNERO, *Abbagnano e Gentile*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXV (1980) 4, pp. 416-437. Non ci sono dubbi che la finitezza della possibilità rappresenti l'elemento decisivo per distinguere l'azione e l'impegno esistenziali dall'attività creativa dello spirito.

69 _ Cfr. N. ABBAGNANO, *Il lavoro storiografico in filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», X (1955), pp. 4-16, poi in ID., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956.

70 _ Con *interpretazione* l'articolo di Abbagnano identifica principi di ordine generale preposti alla comprensione del mondo, dell'uomo, delle cose e dei loro rapporti, cioè le formule classiche che compendiano la teoresi dei filosofi (es. *Tractatus* Prop. 7 o principio del terzo escluso).

71 _ G. FORNERO, *Il concetto di storia della filosofia nella riflessione teorica e metodologica di Nicola Abbagnano*, online al link: http://www.giovanifornero.net/index.php?pagina=storia&sezione=art_abbagnano&sottosezione=concetto (ultima consultazione: 03.07.2022).

72 _ P. ROSSI, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975³, pp. 63-64.

73 _ *Ibidem*.

74 _ Cfr. F. D'ALBERTO, *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, «Rivista di storia della filosofia», LVII (2002) 1, pp. 47-72.

75 _ Cfr. *ivi*, p. 48.

76 _ Cfr. SF, III, p. 501.

77 _ Cfr. F. D'ALBERTO, *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, cit., pp. 49-50. Il riferimento è a N. ABBAGNANO, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923, oggi in ID., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, a cura di A. Donise, presentazione di G. Cantillo, Edizioni Marte, Salerno 2008.

78 _ Cfr. *ivi*, pp. 54-57.

79 _ Cfr. *ivi*, pp. 58-60.

