

## Nicola Abbagnano entre a filosofia da crise e a filosofia do compromisso<sup>#</sup>

*Nicola Abbagnano tra filosofia della crisi e filosofia dell'impegno  
by Massimo Mori<sup>\*\*</sup>*

*Tradução de Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UNICAP)*

*Recebido: 10/2014  
Aprovado: 12/2014*

**Resumo:** *O texto propõe, a partir de Nicola Abbagnano, uma forma de existencialismo, que de um lado vem retomar suas noções fundamentais, e por outro postular uma filosofia de compromisso e de projetualidade positiva. O artigo mostra como, para Abbagnano, o pressuposto de partida do existencialismo é o abandono da certeza que deveria caracterizá-lo, tanto no que tange ao positivismo quanto ao idealismo. O texto discorre ainda sobre a recepção do existencialismo pelo idealismo alemão, sobretudo na obra de Heidegger, auxiliando a conceber a dimensão problemática do ser humano, levando, então Abbagnano a considerá-lo como uma "indeterminação problemática". A indeterminação teria como consequência o conceito de possibilidade, e desta desvelar-se-ia uma segunda categoria fundamental: a da transcendência implícita na existência mesma, cumulando assim na coexistência.*

**Palavras-chave:** *existencialismo, indeterminação problemática, possibilidade, coexistência.*

**Abstract:** *The text proposes, from Nicola Abbagnano, a form of existentialism, which on one side is resuming its fundamental notions, and on the other postulate a philosophy of commitment and positive projectuality. The article shows how to Abbagnano, existentialism of the starting assumption is the abandonment of certainty which should characterize it, both in terms of positivism as idealism. The text also discusses the reception of existentialism by German idealism, especially in the work of Heidegger, helping to design the problematic dimension of the human being, leading then Abbagnano to consider it as a "problematic uncertainty". The uncertainty would result in the concept of possibility, and this would unveil a second fundamental category: the*

---

<sup>\*\*</sup> *Professor titular de História da Filosofia da Universidade de Turim (Itália). Em@il: massimo.mori@unito.it.*

*transcendence implicit in the very existence, thus accumulating in coexistence.*

**Keywords:** *existentialism, problematic uncertainty, possibility, coexistence.*

### ***Um momento de ruptura***

Norberto Bobbio recorda que a publicação de *La struttura dell'esistenza* de Nicola Abbagnano no ano de 1939 foi avaliado por ele e por outros como “a maior surpresa daqueles anos”, “um meteorito caído do céu”, pois entre as obras de ruptura “foi certamente a mais chocante”<sup>1</sup>. Em realidade, acerca do existencialismo se falava na Itália já desde alguns anos. No ano de 1935, Karl Löwith, aluno de Heidegger, refugiando-se (inoporunamente) na Itália para fugir da perseguição nazista contra os Judeus, expusera no “*Jornal Crítico da Filosofia Italiana*” publicado por Giovanni Gentile - ministro para a Instrução no governo de Mussoline – os resultados de algumas de suas pesquisas, entre as quais aquela acerca da dissolução do idealismo e sobre Keirkegaard, àquele momento geralmente conectado com a filosofia existencialista de Heidegger. Mas, no ano de 1936, o próprio Heidegger proferira em Roma uma conferência, logo traduzida por Carlo Antoni e, no mesmo ano, Armando Carlini publicava a tradução italiana de *Was ist Metaphysik*. A partir de 1938, Luigi Pareyson começa a estudar com Jaspers. Mas, também os existencialistas franceses, sobretudo Jean Wahl e Gabriel Marcel (o qual Pareyson também foi muito interessado), gozavam na Itália de uma discreta fama<sup>2</sup>. A grande novidade da *Estrutura da existência* não consistia, pois em falar do existencialismo. Sua fama provinha do fato de que Abbagnano se propunha como um filósofo existencialista que não apenas estava no mesmo nível dos existencialistas estrangeiros, compreendido nestes Heidegger, mas que se contrapunha a eles com uma versão *positiva* de existencialismo – segundo a terminologia que usará um pouco mais tarde – contra aquela *negativa* que caracterizou a filosofia existencial alemã (e caracterizará aquela francesa de Jean-Paul Sartre).

O existencialismo, na forma a qual era conhecido na Itália, era de fato percebido como uma *filosofia da crise*. Que podia ser avaliado positivamente a partir daqueles que – como Pareyson, estudioso de Jaspers – tinham um profundo interesse religioso e

viam, pois na consciência da crise do homem a premissa para a abertura ao transcendente e ao infinito. Quem, ao contrário, como Bobbio, reservava à filosofia a tarefa de dirigir a ação humana no mundo, não podia certamente apreciar este aspecto, para além do fato de que fosse um adequado testemunho da condição real da cultura européia: mais ainda que uma filosofia da crise, para Bobbio o existencialismo aparece como uma *Filosofia da decadência*. O próprio Pareyson, por fim, obedecendo a exigência de submeter o existencialismo a uma deriva negativa e niilista, o corrigirá mais tarde com a introdução de um forte componente de personalismo, de fato, abandonando os cânones do existencialismo alemão<sup>3</sup>. O desafio de Abbagnano foi, ao contrário, aquele de propor uma forma de existencialismo que de um lado retomasse as noções fundamentais deste nas suas formulações mais canônicas (se verá quanto *La struttura dell'esistenza* deve a *Ser e Tempo*), mas, por outro lado se propusesse como uma filosofia do compromisso e da projetualidade positiva, mesmo com o reconhecimento da problematidade, da incerteza e do risco que são conaturais à esfera humana.

Certamente, mesmo para Abbagnano o pressuposto de partida, o fundamento, é o abandono daquela certeza que caracterizou, mesmo que de diversos modos, tanto o positivismo como o idealismo. Na Itália como, se bem que em outra medida, nos demais países europeus, o cientificismo positivista consignou grande parte da cultura filosófica, mesmo a acadêmica, entre os séculos Oitocentos e Novecentos. Ele era combatido, quase sempre de forma vitoriosa, pelas duas formas de neo-idealismo que se impuseram na Itália na primeira metade do século 19: por um lado o *historicismo absoluto* de Benedetto Croce, que mediante uma reforma da filosofia hegeliana determinava a totalidade da realidade no processo do espírito; e por outro lado o *atualismo* de Giovanni Gentile, que ainda mais radicalmente apenas reconhecia como realidade o *ato* com o qual o sujeito absoluto pensa a si mesmo. Aluno em Nápoles de Antonio Aliotta, que propunha uma forma de experimentalismo problemático, e sensível na juventude às influências do vitalismo e do irracionalismo – *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923) é o seu primeiro livro – Abbagnano sempre foi adepto à uma visão do homem que contivesse os aspectos da incerteza e da indeterminação<sup>4</sup>. A recepção do existencialismo

alemão, sobretudo aquele de *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger, o ajudou certamente a conceber a dimensão problemática do homem em termos conceitualmente mais rigorosos, evitando a vagueza do vitalismo e do irracionalismo, sem cair nas pretensas definições do positivismo e do idealismo. Isto explica o fato que o tema da natureza problemática do homem esteja na base de todos os seus escritos existencialistas. A problematicidade é o modo do ser de um ente finito como é o homem. E a filosofia apenas é a tomada de consciência desta problematicidade, a expressão fundamental deste saber problemático. Por consequência, esta não é uma consciência contemplativa, que possa ser destacada do ser problemático do homem, mas é este próprio ser. A filosofia é a substância do homem, posto que o problema com o qual se identifica é ele mesmo a substância do homem.

A condição fundamental do homem é para Abbagnano a “Indeterminação problemática”<sup>5</sup>. Todo homem se encontra inicialmente face a um leque de possibilidades que exigem uma decisão (esposar uma certa pessoa, empreender um certo trabalho, etc.). O elemento discriminante de toda filosofia existencial de Abbagnano é que esta decisão pode ser uma *decisão autêntica* ou decair na inautenticidade. A decisão autêntica é aquela que, entre todas as possibilidades, sabe escolher uma única, excluindo as demais e fazendo dela o projeto a realizar. Deste modo o homem *possui a si mesmo*, porque *identifica a si mesmo com a possibilidade que escolhe* (SE, ScEs, 243). De fato, a escolha autêntica implica a realização da própria “unidade constitutiva” (SE, ScEs, 174), enquanto promove a realização da “unidade de uma tarefa ou pensamento dominante”, que exatamente foi escolhido. O homem constitui assim a própria personalidade, enquanto se reconhece no “compromisso”<sup>6</sup> – termo que Abbagnano é um dos primeiros a utilizar na cultura existencialista – que escolheu como sua tarefa. À escolha autêntica Abbagnano contrapõe a “dispersão banalizante”, que ocorre quando “o homem se deixa viver, sem decidir, sem escolher” (SE, ScEs, 243). Se a escolha autêntica comporta a constituição progressiva da própria personalidade, a dispersão implica a desagregação da unidade do eu. “O ente se efetiva em tal caso como unidade imprópria e anônima: se dissolve na miudeza de possibilidade imperfeitamente possuída e logo se extravia, vive em extensão,

sem profundidade, sem alcançar nem constituir a unidade da própria forma”. A dispersão que alcança a falta de decisão autêntica “elimina a seriedade da vida”, “anula o significado da vida” (SE, ScEs, 175). O êxito extremo desta dispersão – que em termos religiosos pode também ser conotada como pecado – é a “loucura”, a completa desagregação da personalidade.

Mediante a decisão autêntica o homem se autodetermina numa tarefa unitária, constitui a sua personalidade permanente. Mas, isto não significa que a condição de indeterminação própria do homem desaparece, seja no sentido que também a decisão mais meditada é sempre exposta ao “risco” da falência (o matrimônio não funciona, o trabalho não dá os frutos esperados), seja no sentido de que a escolha, mesmo se feliz, deva ser continuamente reconfirmada (o matrimônio deve ser revivido todo o dia, o trabalho sempre mais aperfeiçoado). Nesta última afirmação aflora claramente a influência da *Wiederholung* kierkegaardiana, que é junto a “repetição” e “retomada”: a escolha autêntica implica uma contínua “escolha da escolha” (SE, ScEs, 176), no sentido de uma contínua repetição e retomada da escolha que se é feita inicialmente. A operação que o homem realiza mediante a decisão autêntica não é, portanto aquela de tornar rígida a condição inicial de indeterminação num estado de determinação definitiva, porque isto significaria eliminar aquela condição de problematidade que é a substância mesma do homem. Mediante a decisão autêntica a indeterminação problemática não é removida, mas ao contrário é confirmada na contínua repetição da escolha. O que muda é que ela recebe um fundamento: não é mais a indeterminação negativa que pode conduzir a realização como a dispersão, mas é a indeterminação positiva necessária a um ente finito como o homem para realizar as tarefas que se dá, com quanto perigo, risco e incerteza que tais realizações comporta.

Em semelhante movimento a partir de uma indeterminação inicial aberta à inautenticidade, a uma indeterminação final considerada como instrumento positivo para dar tarefa unitária a finitude humana consiste para Abbagnano a “estrutura da existência”. Deste modo, Abbagnano transforma a filosofia da crise numa filosofia da tarefa, do projeto, do compromisso. O existencialismo assume um valor positivo quando sabe considerar a problematidade, a incerteza, o risco que necessariamente são inerentes a finitude do homem

não como um obstáculo à sua própria realização, mas como um instrumento seu: a condição na qual e mediante a qual o homem pode se realizar, fazendo positiva aquela condição de indeterminação inicial que poderia condená-lo à dispersão e ao insucesso. A estrutura da existência é a relação dinâmica que liga o passado com o futuro, ou melhor, que dá um futuro à um passado que poderia não ter nenhum. “O movimento estrutural é, portanto a realização da unidade do homem, da sua possibilidade. É o movimento pelo qual o homem se compromete no sentido da sua unidade e permanece fiel a si mesmo. A fidelidade exprime verdadeiramente o sentido da estrutura”(SE, ScEs, 243-44).

### ***A possibilidade transcendental e o existencialismo positivo***

O conceito de possibilidade é consequência direta daquele de indeterminação. A condição de indeterminação problemática implica de fato que subsista mais possibilidade de escolha e que nem todas tenham a mesma possibilidade de sucesso. Mas, se nem todas as possibilidades têm o mesmo valor, o problema é individuar a possibilidade positiva, a “possibilidade autêntica” que permite a “decisão autêntica”. Trata-se da possibilidade que permite confirmar a escolha já feita, enquanto a possibilidade inautêntica conduz à um vínculo seco no qual toda possibilidade de escolha ulterior é excluída. “Uma possibilidade que uma vez escolhida e decidida se consolida no seu ser de possibilidade, tornando possível de novo e sempre a sua própria escolha e decisão, é uma possibilidade autêntica, uma verdadeira e própria possibilidade”<sup>7</sup> (EP 526). O critério da possibilidade autêntica é, portanto aquele de ser a “possibilidade da possibilidade”. A esta *possibilidade da possibilidade* Abbagnano dá o nome de *possibilidade transcendental*.

A noção de possibilidade transcendental é estreitamente ligada a outras categorias existenciais, como escolha, compromisso e tarefa. Uma particular conexão ela estabelece, todavia com a noção de liberdade. Esta última não consiste de fato numa liberdade da indiferença que deixa o homem na indeterminação e arrisca condená-lo à dispersão existencial. Ser livre significa antes para o homem “reconhecer-se e efetivar-se na possibilidade originária de sua relação com o ser, que

consolidar-se e fundar-se nesta possibilidade”. Ao contrário, não ser livre significa “desconhecer e perder aquela possibilidade originária e por isso fazer imprópria e dispersiva a existência”. No conceito de possibilidade transcendental encontra a melhor expressão o caráter positivo do existencialismo de Abbagnano.

No conceito de possibilidade transcendental encontra-se a melhor expressão do caráter positivo do existencialismo de Abbagnano. Apesar de *A estrutura da existência* ser por vezes tão próxima de *Ser e Tempo* a ponto de poder ser considerada uma *re-escritura*<sup>8</sup>, a partir desta obra o existencialismo de Abbagnano apresenta um caráter que o distingue claramente daquele heideggeriano. A sua filosofia da existência possui de fato um caráter normativo que é totalmente ausente em *Ser e Tempo*. A possibilidade transcendental não é apenas o *critério* da verdadeira possibilidade, mas também a sua *norma*. Entre todas as possibilidades, a possibilidade transcendental é aquela que deve ser escolhida para realizar seu próprio fim. Ela exprime “o *dever ser* do homem na sua individualidade autêntica” (IE, ScEs, 247). Sendo vista como a estrutura da existência, esta implica uma relação dinâmica, desde a indeterminação inicial ao fundamento daquela indeterminação como realização da personalidade mas, é apenas mediante a possibilidade transcendental que aquele movimento aparece na sua normatividade: “para a possibilidade transcendental, a estrutura torna-se *dever ser*, normatividade” (*ibidem*). Certamente a correção da analítica existencial heideggeriana em sentido normativo não é exclusiva de Abbagnano. Enzo Paci, outra importante voz do existencialismo italiano, nos *Princípios de uma filosofia do ser*, publicado no ano de 39, introduzia na análise da existência humana o elemento ineludível do valor. Do mesmo modo, como Abbagnano mesmo faz notar, para ele a vida espiritual do homem (arte, religião e moralidade), vindo oposta a dimensão da simples naturalidade, implicava o reconhecimento de uma “uma *tensão* entre existência e valor”<sup>9</sup>. Em Abbagnano, ao contrário, esta relação não se apresenta nos termos de uma tensão, mas de uma essencial convergência. A existência do homem, como movimento estrutural face a possibilidade transcendental, é essencialmente valor. No capítulo (*O valor como problema*) de sua obra tardia referente a uma coletânea de ensaios *Filosofia, religião, ciência* (1947) a

completa arquitetura do existencialismo positivo virá relida mediante o prisma da categoria do valor.

A presença em Abbagnano de uma fundamental dimensão normativa lança luz também acerca de uma segunda, e mais geral, diferença com Heidegger. Tanto *Ser e Tempo* quanto *A estrutura da existência* se abrem com o *problema do ser*. Mas a prospectiva normativa presente em Abbagnano e ausente em Heidegger lança luz completamente diversa sobre o pressuposto comum do problema ontológico. Para Heidegger o problema do ser é primariamente teórico: é a procura pelo *sentido* do ser. Para Abbagnano é, antes de tudo, um problema prático (em sentido lato, *ético*): é a procura do ser para “alcançar o ser e manter-se no ser” realizando deste modo o próprio fim. “A existência do homem é a *procura do ser*. A tendência vulgar ao gozo e ao bem estar e o aprofundamento religioso (para considerar as atitudes mais opostas) são igualmente, como todas as atitudes humanas, a procura de um *estado*, isto é de uma condição ou um modo do ser, no qual venha garantida a realização de exigência ou de necessidades considerados fundamentais. O homem procura em todo caso um cumprimento, um completamento, uma estabilidade que lhe falta. *Procurar o ser*”<sup>10</sup>.

Ao problema do ser, ao menos em *Ser e Tempo*, Heidegger dá como é conhecido uma resposta negativa. A analítica existencial desenvolvida naquela obra não responde a esta pergunta nem consente de atingir o ser. A obra se interrompe ali onde se trata precisamente de passar da “Analítica existência-temporal do Ser-aí” ao “Problema ontológico fundamental do sentido do ser em geral”(cap. VI, § 83). Para Heidegger a dimensão ontológica transcende completamente aquela ôntica, fazendo impossível ao ente um movimento autônomo de compreensão do ser: através da analítica existencial o homem busca não apenas compreender a impossibilidade de superar a existência inautêntica, seja aceitando o nada do qual não se pode separar, seja mediante a consideração antecipadora da morte. A resposta ao problema do ser terá a ver, após a *Kehre*, com a autorrevelação, o autodesvelamento do ser mediante a linguagem: mas, a fronteira com a perspectiva existencialista estará então completamente superada.

Ao problema (prático-existencial) do ser, Abbagnano confere uma resposta positiva, mostrando como o ser pode ser

alcançado no próprio elemento da existência, mediante a estrutura existência. Na sua forma mais geral o ser é o próprio problema, a indeterminação problemática que espera realizar-se numa determinação. Na dimensão puramente ontológica, o ser está privado de concretude. O ser se realiza concretamente apenas mediante a estrutura da existência, que de imediato conduz da inicial indeterminação negativa a uma condição que conserva a indeterminação apenas como dimensão finita, humana, da realização. Ao contrário de Heidegger, a dimensão ontológica não permanece numa esfera inatingível daquela ôntica, mas se realiza concretizando-se propriamente nesta última: “o ser se define na forma do ente, cuja forma é a posse que o ser tem de si”. “O ente é, pois uma concretização do ser, devido ao fato que o ser, transcendendo-se, se efetiva como estrutura existencial”. A abissal distância heideggeriana que separa o ser do ente, e, portanto do homem, para Abbagnano é incompreensível: “o ser apenas pode ser o ser do ente” (SE, ScEs, 107). E ainda: “o ser não existe fora do ente (SE, ScEs, 109). A filosofia da existência é uma filosofia do homem e para o homem. Não existe espaço para a questão relativa aos objetos que não possam ser relevantes face ao problema da realização do homem.. Ou ao problema do ser do homem, que é também o problema do ser *tout court*.

Se na *Estrutura da Existência* o confronto é, sobretudo com Heidegger, em *Existencialismo positivo* a contraposição se amplia a todas as três formas de existencialismo que Abbagnano define como *negativas*. O problema central da filosofia da existência – o único verdadeiro problema – refere-se de fato a natureza da possibilidade que define o modo de ser do homem. Em primeiro lugar retorna obviamente a analítica existencial de Heidegger, que reconhece a nada de todas as possibilidades humanas exceto, aquela de ser para a morte. Mas, isto significa que “a única possibilidade de existir é a impossibilidade de existir”<sup>11</sup>. Simétrica e oposta à aquela de Heidegger é a solução de Jaspers. Se para o primeiro a existência é a impossibilidade de emergir do nada para ser algo, para o segundo essa é a impossibilidade de alcançar o Ser, a Transcendência. Mas, Abbagnano pode também confrontar-se com a terceira forma de existencialismo negativo, aquela do último existencialismo francês de Sartre e de Camus. Aqui se afirma a total liberdade do homem, no sentido da completa indiferença com respeito a

todas as possibilidades que se lhe oferece. Mas, isto significa que tais possibilidades são perfeitamente equivalentes e, portanto tornadas vã na sua perda de significado específico. O homem pode escolher uma ou outra sem que isto contenha nenhuma forma de realização existencial. A estas formas de existencialismo negativo Abbagnano opõe aquela que ele denomina expressamente de *existencialismo positivo*. A nova filosofia da existência deve estabelecer uma diferença radical entre a possibilidade negativa, que se conclui numa impossibilidade, e a possibilidade positiva, que consente à realização e à abertura face a outra ulterior possibilidade – a possibilidade transcendental. A primeira é a escolha que impede toda outra escolha, enquanto a segunda é a escolha da escolha que torna possível as escolhas sucessivas. A fundação filosófica da possibilidade positiva, segundo Abbagnano é mérito de Kant. Já o iluminismo alemão, sobretudo com Wolff, havia utilizado o método da *razão fundante*, que consiste em aduzir como fundamento de um conceito a sua possibilidade. Mas Kant efetiva esta concepção “desde o plano da concreta existência humana; e assim a defere um significado existencial” (EP, ScEs, 522). Assim ele funda a possibilidade do conhecimento nas formas *a priori*, que em conjunto a fundam e a condicionam: funda a possibilidade da moral sob um imperativo categórico que exprime de imediato a possibilidade de uma personalidade moral finita, que é o homem, e de uma conseqüente comunidade moral de seres finitos; funda a possibilidade do sentimento estético na possibilidade de transformar a dependência do homem acerca da natureza na liberdade da natureza. Mas, se Kant ilustrou o fundamento da possibilidade positiva, da *possibilidade-que-sim*, Kierkegaard mostrou, ao contrário, aquela da possibilidade negativa, da *possibilidade-que-não*, isto é, da possibilidade do erro e do equívoco, da dúvida irresoluta e do não-conhecimento. Na sua concepção de *angústia* e de *desespero*, Kierkegaard condensou o conhecimento filosófico desta possibilidade negativa, que parece excluir o homem de toda a possibilidade de redenção e condená-lo a uma situação existencial paralizante. Para Abbagnano entre o ensinamento de Kant e aquele de Kierkegaard não se pode ter alternativa, mas apenas complementaridade. A existência é ao mesmo tempo possibilidade negativa e possibilidade positiva, contínuo desafio para escolher a possibilidade positiva sem estar protegido da

possibilidade negativa. “Uma filosofia da existência que não queira ser unilateral e não queira reduzir a existência mesma a um fragmento, deve de toda forma reportar incessantemente Kant à Kierkegaard e Kierkegaard à Kant. Apenas assim poderá retrazar na própria estrutura problemática da existência a norma e o guia da própria existência (EP, ScES, 523).

### ***Transcendência e coexistência***

Junto àquela da possibilidade, a transcendência é a segunda categoria fundamental do pensamento existencial de Abbagnano. “Transcendência é a natureza do ente, seu modo de ser transcendental” (SE, ScEs, 141). Naturalmente, o significado que Abbagnano atribui ao conceito de transcendência é aquele típico da filosofia existencial. Isso não implica necessariamente a passagem de uma dimensão terrena à uma ultraterrena, de um mundo sensível à um suprassensível, do ser como ente finito ao ser como Ser absoluto. Ao contrário, isso indica simplesmente, ao menos em primeiro lugar, a passagem do ente como pura possibilidade ainda indeterminada ao momento de determinação desta possibilidade, no esforço de realizar a possibilidade positiva, a possibilidade autêntica. A transcendência é, portanto, implícita na própria estrutura da existência que, como se vê, implica propriamente esta passagem.

A transcendência é, portanto implícita na estrutura mesma da existência que, como se viu, implica de modo próprio esta passagem. Mas, no compreender este ato de transcendência, o homem se realiza no mundo, seja no sentido que entra em contato com as coisas que servem a sua realização, seja no sentido de que encontra outros indivíduos, com os quais se põe em relação de sinergia ou de conflito. Neste último significado, a transcendência implica necessariamente a *coexistência*. “O ente enquanto coexiste com outro ente”. O eu pode realizar as tarefas que escolhe apenas colocando-se em relação com os outros: se estabelece uma “solidariedade, que pode ser de concordância ou de discórdia, colaboração ou luta, mas que é implícita em todas as situações no próprio definir-se do eu” (IE, ScEs, 316). O reconhecimento da dimensão social e do seu caráter dialógico é consequência inevitável da estrutura da existência. “O eu e o tu se definem simultaneamente. Me

definido nas minhas possibilidades e reconhecendo-me nelas, eu defino a possibilidade do outro e reconheço o outro em tais possibilidades” (SE, ScEs, 147). Mas, mesmo aqui, o tipo de relação social que se estabelece com os outros depende da natureza da possibilidade que se realiza. Se o contato que instituo com os outros é autêntico, isto é, se promove a realização da minha possibilidade autêntica, assim, a solidariedade a qual se vai ao encontro é uma verdadeira comunidade espiritual, a qual se pode realizar em mil modos, mesmo naqueles aparentemente menos concretos, como a adesão a uma determinada tradição, a profícua leitura de certos livros, etc., assim como por reflexo, em mil modos, os resultados do próprio trabalho recaem sobre a comunidade e sobre a tradição a qual se pertence. Se vice-versa, não se consegue realizar sua própria tarefa, se se cai na dispersão existencial, pois mesmo a convivência humana “é simples colisão, dispersão e distração para o homem que não alcançou a unidade do eu com a opção da liberdade”. Neste caso os outros decaem em “simples instrumentos a utilizar mais ou mesmo para as necessidades momentâneas: não são reconhecidos como associados em vista de um fim comum” (IE, ScEs, 317).

Já em *La struttura dell'esistenza* a coexistência, compreendida como “compreensão recíproca” (SE, ScEs, 148), vem considerada primariamente na relação interindividual. Tanto que se manifesta primariamente no “amor sexual como forma típica da relação entre os entes” (SE, ScEs, 151). Mas, neste escrito a dimensão da solidariedade que caracteriza a coexistência encontra plena expressão unicamente no elemento comunitário: essa dimensão objetiva portanto a “constituição de uma comunidade apta a realizar a compreensão entre os entes”. Ora, seja a influência específica de Heidegger, seja na aceitação das categorias filosóficas que pertenciam ao espírito do tempo (como aquela de *destino*), seja na estreita conexão que, também por estes motivos, vem a instaurar-se entre a noção de comunidade e a dimensão da temporalidade na qual esta progressivamente se realiza fazendo com que Abbagnano faça confluir progressivamente o significado genericamente existencial de coexistência como comunidade que consente na realização da possibilidade autêntica, com aquele mais especificamente político e ético de nação, isto é, de uma comunidade que se reconhece em vínculos de sangue, de

cultura, e precisamente, de destino. “o homem vive, hoje mais que nunca, a unidade solidária de seu destino singular com o destino da comunidade na qual pertence. Ele não pode adentrar ou sair por vontade própria; sua sorte está ligada àquela da comunidade, está e fenece com esta”. (IE, ScEs, 256).

Infelizmente, esta adesão ao *espírito do tempo* induz Abbagnano a adaptar os conceitos de coexistência e solidariedade aos objetivos da propaganda fascista<sup>12</sup>. O ápice desta deriva é talvez encontrável na relação *o homem e a filosofia* que ele apresenta em 1940 – quando a Itália a pouco entrara no segundo conflito mundial – no congresso de Turim acerca do *Conceito e programa da filosofia hoje*. No qual ele não se intimida a afirmar que o propósito do filósofo é aglutinar seu trabalho intelectual ao projeto de vitória e de domínio que a nação formulara. Deste modo, as categorias do existencialismo positivo, *in primis* a defesa da possibilidade transcendental tornam-se explícitos instrumentos da propaganda bélica. Volta a “vontade de ser si mesmo”, isto é de realizar a unidade do próprio ser na determinação do propósito, mas esta coincide agora com a *vontade de vida e de vitória* do povo italiano. Analogamente, a alternativa existencial “entre ser si mesmo na própria história e o dispersar-se numa vida sem história entre o trabalho que expande no mundo uma civilização aberta ao futuro e uma fadiga obscura sem senhor” vem a coincidir com o dizer de sim ou de não à guerra. As conclusões que Abbagnano atinge, talvez não insensíveis às atitudes nietzschianas, possam ser desconcertantes. “Nós, os homens do ocidente, não estamos postos na história por um impulso, por um instinto cego, como uma horda, como uma força obscura que se expande sem porquê. Nós representamos no mundo a vontade lúcida da afirmação de si e do domínio: representamos a ordem que é unidade, harmonia, espírito. Nós, homens do ocidente nos movemos na história porque compreendemos isto o que somos e o que queremos. A nossa natureza está neste compreender-se; neste entender-se que é um ato concreto de reconhecimento de si e de afirmação de si e a esta afirmação de si deve estar conexa com o filosofar”<sup>13</sup>.

Já três anos após, quando Abbagnano é convidado a introduzir a discussão sobre o existencialismo que Giuseppe Bottai promove sobre o “Primado”, os tons são diversos<sup>14</sup>. É verdade que a Itália ainda está em guerra e que Bottai, neste

momento em foco, é expressão da cultura oficial fascista, todavia – se têm-se atenção a data, 1943, precisamente – se vê que os tempos estão mudando. Apresentando a própria posição em *Existencialismo na Itália*, Abbagnano reclama ainda a coexistência como quarto conceito fundamental do existencialismo, após a procura do ser, da finitude e da transcendência. Mas, a solidariedade na qual a transcendência deve traduzir-se não se exprime mais na aceitação e na promoção do destino da nação, mas nos elementos do amor e da amizade. Colocando-se de lado as considerações políticas, se sente o efeito daquela influência kierkegaardiana que induz Abbagnano a concentrar-se sempre mais o seu existencialismo sobre o indivíduo, reconduzindo a mesma dimensão social a uma rede de relações interindividuais. Talvez não estando tudo perdido, na continuação da discussão sobre as páginas da mesma revista, Galvano Della Volpe, lhe reprovará de haver descurado, ao definir a noção de solidariedade, do plano da organização social com os conceitos conexos de trabalho e técnica<sup>15</sup>. Na sua reflexão sucessiva, como se verá, Abbagnano reservará sempre mais espaço a técnica, mas dando-lhe uma interpretação metodológica que limitará ao máximo a sua implicação social. Do trabalho, pois, falará muito pouco, e sempre funcionalmente ao significado que este reveste para os fins do indivíduo. Mas, se a progressiva concentração de Abbagnano sobre a dimensão individual comportará sem dúvida um interesse apenas mediato para os problemas sociais – coisa que lhe repreenderá, ao menos subliminarmente, mesmo por Bobbio – essa foi seguramente uma das vias que o conduzirá a distanciar-se dos comunitarismos do fascismo.

### ***Uma nova concepção de razão***

O deslocamento do acento do existencialismo de Abbagnano do plano comunitário àquele individual não cancela certamente o problema da compreensão recíproca que é condição da coexistência. Mas, o transforma. Se precedentemente a comunicação entre os homens era confiada, sobretudo a dimensão da participação emotiva e passional, o centro de gravidade vem progressivamente exposto sobre o elemento do conhecimento e da comunicação lógica. A

determinação positiva da possibilidade que o indivíduo estabeleça uma real comunicação com os outros indivíduos não deve mais ser procurada numa comunidade que quase hipostasie o social suprapessoal, contendo já em si os elementos *materiais* da comunicação, mas sim, em critérios *formais* que fundamentam a possibilidade da comunicação interpessoal através de uma linguagem conceitual compartilhada. Isto leva Abbagnano a atribuir um progressivo valor a uma faculdade cognoscitiva, argumentativa e comunicativa que não participava das construções teóricas dos existencialistas e a qual, na sua primeira obra de juventude intitulada de *Sorgenti irrazionali del pensiero*, ele tinha observado com suspeita: a razão. Ainda em 1943, no seio do debate acerca do existencialismo sobre “*Il Primato*”, Abbagnano tinha polemizado duramente contra o *racionalismo crítico* de Banfi, do qual criticava a tentativa, então ainda impossível aos seus olhos, de conjugar um pensamento crítico, isto é, consciente da problematidade da existência com o racionalismo da tradição iluminista<sup>16</sup>. Um ano antes, em 1942, Abbagnano tinha começado a introduzir uma importante distinção entre *razão necessária* e *razão problemática*. A primeira “identifica o dever ser com o ser, com a realidade, a efetualidade, ou mais precisamente a *presencialidade*”. Neste modo, se elimina toda a dimensão problemática da realidade, mas se retém que tudo seja justificado desde uma ordem intrínseca às coisas, ou, ao menos, a partir do fato de que as coisas se dão na sua iniludível facticidade. Abbagnano tinha em mente, sobretudo a razão idealística, mas também aquela do cientificismo positivista, seja na versão clássica, seja naquela neo-empirista: porém, naquele momento incluía na razão necessária também o Iluminismo, pela via do caráter determinístico que este parecia atribuir ao progresso histórico – de resto, mesmo na sucessiva fase neo-iluminística, a suspeita nos confrontos do racionalismo do século 17 não terá sido por acaso, e será recuperada mais a categoria extratemporal do *Iluminismo* que o movimento histórico que trazia este nome. A *razão problemática*, ao contrário, reconhece sempre na realidade uma “estrutura que conduz incessantemente cada possibilidade concreta ao seu fundamento problemático e faz deste fundamento a norma e o dever ser da própria possibilidade”(FRS, ScEs, 388). Compreendida deste modo, a razão problemática se identificava

com o saber problemático, isto é, com a própria filosofia, que desde sempre Abbagnano tinha posto na base da definição do ser do homem. A novidade era apenas terminológica e estava na introdução do termo *razão* como possível sinônimo de *pensamento*. Mas, levando-se em conta os percursos anti-racionalistas de Abbagnano, não era apenas uma novidade.

Uma plena recuperação teórica e metodológica do conceito de razão se terá apenas em 1952, com a publicação de um artigo de título significativo: *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione della ragione*. Distinguem-se dois significados do termo. Numa primeira acepção, a razão designa “Uma, qualquer que seja, *pesquisa*, enquanto tende a liberar-se dos pressupostos, prejuízos e delimitações de todo gênero, que tendem a vincular-la”<sup>17</sup>. Embora a linguagem seja agora aquela do neo-iluminismo, este significado genérico de razão não está muito distante daquele que se definira antes, e continua a ser definido ainda, *razão problemática*. A metafísica da necessidade (ou do infinito), do positivismo ao idealismo, do romanticismo – do qual o positivismo para Abbagnano é uma das suas expressões, enquanto *romanticismo da ciência* – à neo-escolástica são construções conceituais que impediam a razão de operar problemáticamente, e que de um modo ou de outro encontram na estrutura do real a resposta aos problemas do homem, resolvendo o dever ser no ser. O segundo significado de razão é, ao contrário, muito mais específico: a razão exprime “uma particular *técnica* de pesquisa” (*ibidem*). Esta segunda definição introduz algumas importantes novidades. Em primeiro lugar, a razão, de genérico instrumento de autocompreensão e projeção existencial (razão problemática), vem a configurar-se, enquanto técnica, como um particular procedimento formal, que dá a si mesma as próprias regras segundo princípios convencionais. Em segundo lugar, sendo apenas uma entre tantas técnicas cognoscitivas possíveis, a razão perde todo caráter de unicidade e se configura como uma das diversas formas procedimentais de pesquisa, diversificação a qual é relacionada à pluralidade dos campos de aplicação (campos de possíveis escolhas) e dos protocolos de consulta utilizados. A terceira e mais importante novidade, que funda as outras duas, é, porém, obviamente a plena reavaliação do conceito de técnica, nos confrontos do qual Abbagnano havia assumido precedentemente uma atitude muito cautelosa. Como se viu, o

termo do movimento estrutural no qual consiste a existência do homem é o mundo, compreendido não apenas como mundo dos homens (isto é, como comunidade), mas também como mundo das coisas (isto é, como natureza). A coexistência é principalmente existência com outros homens, mas também existência com as coisas. Neste sentido, Abbagnano não tinha considerado a técnica em termos puramente negativos, distinguindo-se sensivelmente daquela perspectiva antitecnológica que distinguia a reflexão de Heidegger ou aquela de Husserl a partir da *Crise das ciências européias*. Todavia, ele estava sempre bem atento a sublinhar o caráter puramente instrumental da técnica, com a clara advertência a não confundila com um elemento estrutural da existência humana. “A técnica é indispensável ao homem, mas não concerne propriamente ao homem” (IE, ScEs, 352). Aprofundando o discurso, Abbagnano chegava, todavia em *Filosofia, religião e ciência* à uma plena reavaliação da técnica, mediante a ideia de uma *técnica como correção da técnica*. Estava a operar um processo de *humanização da técnica*, de modo que essa cessa-se de ser um “trabalho uniforme, reduzido a uma tarefa fragmentária, automática, monotonamente repetida” (FRS, ScEs, 496). Na técnica necessitava-se, ao contrário, ver uma atividade criativa que comporta uma progressiva complicação do nível dos problemas e que, portanto, deve-se dominar para aproveitar os talentos, requer disciplina mental e social e comporta uma sempre mais complexa organização do trabalho e cooperação dos homens.

Mas, compreender estas coisas significa entender que os homens, longe do subordinar-se a si mesmo aos fins da técnica, realizam os seus propósitos mediante a técnica. O erro dos anti-tecnologistas consiste em “ver na técnica apenas a máquina, uma máquina simples na qual a função do homem se reduz ao manejo de uma alavanca ou o de apertar parafusos. Mas, a técnica não é a máquina, mas a criação e o uso de máquinas sempre mais complexas, requerendo funções nas quais a parte da iniciativa singular e da solidariedade das tarefas torna-se sempre maior” (FRS, ScEs, 498).

No ano de 1952, assimilando a razão à técnica, Abbagnano faz quase a mesma coisa. A técnica não é apenas um instrumento de controle da natureza que, por mais que seja criativa e humanizada, permanece, pois principalmente uma

expressão da atividade laborativa do homem. A técnica torna-se, ora um procedimento formal, um sistema de regras e protocolos compartilhados, a qual a natureza é determinada do *campo* de aplicação, do âmbito definido junto da projetualidade do homem e da situação na qual tal projetualidade entende realizar-se, ou, ainda junto das condições operativas para verificar a possibilidade autêntica de uma determinada tarefa. Deste modo, a técnica se adapta a qualquer que seja a atividade humana, mesmo àquelas mais estreitamente conectadas com a natureza substancial do homem, como atividade racional e a filosofia. Reconduzida a tal noção de técnica, a razão perde, portanto seu caráter absoluto, assumindo uma natureza exclusivamente metodológica: a partir deste seu caráter funcional consegue que ela seja necessariamente pluralística e problemática. O perigo de uma razão absoluta e independente da problematicidade da existência, enrijecendo-se no domínio do ser necessário, era deste modo definitivamente evitado.

### ***Um novo iluminismo***

Este deslocamento do acento comportava uma profunda transformação por parte de Abbagnano de seu existencialismo, que não deveria ser considerado *morto*, mas *transfigurado* em algo distinto<sup>18</sup>. À frente desta transformação que por muitos aspectos era uma verdadeira e própria tomada de distância, Abbagnano se avizinhava à grande tradição racionalística do pensamento ocidental (ele fala mesmo de um *iluminismo platônico*), que desde o artigo de 1948, via reviver numa forma nova (um *novo iluminismo* precisamente) mediante o pragmatismo instrumental de Dewey<sup>19</sup>, próximo, porém ao positivismo lógico e ao seu próprio *empirismo metodológico*, no qual fluía precisamente a transfiguração do existencialismo. Nascia o movimento do *neoiluminismo*, que sob o impulso de Abbagnano e de Bobbio consegue a adesão de 36 (trinta e seis) expoentes da cultura filosófica italiana, dentre os quais, Ludovico Geymonat, os alunos de Milão de Banfi (Enzo Paci, Giulio Preti e Remo Cantoni), assim como a geração mais jovem representada por Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano em Torino, Antonio Santucci, Nicola Matteucci e Alberto Pasquinelli em Bologna, Paolo Rossi e Uberto Scarpelli em Milão. Na carta de

convocação do primeiro dos nove congressos que seriam o resultado mais tangível da atividade do grupo, Abbagnano se dirige aos “estudiosos italiano que se esforçam de orientar as suas pesquisas fora dos tradicionais prejuízos do necessitarismo metafísico ou com renovada cautela a respeito a toda forma de dogmatismo”. Tratava-se, portanto de definir “critérios para uma interpretação não-metafísica da pesquisa filosófica” e de aplicá-lo “particularmente as relações entre indagação filosófica e pesquisa científica, como aquelas entre indagação filosófica e vida política”<sup>20</sup>. Na declaração conjunta que encerra o primeiro Congresso, o programa torna-se ainda mais genérico: cai à referência polêmica à metafísica, talvez por vontade do próprio Abbagnano e se faz referência à oportunidade que a filosofia se abrisse “em face de todos os campos da cultura moderna” e se valesse do “uso da pesquisa e da técnica específica elaborada pelos mais variados campos do saber”<sup>21</sup>.

Mas, apesar da espessura deste quadro programático, a formação filosófica dos aderentes era por demais heterogênea para que se pudesse realizar uma eficaz e duradoura colaboração. Por consequência, o neoiluminismo vivido por uma breve estação: recordando o desenvolvimento e o fim no Congresso de 1973, Bobbio admite que “a nova ocasião de encontro criada pela constituição do grupo neo-iluminista não teve nem grandes, nem duráveis efeitos”<sup>22</sup>.

No entanto, a experiência neo-iluminista é muito importante para demarcar o itinerário filosófico de Abbagnano e mostrar a continuidade e as diferenças entre a velha e a nova posição. O elemento de maior continuidade é obviamente o reclamo de uma razão problemática com a qual Abbagnano na última fase de seu existencialismo havia indicado o pensamento crítico e a filosofia em geral. Esta mesma conexão problemática da razão vem de fato agora utilizada para a fundação “daquele novo iluminismo que em sua maior parte se tece como exigência última da filosofia contemporânea, um iluminismo que deixa a ilusão otimista do Iluminismo do século 17 e o pesado dogmatismo do racionalismo do século 18, e vê na razão isto que ela é: uma força humana direta a tornar mais humano o mundo”<sup>23</sup>. O elemento de maior inovação, em termos gerais, é, ao contrário, a posição central que agora Abbagnano consigna à ciência, a subordinando a técnica, na solução das situações problemáticas. Assim, conseguindo uma feliz definição das

funções da ciência e da filosofia, que não por acaso forma objeto, de diversas formas e modos, dos muitos congressos organizados pelo movimento neo-iluminístico. O motivo é provavelmente que este tema esteve sempre no coração de Abbagnano, o qual ocupou desde o volume de 1934 dedicado à *La fisica nuova. Fondamenti di una Teoria della Scienza*. Desde então ele distingue claramente as funções das duas disciplinas: a ciência tem por objeto o *conhecimento*, a filosofia a *sabedoria*. Esta repartição das funções permanece constante no seu pensamento e vai progressivamente precisando-se: ademais ocorre um progressivo deslocamento de acento da filosofia à ciência. Apenas, na ciência – ele dirá sucessivamente – repousa “o compelto domínio o conhecimento válido” (FSR, ScEs, 455), enquanto a filosofia não produz conhecimento, mas é *pesquisa da sabedoria*<sup>24</sup>. Apesar desta distinção, ciência e filosofia estão ligadas por uma *conexão funcional*. A filosofia, entendida aqui como teoria do conhecimento, prescinde às delucidações dos princípios epistêmicos, conferindo à ciência “maior consciência dos seus procedimentos, da sua intencionalidade imanente, das suas linhas de desenvolvimento e de ação”<sup>25</sup>. A ciência, por sua vez, fornece à filosofia os conteúdos do saber, sem os quais ela não pode desenvolver a sua própria função, posto que a sabedoria consiste na definição do uso que o homem deve fazer disto que sabe. A filosofia não pode pois, levantar nenhuma superioridade gnoseológica a respeito da ciência. Ao contrario, ela esta sujeita aos mesmos critérios de autocontrole e autocorreção que caracterizam a ciência. Deste modo Abbagnano operava um deslocamento do empirismo do plano gnosiológico àquele metodológico, em pleno acordo à função metodológica e técnica que atribuía a razão. O empirismo não consiste “numa particular tese filosófica ou num complexo sistema de resultados específicos”, mas no “reconhecimento explícito do princípio metodológico geral” para o qual os resultados a que alcança toda pesquisa, filosofia compreendida, possa e deve ser submetidas a verificação usando qualquer que seja o instrumento que se revele adequado para a finalidade<sup>26</sup>. Esta assimilação do procedimento filosófico às técnicas empíricas da pesquisa e por consequência esta sua semelhança com a ciência apesar da distinção dos objetos e das funções, não comportava, porém nenhuma relação subordinada da filosofia ao saber científico. Abbagnano mantém sempre a sua atitude

antirreducionista em relação com o problema das relações entre filosofia e ciência. À filosofia ele reconhece uma autonomia procedimental com respeito aos cânones científicos – enquanto filosofia e ciência são técnicas diversas com diferentes objetos – e rejeita sempre a redução da linguagem filosófica àquela científica imposta pelos cânones do neopositivismo, do qual aceitou somente os pressupostos convencionalistas. Diante desta sua tomada de distância do neopositivismo – como, por razão análoga, a sua escassa simpatia pela filosofia da linguagem – representou um dos elementos de heterogeneidade, e não entre os menos importantes que conduzirão à dissolução do movimento neo-iluminístico.

### ***A transfiguração das categorias existencialísticas***

Insistiu-se acerca do fato que a passagem do existencialismo ao neoiluminismo comporta em Abbagnano uma transformação do conceito de razão do plano existencial aquele metodológico. Isto designa em conjunto a continuidade e a descontinuidade da evolução de Abbagnano. A natureza desta transformação é de fato detectável nas mesmas categorias estruturante de seu pensamento: elas permanecem substancialmente as mesmas, mas vêm *transfiguradas* da dimensão existencial àquela puramente metodológica<sup>27</sup>.

Isto é particularmente evidente com a fundamental categoria da possibilidade. Em face desta Abbagnano dedica dois escritos específicos: *O possível e o virtual* (1949) e *Problemas de uma filosofia do possível* (1950). O possível vem contraposto aos tradicionais significados de *potencial*, *não contraditório* e *contingente* (no sentido escolástico daquilo que não podendo subsistir de *per se*, implica a referência a algo que existe necessariamente). Todos os três significados conectam o possível ao necessário: o potencial se desenvolve necessariamente no atual, o não-contraditório é necessariamente tal, o contingente deriva a sua existência do necessário. A estes significados Abbagnano contrapõe o possível como o não-necessário, como o contrário do necessário, do que necessariamente é, como o que exclui a necessidade. O possível é “o que pode ser ou não-ser e é somente enquanto tal”<sup>28</sup>.

Seguramente esta noção de possível tem em comum com a categoria existencial da possibilidade o caráter da problematidade. Este é o elemento da continuidade. Todavia, emergem também duas linhas de divergência. A primeira é que o possível caracteriza não apenas a dimensão da existência, mas toda a realidade. Isso é de fato “a modalidade fundamental disto que é enquanto é”<sup>29</sup>. Deste modo, vem radicalizada uma indicação já contida em realidade em *Filosofia religião ciência* – que é de 1947 e, portanto, representa o limiar de passagem do existencialismo ao novo iluminismo – em que se falava de “redução de toda a realidade à possibilidade” (FRS, ScEs, 384). Tarefa de pesquisa, da filosofia à ciência, é precisamente esta possibilidade na qual a realidade consiste. A segunda diferença é devida ao prejuízo do caráter transcendental da possibilidade, que consistia no ser condição, na medida em que se aplica às metodologias de pesquisa que consentiam de determiná-lo; implica que cada momento do processo cognoscitivo confirma a validade disto que já foi alcançado. Mas o que mais importa é, ao contrário, a abertura as novas possibilidades que possam invalidar os resultados precedentemente alcançados: “o possível inclui como possível a possibilidade do seu não-ser”<sup>30</sup>. Abbagnano se aproxima a uma forma de falibilismo epistêmico segundo o qual a possibilidade do saber, bem como da realidade a ser conhecida, consiste mais no fato de não ter sido refutada que no ser positivamente adquirida. O princípio geral do empirismo metodológico – a doutrina epistêmica fundamental do neoiluminismo – é que “cada asserção deve ser suportada por uma técnica de atestação e de controle e esta técnica deve ser suscetível de autorretificação”<sup>31</sup>.

Esta posição induz Abbagnano a enfraquecer ao máximo aquelas categorias que correriam o risco de enrijecer o real numa entidade necessária no seu ser e no seu vir-a-ser: a noção de fato e de causa. Ambos os conceitos perdem nela seu caráter absoluto ontológico e epistêmico e vêm reconduzidos à noção de *condição*, entendida como *campo de possibilidade determinada*. Os fatos não estão para entender-se como objetos ou realidades existentes absolutamente e independentemente do sujeito da pesquisa, mas apenas como as *condições que delimitam um campo de escolha mais ou mesmo extenso*: eles indicam, pois o objeto da pesquisa assim como vem definido pelo pesquisador com base em seus interesses, em suas

metodologias e aos limites de avaliação da disciplina científica da qual se serve. Analogamente, não existem *causas* dos fatos, entendidos como *forças produtivas* objetivas que geram efeitos, apesar de tudo objetivos, isto é, precisamente os fatos absolutamente entendido. Mesmo as causas são apenas *condições* de uma explicação possível: a explicação causal é substituída por Abbagnano – não muito diversamente daquilo que fizera Weber – pela *explicação condicional*. Ao determinismo das causas se substitui pelo probabilismo das condições. Indicar as causas de um fato significa procurar as condições que possam tê-lo feito possível, sem pretender individuar nenhuma relação necessária entre causas e efeitos, e, portanto, entre fatos e fatos<sup>32</sup>. Isto implica a emergência de um forte componente convencionalista – a única influência que Abbagnano sofre do positivismo lógico. Convencionalmente se decidem os critérios para definir as condições do campo de pesquisa que constituem os fatos. Convencionalmente se decidem os protocolos que devem conduzir a uma explicação condicional antes que uma outra. O que quer dizer que se deve escolher determinadas *condições* antes que outras. Retorna, portanto em posição central a categoria da *escolha*, que perde, porém sua dimensão existencial para radicalizar a sua função metodológica: não se trata mais de escolher a possibilidade autêntica para a realização da tarefa individual, mas de individuar aquelas condições de facticidade e de explicação que consentem na comunicabilidade e compartilhamento intersubjetivo da comunidade dos pesquisadores. Trata-se, pois de escolher condições que são submetidas ao princípio geral da verificabilidade e da autocorreção sob o qual se rege não apenas o empirismo metodológico, mas toda ciência contemporânea.

Do mesmo modo, vêm transfiguradas as categorias da liberdade e da normatividade. Se a pesquisa se funda continuamente sob a escolha (dos *campos de pesquisa*, das condições explicativas, dos métodos e protocolos), ela implica sempre uma atitude de liberdade. Sem mais, no entanto, a liberdade existencial conduz da indeterminação inicial à definição de uma tarefa de confirmar continuamente, mas da completa abertura a todas as metodologias que possam receber reconhecimento da comunidade científica: assim, a liberdade é essencialmente também a matemática, que pode se servir das vias mais diversas para a demonstração de um teorema ou que

pode construir sistemas coerentes diversos (a geometria não-euclidiana) partindo de diferentes pressupostos. Mas, a norma não é mais aquela que conduz a afirmação da tarefa da existência, mas aquela que consente a seguir percursos epistêmicos que de um lado, possam ser compartilhados (isto é, que tenham validade) e, por outro, possam ser continuamente falsificados e auto-corregíveis (o qual tenha sua validade apenas como uma possibilidade que possa ser negada para deixar o posto a outra possibilidade).

Permanece aberta a questão, se deste modo Abbagnano tenha ou não tenha garantido a continuidade de seu neoiluminismo com o precedente existencialismo positivo. Seguramente nos temos elementos para dar uma resposta tanto positiva como negativa a esta questão. Como provavelmente é difícil responder à demanda semelhante e contrária, e que já foi posta por Antonio Banfi no debate acerca *Do Primado*<sup>33</sup>. O existencialismo positivo de Abbagnano era verdadeiro existencialismo, ou refutando o caráter da incerteza negativa do homem (e, portanto contendo em si as condições do neoiluminismo), distanciava-se do verdadeiro existencialismo europeu. Em realidade, o problema não é tanto se Abbagnano neo-iluminista seja fiel ao seu existencialismo ou se Abbagnano existencialista positivo seja fiel ao existencialismo em geral. O fato é que, ao menos a partir de *A estrutura da existência*, Abbagnano quer formular uma filosofia que não seja um pensamento da crise, mas que dê uma resposta positiva as necessidades de realização concreta do homem. Que este escopo seja alcançado a partir de uma re-elaboração positiva do existencialismo europeu ou de uma tradução metodológica desta mesma re-elaboração são elementos que dependem da contingência do espírito do tempo.

---

#### Notas

<sup>#</sup> N. do T.: Aqui será preciso decidir a tradução do termo *impegno*, pois parece um termo técnico e no contexto da obra me parece que o melhor é *compromisso*, mas Ferrater Mora em seu *Dicionário de Filosofia*, p. 10, verbete N. Abbagnano traduz *impegno* como *esforço*. Doravante grafarei como *compromisso*.

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Testimonianza*, in B. Miglio (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico.*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 14-15. Cfr. anche N.

Bobbio, *Discorso su Nicola Abbagnano*, in *N. Abbagnano, Scritti scelti*, Torino, Taylor Editrice, 1967, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Cfr. C. A. Viano, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna, Il Mulino, pp. 52-53.

<sup>3</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950 (*sabe-se que Taylor foi a editora de propriedade de Abbagnano e sua esposa, Marion Taylor*). Os primeiros estudos existencialistas de Pareyson aparecem em 1940 (*La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers*) e 1943 (*Studi sull'esistenzialismo*).

<sup>4</sup> *Acerca do período napoletano de Abbagnano* cfr. S. Paolini Merlo, *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, Napoli, Guida, 2003.

<sup>5</sup> N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, in *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 1988, p. 99. Doravante as referências a obra de Abbagnano virão designadas no texto com a sigla da obra (*La struttura dell'esistenza* = SE) e da coleção dos escritos (*Scritti esistenzialisti* = ScEs).

<sup>6</sup> N. Abbagnano, *Filosofia religione scienza*, in *Scritti esistenzialisti*, cit., p.412. Doravante, *Filosofia religione scienza* = FRS.

<sup>7</sup> N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, in *Scritti esistenzialisti*, cit. p. 313. Doravante apenas, *Introduzione all'esistenzialismo* = IE.

<sup>8</sup> P. Rossi, *Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al nuovo illuminismo*, in *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, cit., p. 39.

<sup>9</sup> N. Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, in AA. VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi*, Asti-Roma, Arethusa-Società filosofica romana, 1958, p. 157.

<sup>10</sup> N. Abbagnano, *Conferência de abertura do Colóquio acerca do "Existencialismo na Itália" publicado na Revista "Primato", entre 01 de janeiro e 15 de março de 1943* (cfr. nota 14). A conferência foi reproduzida com o título *Existencialismo na Itália*, in *Scritti esistenzialisti*, pp. ...- ... , aqui p. 605.

<sup>11</sup> N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 524. D'ora in poi *Esistenzialismo positivo* = EP.

<sup>12</sup> *Acerca deste tema* Cfr., M.L. Salvadori, *Abbagnano nell'età delle ideologie*, in B. Miglio (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, cit., pp. 151-173.

<sup>13</sup> *L'uomo e la filosofia*, in «*Archivio di filosofia*», X, 1940, pp. 350-351.

<sup>14</sup> Il dibattito su "Primato" è riprodotto parzialmente in L. Mangoni, «*Primato*» 1940-1943. *Antologia*, Bari, De Donato, 1977, pp. 466-501, e poi integralmente in B. Maiorca, *L'esistenzialismo in Italia*, Torino, Paravia, 1993, pp. 87-162. Gran parte degli interventi, nella misura in cui riguardano Abbagnano, sono riassunti in C. Caltagirone, *Nicola Abbagnano*, Roma, Lateran University Press, 2012, pp. 53-79.

<sup>15</sup> G. Della Volpe, in B. Maiorca (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 127.

<sup>16</sup> N. Abbagnano, *Repliche ai contraddittori*, in B. Maiorca (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 142.

<sup>17</sup> N. Abbagnano, *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, in *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, *Introd. di P. Rossi e C.A. Viano*, Torino, Utet, 2001, p. 155.

<sup>18</sup> Cfr. N. Abbagnano, *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 583-597.

<sup>19</sup> Cfr. N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 99-111.

<sup>20</sup> La lettera è riprodotta in *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 9-10.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

<sup>22</sup> N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia (L'Aquila, 28 aprile – 2 maggio 1973)*, Roma, Società Filosofica Italiana, 1973, p. 16.

<sup>23</sup> N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 111.

<sup>24</sup> N. Abbagnano, *Per e contro l'uomo*, Milano, Rizzoli, 1968, p. 91

<sup>25</sup> N. Abbagnano, *La fisica nuova. Fondamenti di un Teoria della Scienza*, Napoli, Guida, 1934, p. 455.

<sup>26</sup> N. Abbagnano, *Sul metodo della filosofia*, in *Scritti neoilluministici*, cit. p. 89

<sup>27</sup> Su ciò cfr. M. Mori, *Il neoilluminismo di Nicola Abbagnano*, in W. Tega (a cura di), *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 91-128.

<sup>28</sup> N. Abbagnano, *Il possibile e il virtuale*, in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 537.

<sup>29</sup> N. Abbagnano, *Dewey: esperienza e possibilità*, in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 403.

<sup>30</sup> N. Abbagnano, *Problemi di una filosofia del possibile*, in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 552.

<sup>31</sup> N. Abbagnano, *Sul metodo della filosofia*, in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 88-89.

<sup>32</sup> Cfr. N. Abbagnano, *Determinismo e indeterminismo biologico*, in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 326-27.

<sup>33</sup> A. Banfi, in B. Maiorca (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., pp. 136-137.