



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PENSAMENTO DE REMO BODEI SOBRE A FILOSOFIA NO
SÉCULO XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade.

Miguel Ivân Mendonça Carneiro

Brasília, junho de 2014.

MIGUEL IVAN MENDONÇA CARNEIRO

**PENSAMENTO DE REMO BODEI SOBRE A FILOSOFIA NO
SÉCULO XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

Brasília, junho de 2014.

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. *Pensamento de Remo Bodei sobre a Filosofia no século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*. Dissertação de Mestrado (80 páginas). Universidade de Brasília. Brasília, 2014. Orientador: Prof. Dr. Alex Calheiros de Moura.

**PENSAMENTO DE REMO BODEI SOBRE A FILOSOFIA NO
SÉCULO XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade**

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura (Presidente) – PPG-Fil/UnB

Professor Doutor Gilberto Tedeia – PPG-Fil/UnB.

Professor Doutor Sílvio Rosa Filho – PPG-Fil/Unifesp

Brasília, junho de 2014.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao Professor Doutor Alex Calheiros, pelo seu prestigioso acompanhamento durante a produção dissertativa.

Registro, de modo especial, meus agradecimentos ao Professor Doutor Sílvio Rosa Filho por desvelar-me o pensamento filosófico de Remo Bodei e pela sua presença intelectual inspiradora.

Quando o juízo se embota, liberdade e autoridade tornam-se igualmente injustificáveis.

Remo Bodei

Resumo

O presente estudo monográfico versou sobre a filosofia no século XX a partir das análises do pensamento filosófico de Remo Bodei através da sua obra *A Filosofia no século XX*. Foi demonstrada a posição de Remo Bodei sobre o percurso filosófico do último século, intelectual portador de olhar exógeno, estrangeiro e deslocado em relação os centros hegemônicos de produção do saber da história da Filosofia no século XX, tempo de suspensão do *telos* político, filosófico e histórico. Justifica-se o título dissertativo “Pensamento de Remo Bodei sobre *A Filosofia no Século XX*: da estagnação ao retorno da responsabilidade” para explicar a trajetória da filosofia e da política aqui replicadas na própria estrutura da dissertação em três capítulos: 1) *Estagnação, relatividade e patos*; 2) *História e dialética*; 3) *O mundo e o olhar*. A importância filosófica do tema reside na necessidade investigativa sobre a crise de sentidos da contemporaneidade, pois a filosofia clássica *acabou* reeditando a ideia de *precarização*. A contribuição daqueles pensadores clássicos em fornecer entendimento de completude do homem, da história e da natureza fechara seu ciclo no século XX, quando se perde essa noção enquanto possibilidade cognoscível filosófica. Segundo Remo Bodei, a ideia ocidental de homem integral portador de um lugar próprio não está mais disponível, cabendo às reflexões filosóficas perquirir o momento de suspensão de sentidos, herança do pós-iluminismo e traço marcante da contemporaneidade. Nesse sentido, a problemática tratada foi refletir sobre os seguintes questionamentos: se o pensamento se solidifica na corrente do tempo, se o tempo é o espaço da dialética, restam quais operações cognitivas para superar o “sono”, o “tempo”? Quais as bases filosóficas para reencontrar o tempo? É possível encontrar um marco zero para superar a hegemonia da produção filosófica eurocêntrica? Uma das respostas proposta pelo autor é a recusa às taxonomias reificantes das posições hegemônicas do saber. Enquanto especialista em Hegel, Remo Bodei dialoga com todas as escolas, mas sua plataforma de observação é crítica, não privilegiada, mas de direito, se autoconstitui como esse lugar apartado, distanciado e potencialmente ainda mais crítico do que a própria escola crítica. Analisou-se a trajetória filosófico-política do século XX para demonstrar que a História da Filosofia e Filosofia da História já se separaram de seus “espíritos guias”. O objetivo principal da pesquisa dissertativa foi demonstrar que a contemporaneidade está desprovida de seus “espíritos guia” com a perda do sentido da história. Para tanto, Remo Bodei demonstrou que é necessário escrever uma história da filosofia no século XX para demonstrar a insustentabilidade dos centros hegemônicos tanto na produção intelectual quanto política: do Império Romano ao nazismo. O elemento mediador será a alteridade, reconhecer no outro mais do que o meu inferno e sim a minha própria identidade de um “em si” na tensão entre *eu* e *tu*. Remo Bodei demonstrou que a filosofia da história se tornou um gênero literário obsoleto, pois não se faz mais filosofia da história, encerrado no ciclo bicentenário do século XIX, movido, em parte pelo menos, pela “decadência” do eurocentrismo. Dentre os comentadores escolhidos, destacam-se Paulo Arantes, Bento Prado Júnior e Sílvio Rosa Filho, os quais auxiliaram na hermenêutica acerca do *ponto cego* que se diz centro da gravidade ao se recusar as taxonomias. Concluiu-se ser o pensamento de Remo Bodei contra a hegemonia e a favor da alteridade, cabendo à humanidade aceitar sua precarização, reconhecer a incompletude do homem já que sempre somos de algum lugar, de algum espaço. Por fim, a Filosofia deve permanecer a porta-voz dessa paixão política encontrada na utopia.

Palavras-chave: Remo Bodei. Filosofia. Política. Poder hegemônico. Século XX.

Sumário

Introdução	09
1. Filosofia do século XX: estagnação, relatividade e patos.	
1.1 Estagnação.....	14
1.2 Relatividade.....	24
1.3 Patos.....	32
2. Filosofia do século xx: história e dialética.	
2.1 <i>História</i>	39
2.2 <i>Outras humanidades:</i>	43
2.3 <i>O pensamento revolucionário</i>	48
2.4 <i>Mito e razão instrumental no Nacional-socialismo</i>	51
2.5 <i>O encontro das filosofias e a nova epistemologia</i>	52
2.6 <i>O pensamento dialético</i>	54
3. O mundo e o olhar.	
3.1 <i>Pensar, querer, julgar</i>	58
3.2 <i>Habermas: o deserto avança</i>	60
3.3 <i>Rawls: “loteria natural” e justiça</i>	62
3.4 <i>O retorno da responsabilidade</i>	64
Considerações finais	66
Referências	77

Introdução

A justificativa filosófica do tema ora proposto como objeto de dissertação de mestrado reside na necessidade investigativa sobre a crise de sentidos da contemporaneidade, pois a filosofia clássica *acabou* reeditando a ideia de *precarização*. A contribuição daqueles pensadores clássicos em fornecer entendimento de completude do homem, da história e da natureza fechara seu ciclo no século XX, quando se perde essa noção enquanto possibilidade cognoscível filosófica. A ideia ocidental de homem integral portador de um lugar próprio não está mais disponível; cabe, portanto, às reflexões filosóficas perquirir o momento de suspensão de sentidos, herança do pós-iluminismo e traço marcante da contemporaneidade.

Urge questionar a hegemônica ideia de “centro” de produção do saber filosófico e de “paradigma” capazes de indagar qual poderá ser o contributo da Filosofia e do saber cognoscível sobre os desdobramentos do pensamento pós-iluminista. Em consonância com Remo Bodei, pensar no *advento do novo*, exigindo-se do intelectual que mantenha a Filosofia como a porta-voz da paixão política, da fala contra-hegemônica através da alteridade, da intersubjetividade, do inclassificável, pois o homem integral transbordou. Nesse sentido, as taxonomias tornaram-se insustentáveis para identificar e nominar a crise de sentidos.

Para Antônio Gramsci, *todos* podem ser protagonistas no processo de construção tanto da história quanto das instituições, em especial porque, posteriormente à Revolução de 1917, iniciou-se a queda do poder hegemônico burguês e a ascensão da classe operária. Fora, contudo, esse evento suficiente para a ascensão da política? Seria o historicismo gramsciano mediador da situação de oposição entre o interior de uma Itália próspera e industrial da cultura tradicional burguesa nortista e o sul regido pela vida camponesa e suas crenças mágicas, ou folclóricas ou, ainda, o desenvolvimento de forças produtivas do Norte em desequilíbrio com uma produção arcaica do Sul? Trata-se, então, de um historicismo flexível?

A interpretação filosófica de Remo Bodei perpassa pelo resgate da significância da *experiência*, por isso Bergon recebe destaque na leitura de Bodei, pois conseguiu posicionar a experiência – em seu pluralismo – longe da tradição empirista que a coloca como preenchedora de “vazios”. Para sustentar essas análises, lançaremos

olhar sobre o estudo de Bento Prado Júnior *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (1989, p. 163) para quem “o bergsoniano não reconhece outra regra metodológica além da adesão ao pluralismo da experiência. Por outro lado (...) a noção de experiência era reinterpretada à luz da ideia de um trabalho de purificação ideal”.

A leitura filosófica de Remo Bodei aponta para que se deva entender que a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente. Defende a releitura do que sejam “dados sensíveis” (ainda regidamente positivista), assim como a mudança da linguagem e os módulos de pensamento em vista de reconstituir o momento inercial, “a passividade e a reificação que rapidamente se reproduz a cada novo avanço” (*idem, ibid*). Ou, como registrara Sílvio Rosa Filho, em sua obra *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo* (2009) “o espaço do criticismo de modesta razão é pois, no fundo, um espaço de irradiação endereçando-se para territórios nem sempre homogêneos” (p. 101).

Pensar é um ato carente de objetificação por completo, necessitado da alteridade, capaz de destruir as escórias individualistas e empíricas do novo paradigma da produção em série – ou como pensara Marinetti, o “homem máquina”. Pensar, portanto, é retroalimentar-se pela sua própria finitude, a exemplo das cinzas e Fênix. Em *Genesi e struttura della società*, sobre o Estado ético afirma que “nos confrontos do indivíduo, o Estado assume o papel que tinha Deus, para Agostinho na alma de cada um, de ser ‘mais íntimo a mim mesmo de quanto eu o sou de minha parte mais íntima’” (AGOSTINHO *apud* BODEI, 2000, p. 38), o que leva Gentile afirmar que “ele [o Estado] não se realiza no mero *inter homines esse*, mas vive também e, sobretudo *in interiore homine*” (GENTILE *apud* BODEI, 2000, p. 38).

Demonstrar-se-á que, em Gentile, o Estado envolve o “nós”, a alteridade constitutiva do conflito para a qual aponta “no fundo do eu há um Nós”, configurando o motivo constante das variações e modulações. O indivíduo é parte constituinte da *societas* porque “cada um tem em si próprio o *socius* e todo pensar é um dialogar, simultaneamente, consigo e com o outro de si que não representa somente um hóspede passageiro, que não está somente em nós, mas é Nós”, sustenta Remo Bodei (2000, p. 39) que afirma ainda ser dúbia a identidade do particular e do universal, de liberdade e de autoridade.

Entidades abstratas (“particular” e “universal”), se isoladas, situam o singular não em pura liberdade e o Estado não em pura coação. Qual é, então, o Estado

ético? Na leitura crítica de Remo Bodei sobre Gentile, “consiste, com efeito, justamente em não conceder ao sujeito, ao Eu, nenhuma real autonomia com relação ao Estado”, uma vez que torná-los ‘vivos’ e ‘contemporâneos’ é a essência da análise filosófica enquanto *metodologia da historiografia*, fundamento da pesquisa histórica, do conhecimento objetivo mediado de base documental e testemunhal, elencados por Remo Bodei (2000, p. 76) como “consciência da necessidade, cognição das possibilidades reais do agir, que exclui, portanto, seja a aceitação passiva dos acontecimentos, seja o desejo de saltar, sem enfrentá-los, por sobre os condicionamentos e as barreiras do real”. Ao filósofo cabe converter o passado em conhecimento, pois “...somente o que se objetiva, o que entra em relação com a atividade dos outros, deixando alguma marca, tem valor permanente: não os esforços impotentes, não as jactâncias (...) que debilitam os ânimos” (BODEI, 2000, p. 76).

Em debate está o dualismo *imanência e transcendência* que tendeu, no século XX, pela aceitação e receptividade da imanência, ou *historicismo absoluto*, só realizável na “história do mundo”, única fonte espacial de que dispõe o sujeito para efetivar a sua *vida humana*, terrena, único espaço de concretização das suas emoções e desejos, inclusive o mesmo lugar de fonte e receptividade do “conhecimento” humano. Segundo Remo Bodei, o homem não deseja *outro mundo*, nem mesmo o metafísico religioso, pois renunciar a este [mundo] seria, também, renunciar à própria vida porque o Homem está inexoravelmente ligado ao mundo e sua “terrestridade” inextinta. Então, “devemos corajosamente nele [mundo] mergulhar, aceitar o risco, a possibilidade do sofrimento, as desilusões e as amarguras” (BODEI, 2000, p. 78)

Distante de enquadrá-lo em uma espécie de *pan-historicismo* que rondava o século XIX, Wilhelm Dilthey é trazido por Remo Bodei (2000, p. 85) à abertura do capítulo 4 - “Os desníveis da história” - de sua obra *A Filosofia do século XX*, na condição dialógica entre “homem-espírito-sentido”, pois “tudo o que surge da atividade espiritual tem a marca da historicidade”, dado o vínculo inexorável entre experiência e sentido, espírito e vida, ditado por Dilthey, de modo próprio e não necessariamente, mera repetição do modelo teórico proveniente do historicismo em voga.

A historicidade em Dilthey ecoa na suma importância atribuída por Remo Bodei à “percepção” do vínculo entre “experiência” e “sujeito”, “mundo” e “saber” elencados como constructos no processo da compreensão entre “construir” e “reconstruir”, “viver” e “reviver” cujo ápice funda a história e coloca os sujeitos em comunicação através da linguagem. Eis a *ciência do espírito* – de base “autônoma”

porque contempla a liberdade das ações e interações – diferenciada da ciência da natureza e, conseqüentemente, “estranha” à autonomia do sujeito, diversa da *história* que é “obra nossa, nela o sujeito é idêntico ao seu objeto, e nós podemos ‘compreender’ com ‘conexões dinâmicas’, com relação a valores e fins, o sentido dos seus acontecimentos, através da experiência interior que os revive” porque é “*Erlebnis*, e a interpretação que os decifra e os reconstrói” (*idem, ibid*).

Cabe à história papéis distintos daqueles petrificante e isolante entre realidade e sujeito. Sua tarefa é concorrer, necessariamente, à atribuição de sentido, inclusive, há uma função terapêutica: “a história deve servir para potencializar a vida (...) dar oxigênio a uma individualidade que se sente sufocada pelos mecanismos objetivos da produção de sentido e pela complexidade” (BODEI, 2000, p. 88). Instaura-se uma virada no sentido da história ao ultrapassar a tarefa narrativa e legitimadora para com o passado ao abrir (“entreabrir”, no termo de Bodei) o que o “espírito objetivo” relegou ao mundo dos mudos.

Portanto, o *primeiro capítulo* da presente dissertação, ocupa-se da análise dos três primeiros capítulos da obra de Remo Bodei - *A Filosofia do século XX*, objeto deste estudo, a saber: “As filosofias do ímpeto”, “Em direção a novas evidências: filosofia e saber científico” e “O patos da objetivação”. Dialogando literatura e filosofia, Remo Bodei dedica o primeiro capítulo intitulado “As filosofias do ímpeto” à análise da estagnação filosófica do século XX, consequência da exacerbada racionalização do sujeito; no segundo, “Em direção a novas evidências: filosofia e saber científico” trata da objetividade do conhecimento, quando o positivismo ingênuo propôs resolver o problema da objetividade do conhecimento exclusivamente a partir do conceito de dado. Já em “O patos da objetivação”, Remo Bodei afronta Émile Durkheim e Max Weber, Benedito Croce e Antônio Gramsci para analisar as suas respectivas contribuições historiográficas concorrentes à configuração do real, da ética e da política no século XX. No *segundo capítulo* deste estudo dissertativo – “Filosofia no século XX: história e dialética” -, abordam-se contribuições da antropologia filosófica através de seis subtópicos: “história”, “outras humanidades: filosofia da antropologia”, “pensamento revolucionário”, “mito e razão instrumental no nacional-socialismo”, “o encontro das filosofias e a nova epistemologia”, “o pensamento dialético”. Em destaque, analisou-se o historicismo de Wilhelm Dilthey, a tríade “homem-espírito-sentido”. O *terceiro capítulo* – “*O mundo e o olhar*” - trata sobre a crise do poder estatal, a perda do senso

ético e do dever político, consideradas ulteriores consequências do totalitarismo destacadas pelas contribuições de Hannah Arendt, Habbermas e John Rawls.

Por meio do presente itinerário, buscou-se demonstrar que a crise do século XX é a crise do poder hegemônico.

1. Estagnação, relatividade e patos

1.1 Estagnação

A obra *A Filosofia do século XX* é aberta com o tópico “As filosofias do ímpeto” e o subtópico “O tempo reencontrado” a partir da narração comparativa de Marcel Proust em *No Caminho do Swann* e a falta de consciência de si, estágio crítico na qual se encontra a razão. Assim, como na narrativa proustiana do sujeito que acorda na “imobilidade das coisas” e “imobilidade de nosso pensamento perante elas”, “a razão, entregando-se ao sono, cancela todos os confins de tempo e de espaço. Não resta, ao despertar, mais que um elementar e indeterminado ‘sentimento da existência, tal como pode fremir no fundo de um animal’” (BODEI, 2000, p. 11).

O “sono” é o limite da percepção – e racionalização – da qual os humanos são solapados por si, impossibilitando a “revisão” da trajetória limite de cada época que, certamente, aguarda a sua superação dialética. Não há síntese sem superação. Não haverá “nova filosofia” sem reorganizar o traço racional ora moribundo. Remo Bodei situa a filosofia no século XX na perspectiva da “saturação” oriunda do “sono” em cujo caleidoscópio a razão adormece. Urge, portanto, proceder à crítica da racionalidade, através do retorno à consciência de si, “mas para assumir a consciência de si é necessário recompor a ordem das coisas” e “cada coisa tem um halo de alteridade, movendo-se no seu estado fluido, e é atravessada pela corrente do tempo” (BODEI, 2000, p. 11; 12). Uma vez “despertada” a consciência, o pensamento “solidifica”. Eis uma questão a ser investigada no pensamento de Remo Bodei: se o pensamento se solidifica na corrente do tempo, se o tempo é o espaço da dialética, restam quais operações cognitivas para superar o “sono”, o “tempo”? Quais as bases filosóficas para reencontrar o tempo?

“Despertar” tornou-se o momento da filosofia no século XX, pois – paradoxalmente – toda a taxonomia (de nomear a classificar) suprima a “alteridade interna, toda pluralidade de contorno, toda referência a nós” (BODEI, 2000, p. 12), gerando a aporia na linguagem porque se nominar é uma das formas de “conhecer” – portanto, de filosofar –, também esvaza em excesso os significados de “outro” e de “nós”, já que a taxonomia sobre o real expelira a capacidade do “retorno a si”, pré-

classificando-o. Bodei (2000, p. 12) defende a possibilidade do “autêntico” e da “posse de si e das coisas” desde que se faça o experimento (em solidão e silêncio) de “reproduzir duração pura, desfazendo as resistentes concreções do presente, intuindo para além do pensamento imobilizante e da linguagem classificatória. Longe da multidão e da apossante vulgarização dos tempos” embotantes do pensamento, da reflexão ameaçada ao desaparecimento.

Cruzando a solidão, eis que o indivíduo pode sair do embotamento, não sob a força de uma espécie qualquer de “metamorfose”, mas superando os múltiplos “eus de reposição” capazes de reformular “nossas paixões e nosso pensamento” sucumbidos e solapados pela pseudo-concretude da personalidade vigente. Trata-se, portanto, de superar (dialeticamente) os diversos “eus” construtores de *courças racionais* cujo efeito final fora antagonico com a *consciência filosófica* formadora de nós mesmos:

Cada um [eu] deles foi, no seu devido tempo, sepultado por um choque poderoso, provocando seu abandono, obrigando-nos a uma reinvenção de nós mesmos. O destino nos fornece, de resto, tantos “eus de reposição” com os quais podemos reformular nossas paixões e nosso pensamento. Nos seus confrontos, uma vez deixados para trás, experimentamos, no final, somente uma “ternura de segunda mão” (BODEI, 2000, p. 13).

Enquanto *possibilidade*, Remo Bodei suscita a capacidade dialógica entre o “eu do presente” e o “eu do passado”, conservados das modificações psíquicas sucessivas, reencontrarem-se, provocando um “arco voltaico” (*idem, ibid*), unindo emoção e sentimento, superando o “anacronismo que tão frequentemente impede o calendário dos fatos de coincidir com o dos sentimentos”. Eis o que Remo Bodei (2000, p. 14) nomina “aroma de eternidade”. É no sublime encontro dos “eus”, sobreviventes ao tempo, que reside o enigma da felicidade. É a superação da *routine* que nos proporciona “escapar da inexpressiva uniformidade de uma inteligência que nos esvazia de emoções e de matizes, empurrando-nos para uma *routine* esquecida do possível resgate do tempo” (*idem, p. 15*).

Pela lente de Henri Bergson, Bodei destaca que os significados atribuídos às coisas são “esquemas de uma influência exercitável sobre elas, os programas de possíveis manipulações” (*Idem, ibid*) oriundos de séculos de civilizações alimentadas pela “inexorável pressão das necessidades práticas” (*Idem, ibid*), pois:

É a necessidade prática da ação que seleciona as lembranças à vista das dificuldades do momento, que pede ajuda à memória para resolver analogicamente os *impasses* de quando em quando encontrados. O passado conserva-se assim virtualmente, de maneira automática, e a memória é comparada a um cone de ponta-cabeça, cujo vértice condensa um número mínimo de lembranças ao tocar o nível do presente, que sempre se afasta e sempre é perseguido, enquanto as lembranças aumentam progressivamente quanto mais se remonta em direção à base – *grifos do original*. (BODEI, 2000, p. 16).

O ponto nodal reside na “atribuição”, “valoração” e “mensurabilidade” entre as noções de *tempo* e *consciência*, pois os humanos vivem sob o manto da utilidade e só assim consideram o tempo quando apenas o espaço pode ser mensurado utilitariamente. A consciência e as emoções fogem à mensuração, ao controle e ao previsto, mas não foram poupadas da imprópria tentativa de transpor essa mensurabilidade aos campos da consciência e da cultura (*Idem*, p. 17). A *criatividade* fora estagnada pelo mecanicismo porque “enquanto o tempo cronológico é suposto como único e linear, o da duração é múltiplo, elástico, complexo, carente de um ritmo único” (*idem, ibid*). Eis porque é necessário “reapropriar-se individualmente da existência, redescobrir em nós mesmos a fonte da espontaneidade e da transformação, o ímpeto ‘floreale’, antimecanicista” (BODEI, 2000, p. 17).

Cabe interpelar em quais bases filosóficas o século XX herdou essas noções e suas relações entre sujeito-objeto, interioridade-exterioridade forjadas pelo mecanicismo. A propositura filosófica de Remo Bodei parte da necessidade de se romper com os conceitos de *inércia* e *passividade* da consciência (συνείδησις), resgatando o sujeito de ser arrastado pelo hábito. “Apropriar-se” da existência (ou ao “contato” em linguagem bergsoniana) remete à consciência, tema central na primeira parte da obra *A Filosofia do Século XX*. A chave de leitura indicada por Bodei é o bergsonismo, na qual “mais que de *visão* do real, Bergson acredita convir falar em um *contato* com o real para recuperar com exatidão a natureza do trabalho da consciência atenta a si mesmo” (HUISMAN, 2001, p. 136, *grifos do original*) pois “agir livremente é tomar posse de si, é entrar de novo na duração pura” (BERGSON *apud* BODEI, 2000, p. 18). Um dos pontos de intercessão filosófica entre ambos os filósofos é a releitura da *história* como *verdade*, traço inconfundível do bergsonismo ao considerar a história verdadeira, aquela proveniente da introspecção ou auscultação interior, construída *na* e *pela* Filosofia. Eis aí a realidade, a única realidade. Segundo Bergson, a consciência tomou duas direções: a de ser comprimida em seu invólucro, restrita de intuição e

instinto; e a determinada como inteligência, que se exterioriza quanto a si mesma. Portanto, a consciência é *duração* e *liberdade*, argumentos desenvolvidos por Bergson em sua tese de doutorado *Essai sur les données immédiates de la conscience*, em 1889. Destaca Bodei que:

Há em Bergson um protesto implícito contra a deterioração do viver, a sombria impressão de que a ciência se tornou uma aliada da iliberalidade e da reificação.

A isso ele reage substancialmente com duas estratégias. Em primeiro lugar, enfatizando o ímpeto para a frente, negando toda datação imóvel e toda redução ao presente ou ao que já foi, sem todavia assegurar qualquer promessa de efetivo progresso: a evolução é imprevisível, pode-se somente confiar na mudança. [...] Na *Evolução criadora* (1907) o enfoque recai, mais do que na recuperação do tempo perdido, na projeção para o futuro, que é um caso particular do impulso do universo na direção de metamorfoses contínuas.

A segunda estratégia consiste em fechar-nos no interior da última fortaleza da consciência individual, onde se acumulou aquilo que pôde ser salvo da reificação, onde se celebra o corroborante rito de recordar-se do próprio eu e do qual se espera, um dia, poder realizar uma saída para tornar apenas mais complexo e profundo o espaço externo (BODEI, 2001, pp. 18-21).

As exigências para se atingir a consciência (exigências análogas e soluções diversas, a exemplo do eterno retorno nietzschiano) passam pela verdade filosófica e sua prática, pois “permite à consciência individual reconstituir-se numa unidade dinâmica, reunir-se novamente a si mesma, para além da segmentação e da dissipação imposta por uma experiência dissolvente e despersonalizante” (*idem*, p. 21).

Não há impossibilidade de as pessoas aderirem à prática filosófica, mas sim, à constatação do desterro oriundo do senso comum dos sujeitos que “habitados à terra firme, não podem se acostumar à ondulação e à arfagem” (*idem, ibid*). “Fluidez”, “movimento”, “necessidade” – categorias bergsonianas – também são as responsáveis pelas resistências na consciência comum.

Conforme Bodei:

O conflito entre a individualidade e a desagregação que a ameaça, é representado, de forma dramática, como combate entre fluidez e congelamento, entre tempo e espaço, entre neo-lamarckismo (para o qual a evolução é movida por uma necessidade interna) e darwinismo (para o qual é movida pela luta pela sobrevivência) (BODEI, 2000, p. 21).

Essa é uma questão que ultrapassa demonstrações empíricas: se o sujeito e as coisas são espécies e entes capazes de “evoluir”, de “auto-evoluir” puramente como recursos humanos ou mesmo naturais de sobrevivência, ou pode ser entendida como resultado da evolução natural ou manipulada? O interesse filosófico de Bodei é tratar das fragilidades embutidas na “escolha” – essencialmente filosófica – entre Heráclito e Parmênides. Trata-se de pensar nas corruptelas taxonômicas em dois mundos: de um lado tudo é “movimento” e “instabilidade” e, de outro, tudo é “fixo” e “contínuo”. A máxima que o “ser é” e o “ser não-é” deve ser resgatada e compreendida na perspectiva do duplo movimento de “criar” e “recriar”. Contra a “vertigem” optou-se pela exacerbação da “terra firme”. Eis o desafio em tempo de liquidez que ataca o senso comum viciado no mundo material, e também líquido: “acreditam que se tudo passa, nada existe; e que, se o real é mobilidade, já não o é mais no momento em que é pensado, escapando ao pensamento” (BERGSON *apud* BODEI, 2000, p. 22).

A leitura filosófica de Remo Bodei aponta para que se deva entender que a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente. Defende a releitura do que sejam “dados sensíveis” (ainda rigidamente positivista), assim como a mudança da linguagem e os módulos de pensamento em vista de reconstituir o momento inercial, “a passividade e a reificação que rapidamente se reproduz a cada novo avanço” (*idem, ibid*).

Dos estudos de Georg Simmel, *La differenziazione sociale* (1982), constata-se ser o indivíduo moderno plasmável, fluido e móvel, diferentemente de um passado, em que o homem vivia em esferas concêntricas, tais como a família, a estirpe, a corporação, o Estado e a Igreja. O homem passou a habitar “círculos sociais excêntricos”, “oscilando entre processos de socialização e de personalização, todos temos, agora, a oportunidade – nem sempre captada, e nem sempre feliz – de ‘realização’” (BODEI, 2000, p. 24).

O desafio contemporâneo, advindo significativamente pela perda do sentido do real, concentra-se em dar sentido à própria vida, cuja centralidade, outrora garantida pelas instituições, fora perdida:

Para cada acréscimo no papel da subjetividade produz-se, com efeito, como contraponto, uma dilatação do âmbito da objetividade (e vice-versa), no sentido, por exemplo, de que a racionalidade inserida numa simples máquina de costura (objetividade privada de consciência, projetada porém conscientemente, por um ou mais homens) toma o lugar da consciência, da

habilidade, da capacidade, da atenção da mulher que, com a agulha e a linha executava à mão, as mesmas operações.

[...] Quanto mais a racionalidade emigra da consciência subjetiva e se instala em automatismos e suportes materiais (como o dinheiro), tanto mais o indivíduo corre o risco de ter esvaziadas as suas prerrogativas precedentes. A racionalidade tende a carecer de sentido e o sentido a carecer de racionalidade (BODEI, 2000, p. 23-25).

Tônica da vida contemporânea, os automatismos [a exemplo do dinheiro no capitalismo], são óbices para a realização da plenitude e o significado da vida, pois não habitam os espaços do cotidiano. Trata-se, portanto, de encontrá-los (plenitude, significado de vida, felicidade) nas zonas “endóticas” da experiência.

Simmel “descobre o essencial no inessencial, fixando o centro de nossos interesses na periferia da vida costumeira: no marginal, no excêntrico, nas possibilidades não saturadas que nos chegam como um dom ou como o resultado” (BODEI, 2000, p. 25) de extra-atividades do sujeito, a exemplo das aventuras, dos sonhos e das obras de arte. Instaura-se um jogo de proximidade e de afastamento. Para Remo Bodei, os sujeitos são solapados por uma zona de “irrealidade veraz” ou de “desrealização” capaz de satisfazer, ilusoriamente, como se fosse a realidade que os circunda.

Lukács contra Simmel, defende como centro da gravidade e verticalidade da vida o “instante definitivo” centrado na “estabilidade” não dissolvida em possibilidades, pois “nunca como hoje as almas humanas percorrem com tamanha solidão as estradas abandonadas” (LUKÁCS *apud* BODEI, 2000, p. 26). Remo Bodei admite ser a tragédia – e não a aventura – que nos conduz ao centro da vida porque a aventura permanece na indeterminação da vida moderna. Trata-se, filosoficamente, de reconhecer a falência da percepção dos sentidos capazes enquanto agentes condutores do sujeito ao âmago da sua existência visto que, ontologicamente, a vida perdeu o escopo, reconduzindo o efêmero e mutável à categoria de definitivo e o casual ao necessário. Para o pensamento de Remo Bodei, “existência e vida contrapõem-se como o relativo ao absoluto. O trágico põe-nos diante da profundidade dos ‘grandes instantes’” (2000, p. 27), gerando um “silêncio súbito”:

De Il dramma moderno Bodei destaca que:

...a idade heroica da decadência na qual não é mais possível avaliar hedonisticamente a virtude, olhar a vida de maneira que a virtude seja recompensada, a culpa expiação, e na qual, todavia, nas virtudes continua a resistir a energia posicional pela intensidade infinita da velha vida, uma

energia que é incapaz de entrar em acordo com a mutável realidade, destinada, portanto, a sair perdendo [...] são tempos em que, pelo fato de problematizar-se, a vida não existe mais como valor central para o homem ético (LUKÁCS, 1976, p. 56-58 *apud* BODEI, 2000, p. 28).

Ao modo de pensar de Simmel, os homens contemporâneos tornaram-se adeptos do indeterminado, da aventura e do desconhecido. Isso é andar em cadafalso sob a pseudo tranquilidade dos “desejos”, campo do transitório sem consistência ôptica se considerarmos que “o homem jamais aprende da existência a foz onde desembocam os seus rios: ali, onde nada se completa, tudo é possível: o complemento é o milagre” (*idem, ibid*). O sentido da vida é efetivado em movimento oposto, no abandono das certezas, na solidão de si, na unicidade de cada instante. Portanto, é na tragédia que a vida acontece, ou, na linguagem de Ernst Bloch, no “encontro com nós mesmos”, na atemporalidade, na descontinuidade. Eis porque a morte passa a constituir o fenômeno cristalizador capaz de atribuir sentido à vida, clareando ser o *eu* o elo reflexivo de si para com a existência, ente capaz de autoconsciência desprovida de foz visível.

É indispensável superar a “vida comum”, terreno apenas das experiências periféricas de si mesmo. Lukács é o porta voz privilegiado da interpretação do trágico na vida, conforme escreveu em *L'anima e le forme*: “ela [a tragédia] intervém no momento em que energias misteriosas extraem do homem sua essência, obrigando-o à essencialidade; o processo trágico desenvolve-se pela manifestação sempre maior desse ser verdadeiramente único” (LUKÁCS, 1911, p. 307-8; 314, 312-2 *apud* BODEI, 2000, p. 29). Nesse sentido, “a tragédia torna conscientes os processos vitais, pelo que se experimenta uma alegria inebriante, quando se consegue vê-los com transparência e compreender sua necessidade” (LUKÁCS, 1976, p.63,65 *apud* BODEI, 2000, p. 29).

A leitura filosófica efetivada por Remo Bodei sobre a filosofia de Lukács nos possibilita compreender o aparente paradoxo de “saber negar a existência para alcançar a vida” (2000, p. 29). O que está implícito quanto explícita é a rejeição das construções livres, das representações convenientes sobre “as delícias do indeterminado”, da realidade empírica as quais não ultrapassam a incerteza do objeto dado, a circunstancialidade de um determinado conceito e – especialmente – a torpeza de “escolher(?)” ser pêndulo entre os extremos da certeza/incerteza do que cruzar o deserto de si. Resume-se a vida às cargas emotivas, desprezando a cognição sobre as *causas* das emoções. Não há “movimento” ou “novidade” nessa vida. Há, apenas, a estagnação das emoções.

Bergson, Simmel e Lukács rejeitaram a estagnação e conduziam o esforço filosófico por um discurso revitalizador civilizatório. Bodei os aproxima de Verlaine, dos Debussy ou da *art nouveau*, compartilhando o *plus ultra* das vanguardas. A partir da desconfiguração econômico-social (“grande depressão”) instauram-se crises outras, a exemplo do sentido entre liberdade e dever social, inclusive o estatuto de “validade” descola-se da adequação sujeito-objeto, coisa-intelecto. Em consequência, “conhecer” “pode significar no máximo dominar, manipular, organizar o mundo para fins práticos, de comando ou de sobrevivência. [...] cessa a necessidade de uma teodiceia, de uma justificação de Deus mediante a exibição da ordem do mundo” (BODEI, 2000, p. 31).

Novos modelos de intervenção tornam-se condição *sine qua non*. Bodei analisa dois registros: 1) aumento do controle social pela disciplina interna e externa; 2) promoção do desenvolvimento das forças produtivas. No primeiro caso, neutralizam-se as consciências desviantes, despersonalizando-as. No segundo caso, busca-se a espontaneidade social, a descoberta da própria base idêntica, já que a consciência pode pensar em si mesma. O novo necessário encontra-se justamente nessa espontaneidade, cujo pêndulo é um projeto social complexo, *locus civis* inacabado, mas necessário. Trata-se da *Teoria do desenvolvimento econômico* de Schumpeter (1911) que se opunha aos teóricos do equilíbrio geral (Walras e Pareto). Desenvolvimento deve ser derivado das inovações veiculadas pela “vontade do sucesso, pela combatividade e pela ‘alegria de criar’ das grandes individualidades, dos empreendedores, dos capitães da indústria”, interpreta Bodei (2000, p. 32). O que está em questão é a capacidade humana em ter e produzir *thauma*, o espanto fundante do exercício filosófico. Devido às circunstancialidades provenientes da “grande depressão”, o discurso econômico constata a necessidade de encontrar soluções, provocar saídas, reverter a lógica do tempo estabelecida em hábitos, rotinas e repetitividade. A *routine* da economia desabilitara o homem em repensar a realidade porque viveram com – em certa medida – a desnecessidade da inovação. No campo filosófico, ou vive-se o *thauma* ou os dilemas não passam de explicações circulares e aporias em angústias cognitivas. O tempo econômico forçou o sujeito a reinventar, a abandonar a estagnação e a regressão. Deve-se inovar para não cair no “fluxo circular” e desenvolver a consciência, mantendo-a “vigilante para não ser engolida pela inércia e pela dispersão. Estas são as palavras para exorcizar o perigo, então sentido, do caráter precário daquela ‘civilização’ e daquela consciência” (BODEI, 2000, p. 33) porque:

A consciência e a civilização são fenômenos intermitentes: podem ser temporariamente colocados entre parênteses por um distúrbio psíquico ou por um conflito mortal. Nesses termos, também se expressará Freud nas *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* de 1915. Chama a atenção, em tais afirmações, a percepção histórica indireta da crise e do equilíbrio precário não da civilização em geral, mas daquela forma específica, a ideia de que o obnubilamento da consciência já é, latente, dentro de cada um de nós, a par daquele que poderíamos definir o ‘mau selvagem’, o primitivo escondido na caverna da consciência e pronto a predominar tão logo deixamos de estar alertas - *grifos do origina*. (BODEI, 2000, p. 33).

Esta é a razão de Georges Sorel formular a hipótese do retorno ao *ingenus sylvia* (círculos da história) mediante as condições moribundas do discurso capitalista. A idade moderna produz a “nova metafísica” cujo mito passa a ser produzido pela “vontade de acreditar”, retirando do sujeito racional a realidade e sua coerência lógica, restando-lhe, apenas, nas palavras de Remo Bodei (2000, p. 34), “coerência fantástica, relativamente aos desejos de redenção, das paixões, das aspirações e das lutas das multidões na iminência de mudanças radicais”. Nesse sentido, greve geral e revoluções marxistas não ultrapassam a categoria mítica, conforme expressa Sorel (1908), em *Considérations sur la violence*: “os homens que participam dos grandes movimentos sociais concebem sua próxima ação sob forma de batalhas, das quais sairá o triunfo da própria causa [...] nesse sentido, a greve dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos”.

O *establishment* reprova a tomada de consciência do contingente trabalhador (proletariados) em inequívoca argumentação etnocêntrica e ideológica ao negar, como possibilidade intelectual, a difusão do saber e da criticidade das multidões. Enquanto o economista Pareto imputara a essa nova ordem proletariada riscos da conquista do Estado e dos bens da burguesia, Le Bon, em *La Psychologie des foules* (1895) ocupara-se em apontar como resultado da organização proletariada uma era de desordens e insegurança típicas do tempo antecessório de novas civilizações visto que “o advento das massas assinalara talvez uma das últimas etapas das civilizações ocidentais, um retorno na direção daqueles períodos de anarquia confusa que precedem o florescimento de novas civilizações” (BON *apud* BODEI, 2000, p. 35).

Le Bon assegurara ser a “esperança” o segredo dos *meneurs de foules*, pois eles “vendem na realidade a coisa mais preciosa, a esperança [...] o que o mago vendia era o elemento imaterial que guia o mundo e que não pode perecer: a esperança” (*idem, ibid*). Como os magos, também agem os sacerdotes e os políticos: vendem esperança.

Observa Remo Bodei que, diferentemente da versão bergsoniana – em que a máquina é o “produto da inteligência embotada” – ela é o modelo do homem do futuro porque se passou da manipulação das coisas à manipulação “científica” dos homens, à utilização da livre energia potencialmente subversiva da massa no horizonte de objetivos estranhos (BODEI, 2000, p. 36). Instrumentalizou-se a inteligência, a vontade, a capacidade de organização e previsão das elites, implicando na perspectiva de controle, separando, constantemente, os conceitos e necessidades entre “cultura” e “massa”.

A máquina é o novo objeto de prazer e desejo do imaginário coletivo, levando os homens a transferir-lhes correspondências axiológicas oriundas dos juízos de realidades e juízos de valores acessíveis à multidão. Marinetti (1968), em *L'uomo moltiplicato e il regno della macchina* já analisara a identificação homem/máquina, a disciplina metálica, proporcionando à classe dominante uma nova legitimação: os “braços” da plebe foram substituídos pelo “motor” do capitalismo industrial, pela “geometria das armas e objetos em séries” (*idem*, p. 37).

Na Itália, a filosofia de Giovanni Gentile divide o exposto na medida em que Gentile parte da interpretação ativista do discurso marxista, situando a práxis

como produção subjetiva do homem, a educação do educador [...], a unidade de mestre e de discípulo – para chegar a uma concepção, mais neofichtiana do que neo-hegeliana, do movimento espiritual, e à adesão ao fascismo como herdeiro do *Risorgimento* e antagônico ao atomismo individualista atribuído ao liberalismo (BODEI, 2000, p. 37-38).

Pensar é um ato carente de objetificação por completo, necessitado da alteridade, capaz de destruir as escórias individualistas e empíricas do novo paradigma da produção em série – ou como pensara Marinetti, o “homem máquina”. Pensar, portanto, é retroalimentar-se pela sua própria finitude, a exemplo das cinzas e Fênix. Em *Genesi e struttura della società*, sobre o Estado ético afirma que “nos confrontos do indivíduo, o Estado assume o papel que tinha Deus, para Agostinho na alma de cada um, de ser ‘mais íntimo a mim mesmo de quanto eu o sou de minha parte mais íntima’” (AGOSTINHO *apud* BODEI, 2000, p. 38), levando Gentile a afirmar que “ele [o Estado] não se realiza no mero *inter homines esse*, mas vive também e, sobretudo *in interiore homine*” (GENTILE *apud* BODEI, 2000, p. 38). Para Gentile, o Estado

envolve o “nós”, a alteridade constitutiva do conflito para a qual aponta “no fundo do eu há um Nós”, configurando o motivo constante das variações e modulações. O indivíduo é parte constituinte da *societas* porque “cada um tem em si próprio o *socius* e todo pensar é um dialogar, simultaneamente, consigo e com o outro de si que não representa somente um hóspede passageiro, que não está somente em nós, mas é Nós”, sustenta Remo Bodei (2000, p. 39) que afirma ainda ser dúbia a identidade do particular e do universal, de liberdade e de autoridade. Entidades abstratas (“particular” e “universal”), se isoladas, situam o singular não em pura liberdade e o Estado não em pura coação. Qual é, então, o Estado ético? Na leitura crítica de Remo Bodei sobre Gentile, “consiste, com efeito, justamente em não conceder ao sujeito, ao Eu, nenhuma real autonomia com relação ao Estado”:

A autoridade sufoca assim a liberdade, o Nós, o Eu. Ao indivíduo, está, antes, interdita a possibilidade de efetiva negação, de inovação, de luta e de decisão autônoma frutífera: tudo acaba avocado, em última instância, à majestade do Estado (BODEI, 2000, p. 39).

1.2 Relatividade

Pensar sobre a verdade constitui a atividade fundante da Filosofia e exige, duas estratégias teóricas distintas sobre o conhecimento: *primeiro*, versa sobre o construtivismo, o momento psicológico, subjetivo; *segundo*, descrição clara e minuciosa dos fenômenos considerados em sua estrutura e manifestação especial ou social, na dependência do sujeito aos “dados” imóveis, impostos por auto-evidência ou constrição externa. Equivale a associarmos a base teórico-conceitual do construtivismo às “funções de movimento, nas dissoluções, nas sobreposições e em todos os artifícios técnicos subjetivos do filme do real” ao passo que o *dado* “detém-se mais na análise cuidadosa de cada fotograma singular e se interroga sobre os procedimentos específicos da sua constituição” (BODEI, 2000, p. 41).

Trata-se da objetividade do conhecimento. Segundo Remo Bodei, o positivismo ingênuo propôs resolver o problema da objetividade do conhecimento exclusivamente a partir do conceito de *dados*, para os quais bastaria “recolhê-los com

método, ordená-los adequadamente e expô-los. [...] O sujeito era uma esponja que absorvia o mundo” (*idem*, p. 42).

A ingenuidade foi superada posteriormente à conscientização de que *objetos* e *dados* resultam de operações complexas; a percepção sensível é uma modalidade de estruturação; os dados são organizados por múltiplas ordenações; as “ciências exatas” abandonaram a intuição e constataram que os dados subordinavam-se aos parâmetros observáveis. Nesse sentido, “pareceu que o saber havia perdido todo vínculo com a realidade, que toda a certeza e evidência imediata haviam desaparecido” (BODEI, 2000, p. 42), inclusive a geometria e a aritmética, acrescenta Remo Bodei (*idem*) “não existem doravante geometrias mais ‘verdadeiras’ do que outras [...]. Cai, com isso, a ideia de um espaço natural, intuitivamente representável, isomorfo com relação ao euclidiano, e aumenta normalmente a separação entre a experiência comum sensível e a ciência” (p. 42). Remo Bodei compara a nova fase do saber matemático com as renúncias do homem livre que se recolhe ao mosteiro quando é obrigado – pela essência do ambiente monástico – a renunciar àquilo que outrora era compreendido como natural. *Comunidade científica* exige ir para além dos fenômenos, dominar regras de coerência interna, sacrifício e renúncia da intuição interna e atitudes naturais:

O percurso da ignorância ao saber matemático não é mais tão relativamente plano como no *Menon* platônico, onde mesmo um jovem escravo inculto, se convenientemente guiado, pode chegar a demonstrar o teorema da duplicação do quadrado. As entidades matemáticas se multiplicaram e suas relações recíprocas tornaram-se intrincadas [...] Na primeira direção se situam Cantor, Frege e o Russell do período anterior a 1914, que tinham sustentado a objetividade das entidades matemáticas, o seu ser platonicamente independente de nosso pensamento (BODEI, 2000, p. 44-45).

A tarefa do matemático é ser “escrivão fiel de leis não humanas”. É chegada a hora de o homem “aceitar as verdades não sensíveis e não psicológicas” como metas-históricas porque é através da matemática que a “subjetividade do saber salva-se da destruição da certeza sensível precedente e do arbítrio subjetivo, de caráter convencional” (BODEI, 2000, p. 46). No entanto, houve o período no qual a matemática fora distanciada das verdades não sensíveis, exacerbando as bases lógicas. Cantor, em 1895, reconhece uma antinomia em sua teoria dos conjuntos e Russel descobre o quinto axioma dos *Grundgesetze* de Frege, o qual fica denominado de “antinomia de Russel”.

Julius König, em 1905, demonstra a não-confiabilidade da teoria cantoriana “da fusão num *aleph* da consideração cardinal e ordinal dos conjuntos, rejeitando, portanto, a existência de um “ponto” inicial que ligue tudo. A mesma relação entre lógica e matemática corria o risco de ser colocada em crise” (*idem*, p. 47). Tal dificuldade levou Russell – organizador de um *corpus* orgânico dos princípios da matemática - a formular a “teoria ramificada dos tipos” para evitar as antinomias da auto-referência ou “reflexibilidade”; propôs uma hierarquia das entidades lógicas “de tal modo que cada função proposicional seja de ordem lógica superior aos seus argumentos e cada classe de tipo lógico superior aos seus elementos” (*idem, ibid*).

Ainda na formalização da matemática, Remo Bodei destaca os estudos de David Hilbert pautados na “segurança” dos sistemas formais não autocontraditórios na construção de sistemas axiomáticos não contraditórios:

Proceder axiomáticamente não significa outra coisa que pensar conscientemente. Pelo contrário, antes, quando não se usava o método axiomático, os homens acreditavam ingenuamente em várias conexões como dogmas. A axiomática elimina essa ingenuidade, deixando-nos, porém, com todas as vantagens da crença (HILBERT *apud* BODEI, 2000, p. 48).

Baseados na intuição do tempo, na unidade da diferença e persistência na mutação, Brouwer e Heyting posicionaram-se contra as doutrinas logicistas e formalistas, pois não é na intuição sensível e sim a imediata intuição do fluir do contínuo que “são um produto das práticas construtivas que partem dos dados intuitivos” (*idem*, p. 49). Posteriormente, os estudos matemáticos visaram à estruturação, tal como o trabalho desenvolvido pelos franceses Andre Weil, Jean Dieudonné (os Bourbaki) que conseguiram contornar a oposição *formalistas x intuicionistas*. Ocorreria a substituição das ideias pelos cálculos, desprezando a exigência única do rigor a ponto de Dieudonné afirmar que “se a lógica é a higiene do matemático, ela não fornece, contudo, nenhum alimento”.

Pertinente à reflexão epistemológica, Bodei salienta os estudos contributivos da matemática pura nos campos do *descontínuo* e da *complexidade* (teoria das catástrofes de René Thom) ao passo que no âmbito da matemática aplicada ocupam-se da *information automatique* (informática) e da inteligência artificial. Enquanto perspectiva epistêmica, o campo continua “aberto” entre o matemático e a filosofia, notadamente quando da observância da *realidade digital* que nos circunda no duplo

envolvimento de *essência* e de *práxis*, inquietante provocação para com a fenomenologia.

Juntamente com o empenho da matemática, a filosofia foca-se na busca do *aleph* suportável no labor social para reconstruir diferentes sistemas de coordenadas capazes de interpretar o real, as redes de relações formadas por “evidências”, essas, não sinônimos de “suficiência empírica”, e sim “nós” do próprio sentido de real. Passa-se a uma nova construção das “gramáticas do olhar, coligações sintáticas, campos de designação, hábitos de racionalidade e atividades práticas” (BODEI, 2000, p. 50-51), desarticulando a imagem confortável de normas naturais e fixas, até então regentes do conhecimento e do comportamento humano. É o fim da *simplicidade* e da *coerência*, tornando o real *instável*, como aponta Remo Bodei:

Os velhos pólos de convergência metafísica do todo (Deus, homem e mundo), sob os quais a realidade havia sido rubricada, não mais se sustentam, desmoronam internamente. Os mecanismos sociais de focalização e de conexão das coisas estão em parte bloqueados, estão em reparação. A ciência no seu complexo, e não apenas a matemática, opera para ajustá-los e para adaptá-los às novas circunstâncias. Assim a imagem do mundo oferecida pela física é surpreendentemente para o senso comum, subverte a ideia de um universo sempre igual a si mesmo, independente do sistema de referência escolhido para enquadrá-lo e da intervenção do observador. Frequentemente é recortada no tecido de outros mundos possíveis, que é lícito pensar sem contradições e que servem para medir a relatividade dos pontos de partida de toda investigação. [...] Observamos antes de mais nada que, se esse mundo é limitado do ponto de vista de nossa geometria habitual, parecerá, contudo, infinito aos seus habitantes. (BODEI, 2000, p. 51-52).

É o fim, também, do caráter absoluto entre tempo e a noção de “simultaneidade” advindos da física clássica. É isso que demonstram as teorias einsteinianas da relatividade restrita e da relatividade geral, de 1905 e 1916. Na *relatividade galileuana* a concepção do movimento é cinemática e não dinâmica, pois “movimento” é relativo ao sistema de referência adotado, porque:

...ela não se interroga sobre as causas que produzem, inibem ou modificam o movimento. Em Newton, pelo contrário, o problema é justamente o de determinar a natureza das forças [...] que modificam o movimento inicial (retilíneo ou uniforme) que todo corpo deixado a si mesmo teria espontaneamente. A força da inércia, associada a conceitos de espaço e de tempo absolutos, é, pois, o que caracteriza a física newtoniana (BODEI, 2000, p. 54).

Seguindo o pensamento de David Hume, Ernst Mach opôs-se à concepção newtoniana de tempo absoluto na medida em que “não podemos medir as mudanças das coisas reportando-as ao tempo. Pelo contrário, o tempo é uma abstração, à qual chegamos justamente por meio da constatação da mudança”. Portanto, a teoria da relatividade e a mecânica quântica somam um dos vértices tanto do pensamento científico quanto filosófico do século XX, contribuindo para a queda do mito da neutralidade científica, pois “o observador interfere necessariamente, ainda que pouco, no objeto sobre o qual realiza uma experiência ou uma mensuração” sem “que as leis físicas tornem-se incertas, que se introduza, portanto, na cidadela da ciência o cavalo de Troia da irracionalidade” (*idem*, p. 56). Implica, sim, na perda radical da livre e cômoda adequação sujeito/objeto, reconhecendo nas operações cognitivas sua inerente complexidade mais do que aquela habitual.

Segundo Ilya Prigogine, “na concepção clássica, o determinismo era fundamental e a probabilidade era uma aproximação à descrição determinista. Hoje, é o contrário: as estruturas da natureza nos obrigam a introduzir a probabilidade independentemente da informação que possuímos” porque “a descrição determinista somente se aplica [...] a situações simples, idealizadas, que não são representativas da realidade física que nos circunda” (PRIGOGINE *apud* BODEI, 2000, p. 57). Estabeleceu-se a ruptura “espacial”. Inaugurou-se o princípio da *necessidade* pelo fim do *determinismo* tendo a Filosofia a tarefa de compreender a “nova ordem”:

As flutuações no seu interior, as violações do equilíbrio, produzem assim uma nova ordem, incalculável mas rigorosamente analisável, que surge da própria desordem. Tal colocação assinala o fim do determinismo, do triunfo da necessidade, como havia sido sugerido no século XIX por Laplace (BODEI, 2000, p. 57).

Prigogine, em *La nuova alleanza* (1979), vislumbrou uma “nova disciplina” que herdaria da física a preocupação com o mundo e a descrição quantitativa, e da metafísica clássica a ambição de uma *imagem* globalizante; Remo Bodei vincula a nova ordem ao “caminho de uma ‘nova aliança’ entre natureza e homem, física e metafísica” (*idem*, p. 58).

Passa o real – agora admitido em sua dimensão plural – à dialogicidade entre os pólos anteriormente antitéticos (sujeito e objeto), abandonando a posição de contrários rumo à articulação complexa na superação das “filosofias alimentares”, assim

chamadas por Sartre, onde o sujeito devoraria o objeto e vice-versa. Bodei transpõe o debate fenomênico para a *interioridade do sujeito* investigado pela nova psiquiatria e pela psicanálise. Urge a Filosofia confrontar, debater, investigar, analisar, (des)estruturar as diferenças e similitudes entre *res cogitans* e *res extensa*, psique e corpo, o que levou Freud a “sustentar que existe uma quantidade fixa de energia psíquica que, em situações ótimas, é distribuída de modo equilibrado e pode circular facilmente” ou, pelo contrário, “às vezes, quando o seu movimento é freado, bloqueado, desequilibrado, entupido, fixa-se ou concentra-se em algumas zonas provocando sofrimento ou fenômenos ‘patológicos’” (BODEI, 2000, p. 59) responsáveis pela formação do recalque, da sublimação ou da negação porque as pulsões – sob o perfil energético – são deslocamentos de cargas. É nesse sentido que a terapia psicanalítica age para além de resgatar a consciência do analisado, “realinhar” a energia, eliminando as pressões energéticas sofridas pelo sujeito.

Na perspectiva freudiana, a angústia é a primeira fase da “cura” dos fenômenos patológicos, necessitando, o angustiado, superar as resistências impeditivas da sua tomada de consciência de que o seu fluxo de energia fora “freado” e, posteriormente, reconduzir o perfil energético às rotas interiores antes não contempladas. A solução dos recalques exige que a Psicanálise aceite a existência de lógicas e espaços interiores (e anteriores), pois “o nosso tempo psíquico é, com efeito, complexo e cheio de desníveis e aspectos híbridos porque nele coexistem – em tensão – duas modalidades de consciência, a coexistência e a sucessão” (BODEI, 2000, p. 61). Para Leibniz, *tempo* é a ordem da sucessão, ao passo que *espaço* é a da coexistência. Diferentemente, Sigmund Freud, em *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), o *tempo* possui, simultaneamente, tempo e espaço, “a sucessão comporta também uma coexistência”. Assim interpreta Remo Bodei:

O primeiro resultado relevante é que, dessa maneira, o passado convive com o presente; o já acontecido, o imóvel, com o que flui, de tal modo que o passado psíquico é coexistência de coexistência e de sucessão, de passado que não passa e de presente que passa projetando-se para o futuro ou sedimentando-se, ou seja, coexistência do que persiste e do que se torna. O segundo resultado é que no tempo há co-presença de desenvolvimento e de conservação, de evolução e de imobilidade. Isso explica a possibilidade da regressão (BODEI, 2000, p. 61).

Finda, assim, a tentativa impetrada por Descartes a Husserl por um *cogito* cristalino. A releitura de Remo Bodei consiste em transpor a estrutura freudiana de

recalque e fluxo de energia para todos os homens, e não apenas aos doentes dado o desaparecimento do conceito de “norma” ou normalidade rígida e natural. Existe, afirma Bodei (2000, p 62), “uma psicopatologia da vida cotidiana’ que é indicativa dos microconflitos operantes em cada um de nós e do esforço individual e social tendente à perpetuação da ‘normalidade’ ou da quantidade de energia constantemente empregada” em vista de vigiar o recalçado e realizar a civilização. Rompe-se com a fronteira “normal-anormal”, “conflito-exceção” que permeiam a norma, usando códigos complexos comportamentais e linguísticos, na oposição público-privado. Diz Remo Bodei que “a normalidade é uma conquista contínua, um estado nunca garantido porque o patológico está dentro de nós” (*idem, ibid.*).

Contrário à Freud, Carl Gustav Jung defende a possibilidade de uma vida psíquica radiosa através do processo ideal de individuação que culmina no Si, na consciência dos próprios limites e forças. Na base do processo de individuação encontra-se o “inconsciente coletivo” e seus arquétipos de “caráter universal e ubíquo”, inerentes ao humano, para além de suas culturas e épocas, nos são e doentes cumulativamente *potencializando* e *aniquilando* o indivíduo. Jung, afirma Bodei, “reconhece neles uma raiz orgânica, já que não há nada de estranho que certas funções psíquicas também se transmitam ao longo do eixo do tempo evolutivo” (*idem, p. 63*). Os arquétipos, então, transmitem a capacidade da *representação* e não uma herança:

Como o nosso corpo conserva ainda em muitos órgãos os resíduos de antigas funções e de antigas condições, assim o nosso espírito, que também no seu desenvolvimento ultrapassou aparentemente aquelas tendências arcaicas instintivas, traz ainda os sinais característicos da evolução percorrida e repete o passado remoto pelo menos nos sonhos e nas fantasias (JUNG, 1911 *apud* BODEI, 2000, p. 63).

A “repetição” diz respeito ao arquétipo biológico – a repetição constatada na *ordem natural* do comportamento dos animais repetido na linha do tempo, sem alteração - diferentemente daquele ocupado pela psicologia e de maior interesse na leitura de Remo Bodei e próximo da categoria kantiana de *a priori*. Nesse sentido, o arquétipo psicológico deve ser capaz de aprender, organizar e ordenar as representações a partir da existência individual de caráter mítico e *numênico* seja divino ou demoníaco. Aceitar a validade dos arquétipos como *constructo* pessoal lança o indivíduo à bifurcação da abertura para as premonições e emoções por um lado, e, por outro, mobiliza-o nos pensamentos e sentimentos, pois o arquétipo “erige o destino pessoal em

destino da humanidade e, ao mesmo tempo, libera em nós todas aquelas forças auxiliares que sempre tornaram possível à humanidade escapar de todo perigo e de sobreviver mesmo nas noites mais longas” (JUNG, 1932 *apud* BODEI, 2000, p. 64).

A partir de 1930, com a nova psiquiatria pós-positivista, Jaspers separa-se de Max Weber e afirma que toda ação e todo pensamento são dotados de sentido. A psiquiatria aproxima-se das filosofias mais recentes (Dilthey, Bergson, Max Scheler, Heidegger e Sartre) dada a falência de qualquer pretensão de se descobrir um “bacilo da loucura” ou lesões orgânicas para as psicoses endógenas – especialmente as definidas como “esquizofrenias” - e a inutilidade objetivante de catalogar os diversos distúrbios. Esses distúrbios foram reconduzidos a fatores orgânicos ou de etiquetas (BODEI, 2000, p. 65) porque a visão objetiva “é fortemente redutora, tende a remeter os fenômenos a uma base natural, orgânica, substancialmente imóvel, acreditando com isso ter dado uma explicação ‘científica’” (*idem, ibid*), a exemplo de considerar um sorriso a contração muscular e a loucura e o delírio como negação da razão e do sensato discurso. Opostamente, a nova psiquiatria admite o terreno das “ciências do espírito” repensando as nuances da incompreensibilidade do doente mental no bojo do interior das relações interpessoais “como a nossa mesma incompreensibilidade e opacidade recíproca num grau mais alto, e procura sondar-lhe não sua absoluta estranheza, mas o projeto de existência do qual é portador” (*idem, ibid*).

O desafio, posto pela inutilidade objetiva, é construir argumentos e entendê-los na lógica interior da loucura e do delírio, restando à Filosofia “penetrar nesses mundos horrorosos da loucura, observar as suas lancinantes figuras ou as construções barrocas do delírio, é uma viagem de descoberta nas dobras da própria razão, uma exploração das suas regiões mais impérvias” (*idem, ibid*).

A existência do delírio e do delirante forçam a revisão entre o “público” (“normalidade”) e o “privado” (“exceções”). A análise de Remo Bodei acolhe a tese da nova psiquiatria pós-positivista, que demonstra a inutilidade objetivante das taxonomias de “normal” e “anormal”, rejeita a falta de nexos lógicos entre delírio e razão. Inclusive, destaca que a nova psiquiatria, revestida de tonalidades existenciais,

adquire um alto valor simbólico no plano social e político porque, em lugar de mostrar os ‘desviantes’, os loucos-delinquentes afastados da norma (...) tende, antes, a fazer ver o desvio como intimamente constitutivo da própria norma e o doente mental como o extremo de uma vida deteriorada que todos, em graus diversos, experimentam (BODEI, 2000, p. 67).

Aceitar o nexu lógico das percepções do delirante – não como ato passivo e sim como espaço cognoscível de suas manifestações – é o que apontam os estudos de Minkowski (1923 *apud* BODEI, 2000, p. 67), segundo o qual a idéia delirante “não é outra coisa, em suma, que a tentativa do pensamento, permanecido intacto, de estabelecer um nexu lógico entre as diversas pedras do edifício em ruína”.

1.3 Patos

Enquanto a psicologia e a psiquiatria não-objetivantes ocupavam-se em demonstrar a inutilidade objetivante do conceito de norma e a rígida legalidade dos fenômenos por estarem empenhadas na sustentação do nexu lógico das variantes subjetivas dos projetos individuais como únicos e incomensuráveis, as investigações sociológicas de Émile Durkheim reproduzem a matriz positivista no sentido de reafirmar ser a “exatidão”, a “norma”, a “exterioridade” e “coercitividade” reiteradas os fundamentos do *fato social*. Isso implica em aceitar enquanto *res* (coisa) não o indivíduo, e sim as suas manifestações coletivas (social) exterior à sua *vontade*. Durkheim, lido por Remo Bodei (2000, p. 69), aceita o real “objetivo/subjetivo”, “interior/exterior” sem reduzir à reificação a autonomia do sujeito porque “os indivíduos podem agir subjetivamente pelos mais diversos motivos, mas o resultado dos seus atos, o fato social obedece a uma lógica própria, possui uma constrição específica”. Não reduzindo *fato social* exclusivamente à dimensão do *patos*, a empresa durkheiminiana fora descolar as *neuroses* do sujeito – anteriormente sedimentadas no exclusivo plano subjetivo e individual dos fenômenos - e transpô-las para o plano objetivo, público e coletivo, configurando o *fato social*. Esta operação corresponde à primeira das regras relativas à observação dos fatos sociais: *considerá-los como coisas*, pois para Durkheim, “é coisa tudo que é dado, tudo que se oferece ou antes se impõe à observação. Tratar fenômenos como coisa, é tratá-los na qualidade de *data* que constituem o ponto de partida da ciência” (DURKHEIM, 2002, p. 24) porque “a coisa é reconhecida principalmente pelo sintoma de não poder ser modificada por intermédio de um simples decreto da vontade” (*idem*, p. 25).

Da leitura sociológica de Durkheim, Bodei destaca a interdependência que existe entre os indivíduos (denominados de “átomos sociais”) - em sua singularidade de potência cumulativa, em sua coletividade, exige estatuto diferenciado entre Psicologia e Sociologia. Nesse sentido, o espaço social, para Durkheim, deve ser investigado como

“coleção de ‘coisas’ e não como fluxo – e é este o sintoma de um alargamento das mediações entre indivíduo e coletividade” (BODEI, 2000, p. 70). O interesse de Remo Bodei é demonstrar a complexidade das novas individualidades necessitadas de sobreviver às “estadolátricas”, aquelas ideologias totalitárias que não separam a totalidade social de sua relação com os indivíduos. Nesse sentido, Bodei destaca as contribuições de Durkheim, Croce e Weber:

Em Durkheim (como em Croce ou em Weber) não se trata de aniquilar a contribuição da individualidade, mas de discipliná-la, de chegar a bom termo com as novas individualidades complexas que se vão constituindo. Sob esse aspecto, a sociologia pode parecer nos confrontos com a psicologia (...) como complementaridade na análise das funções sociais e individuais, como distribuição dos campos de investigação. E, em Durkheim, como acentuação do elemento cooperativo fundado seja na divisão do trabalho, seja, mais intimamente, no caráter social, de “representação coletiva”, que os conceitos possuem (BODEI, 2000, p. 71).

Admite Bodei que o *pensamento* não é um produto individual, mas um elemento social formado a partir da interação com os demais “átomos sociais” no duplo movimento de “apossar-se” e “adaptar-se”. Surge, então, na Europa, a cultura de combate ao vitalismo psicológico, pois pensa-se o indivíduo a partir da “ação”, do fato social, associando-o à sua estreita relação com o mundo e seus efeitos inter-relacionais. Nesse sentido, o sujeito é o conjunto das suas ações em contato com o mundo; conforme pensou Webber, é a ação que “dá sentido a um universo dele privado, atribuindo à realidade ‘valores’, objeto de fins humanos, e construindo instrumentos, meios para conseguir esses fins” (BODEI, 2000, p. 71).

Na análise crítica de Remo Bodei (*idem*, p. 72), das quatro ações weberianas (racional com relação a fins e valores, passional-emotiva, tradicional), apenas a primeira foi desenvolvida pelo capitalismo, relegando à esfera privada todas as demais porque a racionalidade capitalista é instrumental “baseada na eficiência, na destruição das certezas de conteúdos tradicionais, no controle e no esfriamento da emotividade, na suspensão do significado geral dos outros valores”. Bodei afirma que Estado e sociedade são, ambos, organizados com os mesmos critérios capitalistas, retirando do mundo o “encanto” e “substratos mágicos” em vista de torná-lo “mais seguro, ordenado, calculável e cientificamente compreensível” (*idem, ibid*). Cita, por exemplo, até que a religião – com poder de atribuir sentido ao mundo – esgotou sua missão civilizadora e só ocupa espaço reservado à vida privada. A realidade capitalista, difundida de forma

agressiva e crescente desde a Revolução Industrial, aprisionara o Homem no que Weber (1966 *apud* BODEI, 2000, p. 72) denomina de “jaula de aço”, dela não podendo sair.

Não obstante a realidade *objetivante* capitalista, não se pode abandonar a face subjetiva, a ética, a qual se posiciona na reflexão kantiana da responsabilidade do indivíduo. De acordo com a crítica de Remo Bodei, a ética da responsabilidade contemporânea está “só no esforço para fazer coincidir a máxima do próprio agir com a ‘legislação universal’, a própria política do bem comum (ética). Contrariamente o quanto se poderia pensar, o peso da subjetividade não diminui, nesse mundo, ferreamente estruturado na razão formal”, seja pela ciência, seja pela fábrica ou pela burocracia, o peso da subjetividade cresce paralelamente. Fruto da razão formal instaurou-se o relativismo, a acomodação e o misticismo.

Contra eles, mostra Weber, em paralelo aos argumentos de ordem ética, que os “ideal-tipos” são frutos das escolhas úteis para dominar e conhecer, mas não para refletir “o mundo, produção de estruturas normativas de natureza lógica, desvinculadas de “juízos de valor”.

Nessa operação não há ingenuidades ou arbitrariedades, porque essas escolhas drásticas e irreais em “caráter fantástico” obedecem à estrutura capitalista, sendo “objetivos enquanto intersubjetivos, funcionando cientificamente enquanto operam mediante nexos causais” (BODEI, 2000, p. 73). Instaura-se a polêmica entre deterministas e indeterministas:

Weber nega certamente a existência de uma causalidade absoluta, de uma concatenação rígida dos fatos, típica de algumas concepções positivistas ou do determinismo econômico de certos expoentes da Segunda Internacional, mas, do mesmo modo e com a mesma força, refuta o indeterminismo absoluto de um Eduard Meyer, que atribui um papel preponderante ao acaso, ao imprevisível, à decisão individual e à liberdade da ação. Entre acaso e necessidade existe um largo espaço de graduação do possível (BODEI, 2000, p. 73).

O fundamento do “espaço de graduação do possível” é a própria teoria de Max Weber sobre a história e a ação humana: assim como há probabilidades matemáticas, a ação humana só pode ser compreendida mediante os “se” e os “mas” através das imputações causais e da desconstrução dos fenômenos. Sem negligenciar sua dose de positivismo, trata-se de equilibrar a autonomia do sujeito com as suas circunstancialidades? Em oposição, abraçar-se-ia à ingenuidade das *possibilidades infinitas*, reduzindo as categorias reais em abstrações mentais de idealidades, quase

místicas ou míticas, incompatíveis com os planos ético e político, reflexões filosóficas imbricadas entre *conceito* e *práxis*? Possíveis respostas são encontradas a partir dos pensamentos de Croce e Gramsci.

Distintamente de Max Weber, Croce nega os “se” e os “mas” como critérios interpretativos da história porque nele “é forte o patos no momento da objetivação da incorporação determinada das nossas ações no mundo” (BODEI, 2000, p. 74), sendo, portanto, falacioso encontrar soluções filosóficas mediante “se” ou “mas”. Em Croce, liberal não individualista cujo fundamento filosófico fora marcado pelo antipsicologismo, as referidas conjunções são infrutíferas para a reflexão filosófica porque, depois do medo ou da preguiça – únicas justificativas para pô-las como ponto de reflexão dos acontecimentos históricos – são esquecidas ou desvanecidas depois de o sujeito retomar às dinâmicas do presente. Tal pergunta com os “se” e os “mas”, não passa de um mero “jogo”, conforme defende Croce:

jogo que costumamos fazer, nos momentos de ócio ou de preguiça, fantasiando sobre a direção que teria tomado nossa vida se não tivéssemos encontrado a pessoa que encontramos, ou se não tivéssemos cometido o erro ...que cometemos; e, com muita desenvoltura, tratamos de nós mesmos como o elemento constante e necessário, esse nós mesmos, que é aquilo que é nesse momento, com as suas experiências, as suas lembranças e as suas fantasias, precisamente por ter encontrado, então, aquela dada pessoa e cometido aquele erro: mas, eis que, reintegrando a realidade do fato, a brincadeira se interrompe sem mais e desvanece” (CROCE, 1939, p. 19 *apud* BODEI, 2000, p. 75).

Não se trata, também, de aceitar como necessário o inelutável curso histórico para o presente e para o futuro. Antes:

...empurrados por necessidades práticas sempre novas e continuamente insurgentes, pelo desejo de eliminar as obscuridades e os fantasmas que se interpõem à ação, de romper com a servidão e o peso do passado, nós o interrogamos e o tornamos vivo, contemporâneo (BODEI, 2000, p. 75).

Torná-los “vivos” e “contemporâneos” é a essência da análise filosófica enquanto *metodologia da historiografia*, fundamento da pesquisa histórica, do conhecimento objetivo mediado de base documental e testemunhal, elencados por Remo Bodei (2000, p. 76) como “consciência da necessidade, cognição das possibilidades reais do agir, que exclui, portanto, seja a aceitação passiva dos acontecimentos, seja o

desejo de saltar, sem enfrentá-los, por sobre os condicionamentos e as barreiras do real”.

Ao filósofo cabe converter o passado em conhecimento, pois

...somente o que se objetiva, o que entra em relação com a atividade dos outros deixando alguma marca, tem valor permanente: não os esforços impotentes, não as jactâncias, não as garrulices, não as diversas formas de ‘paralisia da vontade’ que debilitam os ânimos (BODEI, 2000, p. 76).

Em debate está o dualismo *imanência e transcendência* que tende, no século XX, pela aceitação e receptividade da imanência, ou *historicismo absoluto*, realizável só na “história do mundo”, única fonte espacial da qual dispõe o sujeito para efetivar a sua *vida humana*, terrena, único espaço de concretização das suas emoções e desejos, inclusive o mesmo lugar de fonte e receptividade do “conhecimento” humano. Segundo Remo Bodei, o homem não deseja *outro mundo*, nem mesmo o metafísico religioso, pois renunciar a esse [mundo] seria, também, renunciar à própria vida porque o Homem está inexoravelmente ligado ao mundo e sua “terrestridade” inextinta. Então, “devemos corajosamente nele [mundo] mergulhar, aceitar o risco, a possibilidade do sofrimento, as desilusões e as amarguras” (BODEI, 2000, p. 78) em conformidade com a própria reflexão croceana ao lançar duas perguntas:

Vale a pena viver, quando apalpa-se o pulso a todo momento e cobre-se com panos quentes e evita-se todo sopro de ar por medo de adoecer? Vale a pena amar, pensando e providenciando sempre à higiene do amor, graduando-lhe as doses, moderando-o, procurando de quando em quando a abstenção como exercício de abstinência, pelo temor de estremecimentos muito fortes e de dilacerações futuras? (CROCE, 1973, p. 19 *apud* BODEI, 2000, p. 78).

O historicismo croceano é dotado de viés pragmático e pedagogicamente político com vistas a inserir o proletariado na cena pública ou, no dizer de Bodei (2000, p. 79), trata-se de educar a classe dirigente “[...] a abandonar os sonhos fantasiosos de glória nacionalista e colonialista [...], a eliminar as escórias de um idealismo deteriorado [...] para mergulhar ativamente na corrente dos acontecimentos mundiais” cômico da urgência do engajamento como única via capaz de reeditar a ética e a política.

Para o proletariado superar a “velha sociedade” ou modelo social - como fez outrora - cabe compreender a dinâmica já vivida pela burguesia e reunir “força” e “capacidade” de imitá-la, inclusive nos seus métodos severos de “derrubada” e “reedificação”. São essas condições postas pela história da superação. Contudo, analisa

Remo Bodei, o proletariado ainda atravessa uma fase passional da vida política, justificando a sua existência em si mesma e aponta que em Croce o comunismo marxista é uma utopia moral. Já o modelo filosófico dos “distintos” busca o equilíbrio entre “blocos de interesses” e “classes”, descartando como solução o enfrentamento, as reviravoltas drásticas e violentas, muito próximo do pensamento gramsciano de “revolução passiva” ou hegemonia sem ditadura manifesta. O debate perpassa em investigar qual seria a melhor forma de conduzir a *massa* trabalhadora, ainda vista como incapaz de gerenciar suas demandas, solucionar os seus conflitos e sua relação com a burguesia. Sofisticadamente, a situação envolve a fratura entre a Igreja e o Estado, cada vez mais laico e liberal. Na análise de Remo Bodei:

Com ela [Igreja], tem-se uma espécie de divisão tácita das esferas de influência: as elites ao Estado laico e liberal, que irá forjá-la de modo austero e eficaz, as massas a uma religião que é forma inferior, passional, de filosofia, que irá manter o “povo” na obediência e na passividade. Há aqui uma implícita declaração de incapacidade em controlar largos estratos sociais e em fazê-los participar, mesmo a longo prazo, de uma atividade histórica mais vasta (BODEI, 2000, p. 80).

Por sua vez, em Antônio Gramsci, *todos* podem ser protagonistas no processo de construção tanto da história quanto das instituições, especialmente porque após à Revolução de 1917 inicia a queda do poder hegemônico burguês e a ascensão da classe operária, atingindo a “maioridade política”. Os trabalhadores não estão mais obrigados “à passividade fatalista ou à revolta sem saída, como quando sofria a iniciativa do bloco histórico dominante. Agora, ela está em condições de dirigir as forças produtivas e de guiar os Estados” (BODEI, 2000, p. 81) justamente por ter atingido sua emancipação intelectual e organizacional. Instauram-se, então, arquiteturas ideológicas em favor do *status quo* do sistema outrora vigente, incentivado pela queda da taxa de lucro. A esse enfrentamento, os intelectuais assumem a tarefa de dar suporte à base trabalhadora porque “é preciso aprender todos os métodos mais elaborados dos adversários, não deixar-se surpreender despreparados ou atrasados nessa revolução que arde em ‘fogo lento’” (*idem, ibid*), por exemplo: saber superar o primitivismo econômico e substituí-lo por estratégias coletivas.

O que interessa ao historicismo gramsciano é mediar a situação que opõe o interior de uma Itália próspera e industrial da cultura tradicional burguesa nortista e o sul regido pela vida camponesa e suas crenças mágicas ou folclóricas ou, ainda, o

desenvolvimento de forças produtivas do Norte em desequilíbrio de uma produção arcaica do Sul. Trata-se, então, de um historicismo flexível? Não. A história é entendida como emancipação coletiva “não contemplada e adorada como um mistério imperscrutável e cruel em sua essência eterna e incompreensível”, aponta Bodei (2000, p. 82), pois “seu historicismo é tão radical e imanente que aquilo que hoje [...] é verdadeiro, poderá se tornar falso e o que é falso poderá, pelo menos em alguma medida, se tornar verdadeiro” (*idem, ibid*).

A Itália passa pela experiência do coletivo mediante a urgência de se reconhecer os direitos coletivos “contra o idealismo e o espiritualismo e contra a retórica fascista”, diz Bodei (2000, p. 83); procura-se uma “via italiana à racionalidade” a partir da política, um entrelaçamento entre história e utopia, “dissociando progressivamente, subtraindo da história o seu fim nas filosofias do ‘pós-moderno’, e da utopia o seu lastro de condicionamentos históricos, a ponto de fazê-la tendencialmente voltar a ser um gênero literário” (*idem, ibid*).

2. História e dialética.

2.1 História

Distante de enquadrá-lo em uma espécie de *pan-historicismo* que rondava o século XIX, Wilhelm Dilthey é trazido por Remo Bodei (2000, p. 85) à abertura do capítulo 4 - “Os desníveis da história” - de sua obra *A Filosofia do século XX* na condição dialógica entre o “homem-espírito-sentido”, pois, “tudo o que surge da atividade espiritual tem a marca da historicidade” dado o vínculo inexorável entre experiência e sentido, espírito e vida de modo próprio e não necessariamente, mera repetição do modelo teórico proveniente do historicismo em voga. Trata-se de repensá-lo sobre a “objetivação das obras de cada um, num mundo humano dotado de sentido, que é o produto do seu agir, mas, ao mesmo tempo, também daquilo que lhes dá forma e no interior do qual elas tornam-se compreensíveis” (*idem, ibid*).

Através da *crítica da razão histórica*, o projeto filosófico diltheyano visava estabelecer as possibilidades, os limites e o modo de conhecer do mundo espiritual; sua historicidade ecoa na suma importância atribuída por Remo Bodei à “percepção” do vínculo entre “experiência” e “sujeito”, “mundo” e “saber” elencados como constructos no processo da compreensão entre “construir” e “reconstruir”, “viver” e “reviver” cujo ápice funda a história e coloca os sujeitos em comunicação através da linguagem. Eis a *ciência do espírito* – de base “autônoma” porque contempla a liberdade das ações e das interações – diferenciada da *ciência da natureza*, e, conseqüentemente, “estranha” à autonomia do sujeito, diversa da *história* que é “obra nossa, nela o sujeito é idêntico ao seu objeto, e nós podemos ‘compreender’ com ‘conexões dinâmicas’, com relação a valores e fins, o sentido dos seus acontecimentos, através da experiência interior que os revive” porque é “*Erlebnis*, e a interpretação que os decifra e os reconstrói” (BODEI, 2000, p. 85).

Para Dilthey, não há separação entre história e vida porque a *história* representa às vivências do espírito *ontem*. Trata-se, portanto, de admitir a validade da experiência do outro como parte integrante da experiência do si, mesmo que o sujeito não a tenha vivido diretamente porque, destaca Bodei (*idem, ibid*) “tornamo-nos

partícipes das infinitas experiências e combinações que os inevitáveis limites da vida individual fazem pessoalmente inacessíveis”. É pelo “espírito objetivo” da historicidade que o homem efetiva os elos entre experiências e significados, da infância à fase adulta; pela memória se constrói e reconstrói os significados da existência da “vida em comum”. Em termos antropológicos, o sentido de pertença, pois “o espírito objetivo deve ser posto a render no duplo interesse do indivíduo e da comunidade” (BODEI, 2000, p. 88). Nesse aspecto, a abordagem filosófica diltheyana e aquela efetivada por Remo Bodei se aproximam ao refletirem sobre a coisificação do sujeito:

Dilthey está preocupado com o enrijecimento e com a petrificação do mundo histórico, teme que os sentidos dos contextos não possam mais ser decifrados pelo indivíduo e que a experiência histórica tenda a se torna coisa, passado incompreensível. Permanece um objeto que não tem sentido para nós, que é indiferente. O caráter de fixidez lhe faz perder sua dimensão cambiante com base em razões demonstráveis (BODEI, 2000, p. 87).

Cabe à história papéis diversos daqueles petrificante e isolante da realidade e sujeito. Sua tarefa é concorrer para atribuição de sentido, inclusive em função terapêutica. Pela história, o homem conhece a si pois não há hiato entre o sujeito do saber e o seu objeto assim como “não tem importância que nós não tenhamos vivido diretamente a experiência e a emoção que se trata de compreender” (BODEI, 2000, p. 86). Ao contrário, o homem torna-se partícipe das histórias anteriores e incapazes de serem vividas individualmente.

Para Remo Bodei, cabe à história, mesmo que artificialmente, reconstruir a tradição e os sentidos já vividos:

A história deve servir para potencializar a vida, para reconstruir artificialmente a tradição. Ela parece dever assumir também uma tarefa terapêutica, a de revitalizar uma experiência sem viço, de dar oxigênio a uma individualidade que se sente sufocada pelos mecanismos objetivos da produção de sentido e pela complexidade, mas que ao mesmo tempo não acredita mais nas filosofias da história que prometem um curso das coisas que sustente o progresso do sujeito na sua crista da onda. O impetuoso desenvolvimento por meio das contradições apresentado pela dialética desnaturou-se em evolução (BODEI, 2000, p. 87-88).

Destaca-se do historicismo de Dilthey o chamado “círculo hermenêutico” (*Verstehen*) – apresentado no trabalho *Hermenêutica*, de 1900 -, pelo qual a história seria capaz de “reavivar” a inércia contida em universos simbólicos através do “jogo

aberto de antecipação do sentido global de um determinado problema, que retorna, porém, continuamente sobre si mesmo e retifica, de quando em quando, a compreensão mediante uma recolocação e um reexame das partes” (*idem, ibid*). Tal abordagem só adquire senso de real caso se admita o “eu” dotado de *necessidade* do “outro”, que assume, inclusive, participação ativa na elaboração de sua vida em *união* com a coletividade, seja vivida no presente, seja pela memória histórica. Em analogia, Remo Bodei explica o “círculo hermenêutico” comparando o sujeito ao tecido de mil fios, cuja identidade e vida adquirem robustez na medida em que o “eu” consegue englobar mais fios. Por essa analogia, Bodei afirma que o eu não é monolítico. Implica, portanto, em conceder liberdade à história, refutando o julgamento equivocado segundo o qual credita à história a tarefa de ser a repositória da *verdade*. Pelo contrário, o espírito objetivo “deve ser posto a render no duplo interesse do indivíduo e da comunidade. Pela mediação histórica, o presente adquire uma tonalidade vital mais intensa”, afirma Bodei (2000, p. 88).

Instaura-se uma virada no sentido da história ao ultrapassar a tarefa narrativa e legitimadora para com o passado ao abrir (“entreabrir”, no termo de Bodei) o que o “espírito objetivo” relegou ao mundo dos mudos. Através da arte e da história, o sujeito preserva sua individualidade e participa da universalização porque a “compreensão é o antídoto face ao fechamento e ao isolamento dos indivíduos” e o “indivíduo é a encruzilhada do mundo histórico, o único portador e criador vivo dessas relações fluidas que constituem a história” (BODEI, 2000, p. 89).

A ideação de Dilthey é encontrar o meio termo entre *indivíduo/Estado, subjetividade/objetividade* rumo à desalienação das reificações sociais responsáveis pelo cenário ameaçador dos Estados europeus de 1914, cujas circunstâncias conduziram à emergência da *Geisteswissenschaften* (“ciências do espírito”), pois “o homem é ‘criatura do tempo’, de si mesmo” (*idem*, p. 90); inteligível apenas a partir da sua historicidade.

A realidade histórico-social e a unidade psicofísica do sujeito advêm da psicologia. Mantendo o vínculo entre subjetividade e objetividade, individualidade e universalidade, Dilthey evita considerar o vitalismo e a história como objetividade desprovida de consciência. Caberá à psicologia individual realizar a compreensão do conhecimento histórico enquanto individualidade, haja vista ser o indivíduo a “encruzilhada do mundo histórico, o único portador e criador vivo dessas relações fluidas que constituem a história” (BODEI, 2000, p. 89).

Saber reconhecer as regras do interior desse mundo histórico possui, para Dilthey, também um significado emancipatório, pois faz o Homem libertar-se “uma vez mostrada a relatividade e a caducidade de toda expressão da vida histórica, de toda estrutura social ou de todo valor” (*idem, ibid*).

O projeto diltheyano perpassa a desalienação e a (des)reificação social (aproximando-se de Bergson) e é capaz de revitalizar o sentido da civilização enrijecida pela forma organizacional do Estado e da economia. A modificação, portanto, deve ser operada do sujeito para o coletivo, do indivíduo para o social que beira o colapso da crise dos fundamentos das ciências naturais, a qual conduz às “ciências do espírito”. Se o homem é *criatura do tempo*, qualquer governança exigirá conhecê-lo admitindo-o como ser modificado e modificante da história e por si mesmo.

Cessa a postura linear das verdades pré-concebidas, conforme analisa Remo Bodei:

Cada um pode participar criativamente no empreendimento coletivo segundo as suas forças. Sob esse perfil, o historicismo é também uma forma de mobilização de massa, um apelo para lembrar que a história está aberta a todos, que deixou de ser um privilégio dos poderosos da Terra. Novamente, de maneira igual a Bergson, tudo se traduz em força criadora indeterminada: permanece a perenidade da mudança, mas sem individualizar seu sentido, seus agentes e sua dinâmica específica. De resto, é justamente sobre essa criatividade do movimento histórico em contraste com a regularidade cíclica e repetitiva da natureza [...], que se funda a divisão entre ciências do espírito e ciências da natureza, entre “compreensão” e “explicação”, entre “conexão dinâmica” e causalidade. Ao reivindicar contra o positivismo a autonomia e a dignidade das *Geisteswissenschaften* com relação às suas irmãs mais afortunadas, fazendo-as abandonar um já enraizado complexo de inferioridade, Dilthey contribui para fixar a separação entre as “duas culturas” num momento em que, entre outras coisas, as ciências naturais renunciam ao conceito clássico de causalidade rígida e as ciências do espírito (BODEI, 2000, p. 91).

Dilthey reparte o reino do conhecimento, concebendo significado econômico-prático e histórico às ciências da natureza. Significa, no mesmo sentido exposto, que ao reconhecer a dimensão histórica, o homem demonstra sua inerente vontade de reaver o “controle” e a “autonomia” frente à natureza onde, invariavelmente, os valores são substituídos, a moral é alterada e a ética é questionada. É isso denominado por Dilthey de “último passo para a libertação do homem”, conforme escrevera em *Nuovi studfì sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (*idem*, 1954, p. 324).

2.2 Outras humanidades: filosofia da antropologia

Através do historicismo, a cultura europeia torna-se consciente de ser o homem resultado da própria história enlaçada entre natureza e cultura, forçando relativizar os já consagrados/arraigados valores e experiências dos espaços demarcados pelos *países civilizados*. Assim, abalada em suas convicções valorativas, passa de baluarte mundial à mísera condição de produção etnocêntrica, terreno e alimento únicos do inconsciente. Pela busca de compreender o sujeito histórico, chegou-se à urgência inalienável de se aceitar que compreender a alteridade é *condição sine qua non* para a compreensão de nós mesmos. Tal alteridade teve o contributo inquestionável dos estudos freudianos, notadamente sobre o “país interno estrangeiro” (inconsciente), apoiando a nova etnologia que “resgata” o humano até então relegado ao qualitativo de “selvagem”. Destaca Remo Bodei (2000, p. 9) que “agora, a atenção é dirigida para a relação diferencial entre a cultura, o racionalismo europeu e a variedade, a pluralidade, a irreduzibilidade das ‘outras’ civilizações a um sistema unitário”.

O desafio intelectual é codificar em termos narrativos e valorativos o *outro*, o *diferente*, o *selvagem*. Não obstante às resistências, a exemplo de Croce que afirmara ser perda de sentido estudar o pensamento dos loucos, das crianças e dos selvagens se poderíamos nos dedicarmos aos estudos kantianos, aqui, o “pré-conceito” é a expressão máxima do etnocêntrico pensamento europeu, reducionista do conceito de “normalidade”. Antagonicamente, os “pré-conceitos” formam o terreno principal do estudo da alteridade e superá-los torna-se um dos pilares de compreensão do que antes era considerado o *outro estranho*, o *outro esquisito*, passando, então a incorporá-los ao patrimônio comum da humanidade: inicia-se a construção do *estatuto do humano*, iguais enquanto *bios* e diferentes enquanto *nous*. Tal projeto, ainda em construção, enfrenta resistência nos juízos de realidade e de valor, pois, com efeito, há assimetria tanto na *intervenção* material quanto na *elaboração* conceitual, gerando uma taxonomia hierárquica, não só meramente valorativa, mas dotada de poder intervencionista, cujos efeitos são acolhidos e aceitos como “melhores” e “superiores”. Cria-se o duelo entre *aristoi* e *alienus*.

A *querelle* entre o pensamento civilizado e o “outro” foi para além do selvagem, como destaca Remo Bodei no caso da lógica do raciocínio infantil em Piaget,

segundo o qual a categoria de causa é desempenhada por um papel determinante. Porém, o mesmo raciocínio não fora atribuído aos selvagens e às sociedades asiáticas. Remo Bodei cita os estudos datados do início do século XX de J.G. Frazer, *The Golden Bough*, ao enfatizar os dois princípios utilizados pelos selvagens:

O primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que o efeito assemelha-se à causa; segundo, que as coisas, uma vez postas em contato, continuam a agir umas sobre as outras, à distância, depois de cessado o contato físico. O primeiro princípio pode ser chamado lei da similaridade, o segundo lei do contato ou contágio (FRAZER *apud* BODEI, 2000, p. 94-95).

Os primitivos eram despossuídos de ciência, vivendo, segundo Frazer, no erro do universo fantasmagórico, aquém do homem civilizado: “é, portanto, uma verdade evidente, e quase uma tautologia, dizer que toda a magia é necessariamente falsa e estéril, porque caso se tornasse verdadeira e frutífera, não seria mais magia e sim, ciência” (FRAZER *apud* BODEI, 2000, p.95).

Já em seus estudos *La mentalité primitive*, Lucien Lévy-Bruhl (1922) não apresenta as diferenças como inferioridade, mas busca expor o “estranhamento” para reeducar as imediatas e livres projeções do sujeito sobre o outro. Na base do caleidoscópio das mentalidades humanas, todas se igualam e elaboram o estranhamento. Contudo, entre “selvagens” e “civilizados” os pressupostos e necessidades se distanciam e sua compreensão só se realiza a partir do momento em que os sujeitos, observante e observador, aceitam compreender o outro a partir da relação entre suas representações coletivas, ambientes e necessidades. Esse é o fundamento da tese de Lévy-Bruhl, exposta em *La mentalité primitive*:

A atividade mental dos primitivos não será mais interpretada desde o início como uma forma rudimentar da nossa, como infantil e quase patológica. Mas aparecerá como normal nas condições em que ela se exercita, como complexa e a seu modo desenvolvida (LÉVY-BRUHL *apud* BODEI, 2000, p. 95).

Nas sociedades primitivas, observa-se sua “participação mística” (leia-se encantamento) ao passo que nas civilizadas, observa-se o desencanto e a confiança na ordem intelectual. Prossegue Lévy-Bruhl:

Temos um sentido contínuo de segurança intelectual tão forte que não vemos como possa ser abalado; pois, mesmo supondo o aparecimento imprevisto de

um fenômeno completamente misterioso e cujas causas nos escapassem inteiramente no início, não estaríamos por isso mesmo persuadidos de que a nossa ignorância é apenas provisória, que essas causas existem e que cedo ou tarde poderão ser determinadas. Assim, a natureza no seio da qual vivemos é, por assim dizer, de antemão, intelectualizada. Ela é ordem e razão, como a mente que a pensa e nela se move. [...] Muito diferente é a atitude mental do primitivo. A natureza, no seio da qual vive, apresenta-se-lhe com um outro aspecto. Todos os objetos e todos os seres são implicados numa rede de participação e de exclusão místicas: ou melhor, elas constituem seu contexto e sua ordem. São elas, pois, que se imporão antes de mais nada, à sua atenção, e elas apenas a manterão (LÉVY-BRUHL *apud* BODEI, 2000, p. 96).

Trata-se, portanto, do princípio fundamental de autonomia ou subordinação às leis naturais uma vez que os povos primitivos reconhecem no reflexo mental uma força oculta e invisível dominando o fenômeno, ao passo que o civilizado se relaciona com os fenômenos a partir de categorias lógicas e racionais, princípios de identidade e não-contradição, pois “quanto mais os conceitos se tornam definidos, fixos e ordenados em classes, mais as afirmações quase nada têm a ver com essas relações e aparecem como contraditórias”, afirma Lévy-Bruhl em seu estudo de 1910 intitulado *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (*apud* BODEI, 2000, p. 97).

Posteriormente a Lévy-Bruhl, a magia ou a mentalidade primitiva não mais representam fenômenos misteriosos. O abismo da compreensão vem eliminado na mesma proporção em que a antropologia adota o método “observação participante”, quando exclui os intermediários, a exemplo dos estudos de Malinowski, segundo o qual a magia não é suprimida por completo, só quando os povos primitivos são plenamente capazes de dominar um processo.

Para Marcel Mauss, a magia apresenta-se como recurso necessário da comunicação entre o indivíduo e a coletividade. Nessa ocorrência, Mauss exclui da magia o adjetivo “inferior”, como frisou Remo Bodei sobre os argumentos de Mauss (2000, p. 98): “para que um indivíduo acredite na magia, é necessário que toda a sociedade igualmente acredite”, a exemplo do feiticeiro, aceito como emissário da sociedade, “obrigado a se sentir e a permanecer ‘outro’ mediante práticas com esse fim que catalisam, em intensos esforços psíquicos, as ansiedades e as expectativas da aldeia” (*idem, ibid*). A presença da magia na condução de alguns fenômenos não exclui o sentido de obrigatoriedade posta em categorias claras e previamente controladas porque “de resto, cada aspecto da vida comunitária é regulado por relações de obrigação e de exclusão, por um código de trocas, que envolve pessoas e objetos, e que determina as atitudes psicológicas de cada um” (*idem, ibid*).

Remo Bodei discorda da leitura efetivada pela economia política clássica que reduzira a troca à atividade de pura satisfação de necessidades materiais, pois ela integra o fenômeno complexo, inseparável do contexto representativo ou social. É, portanto, “obrigação” e “exclusão”, envolvendo pessoas e objetos intrinsecamente associada às atitudes psicológicas de seus membros. A troca fundamenta o processo de inserção político-social entre grupos *organizados*. Inclusive, à troca primitiva só resta a “troca destrutiva”: a guerra. De Malinowski a Mauss já se rejeitara a troca como mera relação econômica, transportando-a para necessidades, instituições, prestígio e luta dos grupos organizados.

Lévi-Strauss, um dos mais dedicados à investigação da troca inserida na comunicação interior de sistemas determinados, refuta a oposição axiológica entre povos com história e sem história. Para ele, “a solidariedade que liga sincronicamente os seus componentes, os tempos longos e espaços amplos, as ressonâncias entre códigos diversos e a permanência, também em nossa cultura, do ‘pensamento selvagem’” (BODEI, 2000, p. 99), a que denominou de *pensamento em estado selvagem*, sem a necessidade de recorrer àquelas faculdades já enterradas pela civilização. Trata-se de reconhecer antropológicamente a matriz do saber do “estado selvagem” sucumbido pelo apelo do processo civilizatório. Afirma Lévi-Strauss:

O índio americano que decifra uma pista, mediante indícios imperceptíveis, o australiano que identifica sem hesitar as impressões dos passos deixados por qualquer um dos componentes dos passos deixados por qualquer um dos componentes do seu grupo (*Meggitt*), não se comportam, diferentemente, do que nós próprios fazemos quando guiamos um automóvel e por um golpe de vista, por uma ligeira orientação das rodas, por uma variação do barulho do motor, ou até mesmo pela intenção suposta num olhar, decidimos se é o momento de ultrapassar um carro ou colocar-se ao lado para deixá-lo passar. Porquanto possa parecer incongruente, essa comparação é rica de ensinamentos; o que, de fato, aguça as nossas faculdades, estimula a nossa percepção e dá segurança aos nossos juízos, deve-se, em parte, ao fato de que os instrumentos de que dispomos e os riscos que corremos aumentaram incomparavelmente pela potência mecânica do motor e, em parte, ao fato de que a tensão derivante do sentimento dessa força incorporada, traduz-se numa série de diálogos com outros motoristas cujas intenções, semelhantes às nossas, transformam-se em signos que esforçamo-nos por decifrar, justamente porque são signos que solicitam a inteligência (LÉVI-STRAUSS *apud* BODEI, 2000, p. 100).

A questão fundamental posta por Lévi-Strauss versa sobre a “validade” do conhecimento. Com o cientificismo, esvaziou-se a capacidade de reconhecer ações cognoscíveis metacientíficas de base do saber empírico simbólico.

Para Lévi-Strauss, o pensamento selvagem obedece ao sistema de signos que integra alternadamente o mundo e o homem cujas taxonomias não arbitrárias regem tais pensamentos. Remo Bodei (2000, p. 100) reconhece que “o pensamento selvagem não distingue o momento da observação do da interpretação dos signos, mas isso não quer dizer que ele não capte a realidade e não seja, no próprio âmbito, eficaz”. Inclusive Bodei nega a oposição entre o pensamento mágico e pensamento científico “mas o pressentimento da ‘verdade do determinismo’, o herdeiro de uma longa tradição de observações, de percepções de regularidades e de incompatibilidade” (*idem, ibid.*). Nesse sentido, o pensamento mágico é portador de eficácia operativa.

Na perspectiva do antropólogo Clifford Geertz também é passível de compreensibilidade as experiências fundamentais da humanidade pelos sistemas simbólicos (linguagem, imagens, comportamentos, instituições) por diversas culturas distintas do padrão ocidental a partir do “círculo hermêutico” diltheyano:

Segundo declaradamente o modelo diltheyano do “círculo hermêutico” do “moto perpétuo intelectual”, para Geertz, todo fenômeno parcial remete à compreensão global, a qual, por sua vez, recebe sentido somente por um incessante retornar sobre as partes, mediante uma espécie de glosa recíproca (BODEI, 2000, p. 103).

Trata-se de considerar o *sentido* dos significados das práticas culturais a partir da sua própria contextualização, pois descolá-los é torná-los ininteligíveis porque passariam a ser julgados etnocentricamente. A cultura só é para cada universo, seja autóctone, seja “artificial” porque “a incomensurabilidade completa entre as culturas humanas não existe, assim como não existe a sua identidade e completa sobreposição ou uma verdade separada de quem compreende e interpreta” (BODEI, 2000, p. 103).

É o *depois fato* o elemento mais importante da antropologia interpretativa, pois considera os fenômenos *ex post* exigindo que os fenômenos sejam *a priori* e o seu saber *a posteriori*: não há, portanto, verdades objetivantes, mas sim verdades vividas, conforme descreve Geertz em seus estudos *After the Facts: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*: “um elefante estava aqui”.

Referindo-se às práticas dos fenômenos mágicos e religiosos da Itália meridional registrados por Ernesto de Martino em *Sud e magia* (1959), Remo Bodei refere-se que a “distância” entre o mundo mágico-comunitário e o racionalizado persiste mesmo em tempos contemporâneos e no mesmo espaço considerado civilizado, a

exemplo da “Europa civilizada”. Ele refere-se aos “não lugares” dos metrô, das estações, dos aeroportos...

O “não lugar” representa, nesse sentido, a negação do reconhecimento do saber do outro, de sua inserção na dinâmica do espaço-saber. Por motivações distintas, tanto o “selvagem” – enquanto portador do saber mágico - quanto o civilizado do “não lugar” encontram-se necessitados da experiência e habitam o mesmo “não lugar” da epistemologia tradicional.

2.3 O pensamento revolucionário

Pondera Remo Bodei que a monodinação já não conduz os embates revolucionários e as constantes alterações geográficas oriundas das guerras pela disputa do poder político movidas por forças difusas que arrastam os continentes “à pressão de formas de aculturação rápida e violenta provenientes de fora” (2000, p. 107). O psicológico de milhões de pessoas e o ambiente privado foram abalados, impondo uma nova configuração dos papéis e funções sociais com o advento das guerras de massa, exigindo a inserção das mulheres nas atividades produtivas, alterando, em definitivo o ambiente familiar como centro exclusivo feminino, gerando, dentre outras consequências, abalo no modal familiar patriarcal.

No novo cenário pós Revolução de Outubro, a *consciência de classe* opor-se-á às concepções religiosas e “mágicas” da Rússia camponesa, fazendo de Lênin a referência teórico-política da construção do poder soviético:

A tarefa de Lenin como teórico e político dessa fase de construção do poder soviético é imensa: as polêmicas de *Materialismo e empiriocriticismo*, de 1909, contra Bogdanov e os outros “machianos” russos e em favor de um conhecimento objetivo, de uma aproximação contínua à verdade, da reivindicação de uma realidade material externa que nós refletimos, estão agora longe e desatualizadas; o confronto com Hegel e a dialética, levado a cabo entre 1914 e 1915 durante o exílio de Berna (e entregue àqueles *Cadernos filosóficos* que serão publicados postumamente em 1933), age de forma mediada, incorporando-se à análise dos acontecimentos apenas ocorridos (*grifos do original*) (BODEI, 2000, p. 108).

Gramsci, Bloch e Lukács acolhem, em diferentes medidas, a propositura teórico-conceitual de Lenin que se vê desafiado a coordenar o paradoxo da *consciência*

de classe e o desenvolvimento industrial *versus* o “atraso” da mentalidade camponesa e sua economia rural.

Antagonicamente, em nome da própria “justiça”, o *pensamento revolucionário* mina os organismos de democracia de base dando lugar a um poder estatal progressivamente autoritário e burocrático. A política deixa de ser *meio* dos instrumentos de liberdade e consciência coletiva e passa a ser detentora exclusiva da institucionalização do poder, contrariando os fundamentos filosóficos originais da *polis*, como bem analisou Rosa de Luxemburgo em “La Rivoluzione russa”:

A liberdade apenas para os sequazes do governo, apenas para os membros de um partido – por mais numerosos que sejam – não é liberdade. A liberdade é sempre unicamente liberdade para quem a pensa de modo diferente. Não por fanatismo de “justiça”, mas porque tudo o que é educativo, salutar e purificar deriva da liberdade política, depende dessa convicção, e perde toda eficácia, quando a liberdade torna-se privilégio (LUXEMBURGO, 1975 *apud* BODEI, 2000, p. 109)

Liberdade é à base da vida coletiva, pois ela nos “igualava” em fonte e destino da própria justiça porque “toda a massa do povo deve participar da vida pública. De outra forma, o socialismo acontece por decreto, autorizado pelo *bureau* de uma dúzia de intelectuais”.

A problemática enraíza-se na dominação burguesia-massa; a bifurcação dada pela *história* colocou em campos opostos a pequena burguesia dominante, detentora de privilégios e poder, de um lado; de outro, a massa degradada, espoliada intelectualmente, usurpada em sua dignidade e convívio público, reduzido à *res*, objeto de desejo imaginário do que deva ser o justo, do que deva ser a justiça, do que deva ser o papel e a função social de cada um. Ao contrário, defende Rosa de Luxemburgo, “a práxis socialista exige uma completa transformação espiritual das massas degradadas por séculos de dominação de classe burguesa. Instintos sociais no lugar dos egoístas, iniciativa das massas no lugar do desleixo, idealismo que eleva acima de todo sofrimento” (*idem*, p. 110).

Do pensamento de Rosa de Luxemburgo e Lênin partem o “marxismo utópico” ou “ciência da esperança” que Ernst Bloch defenderá; o *novo* da pesquisa é justamente o passado que impele ao futuro. Esse futuro estava depositado na *metafísica religiosa*, no *religare* com o mistério o homem se encontrava, se configurava, se regia e dava significado à sua existência físico-material. A religião representava o imaginário

coletivo de vida digna e feliz. Para o marxismo utópico de Ernest Bloch, deve-se eliminar o espaço dos “elementos fantásticos e retrógrados”.

O marxismo não eliminara a *necessidade* de *religare*, demonstrando que as realizações humanas revelaram-se incapazes de suprir as inspirações religiosas. Contudo, em Ernest Bloch, “aniquilar a religião significa realizá-la no mundo. Nesse sentido, somente um ateu pode ser um bom cristão”, observa Bodei (2000, p. 112) para quem “o pensamento de Bloch se entrelaça com o dos maiores teólogos do século XX. Com o de Karl Barth da *Epístola aos Romanos* ele compartilha, a luta contra a imagem banalizante de um Cristo ‘humano, muito humano’ como o entendia a ‘teologia liberal’ (*idem, ibid*).

Analisa Remo Bodei a insuficiência do “anúncio”, da “fala” e do “discurso” ao proferir as *sentenças*: “faça-se”, “realize-se”, “cumpra-se”. A realização, para Bloch, só ocorrerá dentro do horizonte do mundo e Remo Bodei compara os ideais de Bloch com os dos burgueses de *liberté, égalité, fraternité*, os quais foram anunciados, mas não realizados:

A Revolução Francesa proclamou-os, mas não realizou. Eles poderão realizar-se somente com a condição de considerá-los, respectivamente: a liberdade como fim da constrição social e natural não estritamente necessária e reconhecível; a igualdade não como achatamento igualitário dos indivíduos, mas como riqueza variadamente manifestada pelas faculdades humanas; a fraternidade como solidariedade não ofuscada pelos antagonismos de uma sociedade em que os homens estão separados pela necessidade e por interesses inconciliáveis.

[...]

A utopia representa o antídoto contra o enrijecimento burocrático dos Estados socialistas, assim como a retomada do conceito jusnaturalista de “dignidade humana” deveria representar o antídoto contra os seus desvios policialescos e contra o poder excessivo do partido dos mil olhos. Mas a religião, os ideais de liberdade, de igualdade, de fraternidade, de dignidade humana são somente províncias do “continente esperança”, a extensão de tudo o que está em transformação, que tende a encarnar a utopia (BODEI, 2000, p. 112-113).

Cabe repetir o esclarecimento atribuído por Bodei ao termo “esperança”: “uma lógica do desejo que não entrecorta apenas o plano racional, mas também o dos sonhos com olhos abertos” (2000, p. 113). O desejo é a “casca” ou “cortiça provisória” que coadunam as potencialidades (seja em ato ou potência) dos indivíduos. Portanto, não se trata de entender a “esperança” nos planos psicológico ou teológico assim como Bloch para o qual “nada pior do que reprimir os desejos, porque eles, uma vez recalçados, apodrecem no nosso inconsciente e na nossa consciência”. De qual desejos

tratam Remo Bodei e Bloch? São os fetiches que arrastam ou impedem o homem de sair da caverna. Em Bloch, por exemplo, ter *desejos* e planejar atingi-los poderia funcionar, inclusive, como auxílio ao sonho de sair da caverna.

2.4 Mito e razão instrumental no Nacional-socialismo

Entram em cena as oligarquias restritas que limitam o acesso ao conhecimento como patrimônio inerente ao ser humano que transforma o saber em “saber operativo” fragmentador do saber das ciências, das técnicas e das práticas sociais. O projeto do nacional-socialismo visava, apenas, controlar a multidão, por isso, as massas deveriam ter acesso restrito ao desenvolvimento técnico produtivo, “a ciência deve coexistir com o mito, a técnica com o vitalismo, o mundo sem magia wberiana” (BODEI, 2000, p. 119).

Ideologicamente, ciência e natureza são manipuladas em favor da hierarquia social e do igualitarismo democrático e socialista, valorizando o tecnicismo das fragmentadas ciências. A massa, já alienada, passa a viver um mito de não se reconhecer no “poder-saber” e “a consciência comum custa a se orientar com o desenvolvimento rápido, acidentado de cada uma das ciências, que, com as suas formulações intrincadas, descontínuas, cheias de tecnicismo, mantém-na a uma respeitosa distância” (*idem, ibid*).

A ciência fora transformada em instrumento político e ideológico de dominação do Estado nacional-socialista que passa a controlar a educação, a cultura, a informação e a sociedade. A *comunidade científica*, com sua linguagem codificada e inacessível, adentra e afasta a massa de se reconhecer como saber-poder e se assume como não pensante.

Com o uso do aparato estatal, o “mito da cientificidade” atinge de maneira fácil o domínio da massa, implantando o sentimento de que saber-poder e conhecimento são exclusivos do Estado ou seus representante: “no nacional-socialismo, justamente, a autêntica sabedoria encontra-se somente no chefe, que distribui as conscientes mentiras dos mitos sociais e teoriza a doutrina da dupla verdade, da função instrumental de determinadas ideias” (BODEI, 2000, p. 120), alicerces do cadafalso da ordem das SS “acreditar, obedecer e combater”.

Foi assim que se construiu o poder hegemônico e o pensamento “prevalente”, gerando o que Bodei denominou “hipertrofia intelectualista” ao se desautorizar a massa como pensante. Na sequência da dominação e controle interno, analisa Remo Bodei, já existe o terreno para projeto maior dos mitos e da razão instrumental em curso: modificação antropológica e genética coletiva (BODEI, 2000, p. 120).

A consequência do esvaziamento gradativo do saber das massas foi a dilaceração *i.ou* a fragmentação dos “laços de solidariedade de classe, de amizade, de família, isolado e colocado o indivíduo na malha estreita dos olhares cruzados e aproximados (do chefe local ao dos próprios familiares), observa Remo Bodei (2000, p. 121). Inaugura-se a época da planificação dominação dos costumes e planificação dos hábitos:

O rádio, o cinema, a oratória dos chefes aculturam, em etapas forçadas, segmentos da sociedade guiados anteriormente apenas pelo costume ou por princípios incoerentes, agindo sobre elementos regressivos da mensagem transmitida: a emotividade, a densidade das imagens e das figuras retóricas, o patos racionalista, o sangue e a terra, um sob-rogado de vida de aroma forte e uma rebelião mimada e vigiada contra as privações, a obediência e a meticulosidade da exploração (BOBBIO, 2000, p. 121-122).

Dessa manipulação surge a “lei de bronze” da consciência, que a esvazia, a aliena em favor do carisma viático do culto à pessoa do chefe, pois “quanto mais se é subordinado, menos se deve saber, como resulta evidente do programa de Himmler para os povos dominados da Europa Oriental” (BODEI, p. 122) que previa acesso à escola apenas para o ciclo elementar de quatro anos.

A partir dessas estratégias dominadoras, despersonaliza-se o sujeito, usurpa-se sua capacidade *judicante* frente o real.

2.5 O encontro das filosofias e a nova epistemologia

Depois do advento do nacional-socialismo e as crises econômicas e políticas de alguns países europeus, perseguições raciais e políticas forçaram exílio de milhares de intelectuais, a exemplo de Einstein, Thomas Mann, Ador, Horkheimer, Marcuse,

Erikson, Fermi, Salvemini, Lang, Schönber e Neuman que se exilam nos Estados Unidos, proporcionando uma *osmose cultural* da “sociedade de massa, o ‘mundo administrado’ por meio dos instrumentos mais ligeiros do conformismo e da indústria cultural, a ‘multidão solitária’ das grandes cidades” (BODEI, 2000, p. 126).

Os intelectuais europeus se apercebem que vivem a experiência reificante e de embotamento das consciências e exacerbadamente classificados e classificantes, como bem narra Adorno em Nova York.

A inquietude da sua auxiliar curiosa se era ele introvertido ou extrovertido representa o mundo estandarizado, onde subjetivo e objetivo, dirá Remo Bodei (2000), estão de pronta-cabeça. Nessa reflexão, questiona-se: a cultura americana está pautada em quais reflexões filosóficas? Como essas filosofias agem ou agiram sobre a consciência comum?

Primeiramente, Bodei repete a sentença de Tocqueville, em 1840, ao anunciar a inexistência de uma filosofia estadunidense. Contudo, anota Remo Bodei (2000, p. 128), que entre os séculos XIX e XX é forte a tradição europeia: empirismo inglês, filosofia escocesa do senso comum, idealismo clássico alemão e positivismo evolucionista até atingir uma construção autóctone com Peirce, James e Dewey, de estreito vínculo com o senso comum, vida prática, ações e técnicas marcadas pela

reflexão sobre o poder das crenças, da fé, e pela vontade de elaborar hábitos de racionalidade e de conduta para as novas elites as quais, num estado em rápido e intenso processo de industrialização, abandonavam o credo religioso, mas procuravam substituí-lo, pelo menos em parte, por outras certezas (BODEI, 2000, p. 128).

Mas não as certezas da tradição europeia sobre metafísica, idealismo ou materialismo e sim “construções teóricas que aceitam e exorcizam ao mesmo tempo o risco, a precariedade, o erro, que procuram englobar progressivamente os métodos das práticas científicas no senso comum”, ou seja, a vida prática, frisa Bodei (2000, p. 128). A cultura americana adota, em certo sentido, o fundamento imediatista, exigindo do pensamento um “retorno” e “utilidade” incansáveis do pragmatismo.

Em Pierce, o foco é o momento probabilista dos procedimentos científicos:

A verdade é, portanto, uma conquista provisória em cada um dos seus resultados, mas permanente no seu fazer-se, não sendo outra coisa que o processo prático de verificação que põe fim a um estado de dúvida, ou quando menos, reconstituindo-o num plano diverso e mais alto (BODEI, 2000, p. 129).

Com William James a investigação é sobre o nexos crença-verdade, “mas com ele quase desaparecem os procedimentos cognoscitivos de controle e verificação das crenças” (*idem, ibid*) conduzindo a verdade a um caráter projetivo.

O pragmatismo estadunidense não repete o *utilitarismo* porque a verdade “caracteriza-se por possuir um *sentimento of rationality*” dado a familiarização com a vida e o mundo. O que nos deve bastar. Em James, basta a concretude da vida, sendo dispensável transformar as experiências vividas em abstratas ideias, ou “pensamento puro”. Inclusive afirma em *Pragmatism, A New for Some Old Ways of Thinking*, de 1949, p. 128 (*apud* BODEI, 2000, p. 130): “somos como peixes que nadam no mar do sentido, determinados para o alto pelo elemento superior, mas incapazes de respirá-lo puro ou de nele penetrar”. James nega a existência *da* realidade. Existe sim “subuniversos de realidade” em que cada ser humano é um mundo de mundos selecionados, restando à filosofia “a missão de restaurar e de dar crédito ao papel que o ‘indeterminado’ desenvolve na nossa vida psíquica” (*idem*, p. 131).

Em John Dewey, sob a influência dos alemães, notadamente Hegel, conserva o rigor metodológico e investigativo pelas construções teóricas antimecanicistas, rejeitando diversos elementos vitalistas e fideístas de James. Em *Lógica, teoria da investigação* (1938), Dewey traça o caminho do conhecimento da experiência bruta à formulação de ideias: “do que acontece, quando certas operações são executadas tendo em vista sua precisa relação com as condições observadas”. Em sua perspectiva, a razão é um *instrumento* para mediar e resolver os conflitos e as dificuldades entre homem e natureza. Por fim, recusa a abstração como força motriz da razão. O que a move são os nossos interesses e necessidades na vida individual e social.

2.6 O pensamento dialético

Hegel revive no debate filosófico do século XX, de Dilthey ao existencialismo, de Adorno a Lakatos ou nas diversas falas contra a reificação científica,

burocrática e social. Contudo, é em Lukács que a filosofia hegeliana encontra um dos principais intérpretes e teóricos que a introduz na essência do debate político.

Depois do primeiro pós-guerra desaparecem as esperanças revolucionárias na Europa Central e o marxismo divide-se em dois, representando quem ficou no poder e quem o tinha perdido. É possível separar história e consciência de classe?

A dialética, anota Remo Bodei:

não pode (para ele) ser aplicada à natureza, que é regida por leis de uniformidade metahistórica, de eternização e isolamento dos dados, de calculabilidade e quantificabilidade das ciências naturais que o capitalismo pretende aplicar também às sociedades humanas (justamente no momento em que as ciências mudavam de aspecto, Lukács continua a ter delas uma visão mais arcaica do que a de Dilthey). Capitalismo e ciências da natureza são, pois, solidários: sendo levada a sério a afirmação de Weber de que “a ciência é o único partido da burguesia” (BODEI, 2000, p. 148).

Mas, entre mercadorias também o homem é reificado pelo capitalismo, sendo trado como *res* e acoplado como apêndice da produção.

Cabe, então, crítica à dialética ao assumir papel ideológico com a ideia de totalidade mediante a pretensão de restabelecer os “nexos vivos e processuais da realidade, imerge a história nos ‘dados’” (*idem*, p. 149), ligando teoria e prática na compreensão e transformação para conectar sujeito com o objeto.

Somente a classe proletária consegue manter o conhecimento da totalidade não contraditória. Com o surgimento e formação da burguesia e das classes modernas “a autonomização da esfera econômica, as visões do mundo e a percepção dos conflitos de interesse tornaram-se totais e ‘a consciência de classe entrou na fase em que *pode se tornar consciente*” (LUKÁCS, 1967 *apud* BODEI, 2000, p. 149 – grifos do original). Contudo, entre burgueses e camponeses a visão dialética se altera, já que para a burguesia a visão dialética é trágica e contraditória:

Essa situação trágica da burguesia espelha-se historicamente no fato de que ela ainda está empenhada em esmagar o próprio predecessor, o feudalismo, e já aparece o seu novo inimigo, o proletariado (LUKÁCS, 1967 *apud* BODEI, 2000, p. 150)

Enquanto que para a classe operária:

...que goza da vantagem de considerar a sociedade a partir do seu “centro”, do motor da produção, não só não tem medo da totalidade social, mas sem, sobretudo, interesse em conhecê-la, para poder guiar o processo de transição e abolir a si mesma numa sociedade sem classes (BODEI, 2000, p. 150).

O ponto nodal que impede a burguesa de se ver no processo dialético é reconhecer que sua existência estaria, necessariamente, condenada ao desaparecimento. Mais do que *estranhamento* (requerido pela antropologia pós-superação do próprio etnocentrismo de séculos de observação) trata-se de reificar-se, de “objetivar-se” para posterior superação. Historicamente apenas o *estranhamento* pode ser contornado, não a objetivação. Dialeticamente “objetivar” é “exterminar”.

(A importância de Hegel,) Escreve Remo Bodei (2000),

da dialética e da categoria de totalidade, não serão, porém, nunca repudiadas na inteira produção de Lukács. Pelo contrário, sobretudo, depois que Stálin inaugura a política das frentes populares, ele elabora abertamente uma linha estratégica de longo alcance que prevê, como corolário da aliança entre burguesia progressista e proletariado, o rejuntamento da grande estação cultural da burguesia progressiva, antes de sua definitiva entrega ao “irracionalismo” (BODEI, 2000, p. 150-151).

Bodei declara que o irracionalismo “envenenou” tanto a filosofia quanto a arte e a economia política burguesa.

Conforme Adorno, urge viver as dilacerações do período histórico da socialização ao totalitarismo. Nega, portanto, como propusera Lukács, uma *conciliação forçada*. Ao contrário, busca viver a dilaceração posta pela história ao modo de Kafka, Traks, Picasso e Schönberg. Para Adorno, “conciliar” é loucura. Segundo Remo Bodei, qualquer possibilidade de superação só se realizará através do acúmulo da dor:

Somente por meio desse acúmulo de dor, que nos projeta para um tempo que não é o nosso, poderemos entrever o desaparecimento da totalidade antagonica, a redenção da particularidade, a paz [...]. Unicamente então terá fim a marxiana “pré-história” da humanidade (BODEI, 2000, p. 153).

Consoante com Adorno, Remo Bodei escolhe conceber que a razão dialética é irracional, pois “o pensamento não é obrigado a se contentar com a própria normatividade” (*idem, ibid*) ; ele é autônomo o suficiente para pensar contra si próprio sem a renúncia de si. Nesse sentido, “o pensamento dialético procura pensar a ‘história congelada das coisas’ (*idem, ibid*).

3. O mundo e o olhar

3.1 Pensar, querer, julgar.

Hannah Arendt assume a tarefa de examinar as catástrofes oriundas do totalitarismo do século XX e a posterior degradação da política, analisando em profundidade a tríade verbal “pensar”, “querer” e “julgar”.

Aponta Remo Bodei (2000, p. 237) que a base do desastre histórico provocado pelo totalitarismo está na separação moderna entre teoria e práxis, “pela qual considera-se o agir mera aplicação de um conceito ou de um projeto já autonomamente elaborado pela teoria”. Nesse sentido, *vontade* é reduzida ao braço secular do pensamento, tornando-se cega.

Na esteira da herança marxista que subjulgou o papel da filosofia como mera intérprete do mundo, deixara acreditar ser atividade de luxo interpretar o mundo atribuindo ao pensamento o estigma de parasita. Conseqüentemente, Marx contribuía no cancelamento da distinção clara aos antigos entre *poiesis* e *práxis*, entre “operar-fazer” e o “agir”:

O fazer dá lugar ao *homo faber*, capaz de controlar a realidade mediante a técnica; o agir à vida política, ou *vita activa*, como chamavam os latinos. Dever-se-ia acrescentar que a *praxis* e o agir são considerados, de Aristóteles a Hegel, uma forma de conhecimento: aquela que cuida dos acontecimentos humanos e naturais na sua mutabilidade, não captável por meio de leis ou esquemas rigorosos e *a priori* (mas que possuem todavia consistência, quando menos porque a regularidade do mundo humano é assegurada pelo fato de que estamos rodeados de instituições e coisas mais duráveis do que a atividade que as produziu). A ciência, pelo contrário, ocupa-se das “coisas que não podem ser diferentes do que são”, dos entes matemáticos ou da astronomia, que – justamente enquanto imutáveis e eternos – podem tornar-se objetos da teoria (BODEI, 2000, p. 238).

Hannah Arendt recupera a importância da vida ativa e a coloca, inclusive, superior à vida contemplativa. Sendo a política o “ser entre os homens” – *inter homines*

esse -, é no interstício (entre) que habita sua essência cuja tarefa é mediar os conflitos de projetos e interesses distintos entre indivíduos e seus grupos.

Torna-se, portanto, condição *sine qua non* entender e viver a *polis* na perspectiva plural, necessitada do outro.

Hannah Arendt respeita a multiplicidade que conduz à liberdade, rejeitando a planificação das ideias no cadafalso da pressuposta verdade incondicional. Se a política exige o outro a presença desse exige liberdade, agir autônomo individualizados. É a própria capacidade do indivíduo oferta ao outro o *novo*, “não previsto pelos mecanismos causais do mundo”, nas palavras de Bodei (2000, p. 239) ou, em termos kantianos, “milagre do mundo fenomênico” que oferta ao existente o não existente. Contudo, a liberdade não é *posse* exclusiva do agir, como registrara Arendt em sua obra *Vita activa*: “desgraçadamente, à diferença do que se costuma pensar sobre a proverbial independência da torre de marfim dos pensadores, nenhuma outra faculdade humana é não vulnerável, já que é, de fato, muito mais fácil agir em condições de tirania do que não pensar” (*apud* BODEI, 2000, p. 239).

Instaura-se a era da obediência automática, da ética do sacrifício impondo ao homem de massa a brutalidade não só da violência física, mas também, e principalmente, o isolamento e sua conseqüente falta de relacionamento social. Destaca Bodei que:

Tanto o totalitarismo quanto a perda de significado da existência nas democracias contemporâneas são o produto dos automatismos e da passividade de todas as três faculdades: do pensar, que não consegue compreender o sentido dos acontecimentos; do agir, que fracassa no confronto coletivo das diferenças politicamente relevantes para a consecução da “vida boa”; do “julgar”, cuja fraqueza se manifesta na falta de penetração, na incapacidade frequente de discriminar.

O julgar é a “raiz ruim” do pensar e do agir, a tentativa de lançar uma ponte entre eles. Representa o “misterioso talento da mente, em virtude do qual são conjugados o geral, que é sempre uma construção da mente, e o particular que é sempre dado à experiência pelos sentidos” (BODEI, 2000, p. 241)

Pós as experiências do totalitarismo, a questão do mal sai do plano metafísico e adquire contornos pragmáticos, objetivos capazes de embotar os juízos. Eis a razão do mal: desabilitar a consciência do outro no julgamento sem dilacerar a escala ética porque “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a atitude de discernir o bem do mal, o belo do feio” (ARENDR, 1978 *apud* BODEI, 2000, p. 242).

Decorrente do esvaziamento do senso *judicante* do sujeito, passou a bastar o senso de “obediência” à figura da autoridade, seja o governante personificado, seja ao ordenamento jurídico composto de leis tão “irreais” quando o pseudocarisma plantado pela estratégia dominante do poder estatal.

Nos termos de Remo Bodei resume-se o esvaziamento do senso *judicante* na incapacidade de distinguir os opostos éticos e morais:

As monstruosidades cometidas por Eichmann nos campos de extermínio – de consciência tranquila, como se se tratasse de coisas normais – dependem do difuso perecimento da faculdade de julgar, da incapacidade de distinguir entre o bem e o mal, entre o agir e o trabalhar. Quando o juízo se embota, liberdade e autoridade tornam-se igualmente injustificáveis. Os homens não são capazes de instituir relações de cooperação satisfatórias e a mentira e a “banalidade do mal” triunfam incontrastadas (BODEI,2000, p. 242).

Política se plural, *polis* sem autonomia, liberdade de discernimento ético gera, então, a banalização do mal, pois – no totalitarismo e suas consequências, a tríade *pensar, querer, julgar* passa a ser a disputa das vontades e seus meios daqueles que atingiram o poder.

3.2 Habermas: o deserto avança

Diverso do de Hannah Arendt, a “ação comunicativa” em Habermas representa um modo de reatar as relações entre teoria e práxis para coordenar as ações humanas em sociedades “pós-tradicionais”. Mediada simbolicamente, a ação comunicativa enfrentará os processos introduzidos nas sociedades pós-tradicionais que acorrentaram os indivíduos às funções midiáticas (dinheiro, poder, burocracia), tolhendo dos indivíduos áreas de autonomia, ou seja, “nele domina uma ‘razão instrumental’, que olha somente para os meios necessários à consecução de fins não justificáveis racionalmente”, afirma Remo Bodei (2000, p. 243).

Diante a *deregulation* ética, fragmentaram-se as fontes legitimadoras e distribuidoras de normas porque “as autoridades que detinham precedentemente o monopólio na interpretação das regras morais tendem, assim, a descarregar sobre os indivíduos as responsabilidades de escolher” (*idem, ibid*). Passou-se a aplicar como mediador entre teoria e práxis a chamada “soberania do consumidor” porque “sua

natureza é serem subjetivas, móveis, auto-referenciais, não argumentáveis [...] no seu âmbito, a exclusiva faculdade de deliberar atribui-se, conseqüentemente, às intuições e às inclinações emotivas do agente” (*idem, ibid*).

Diagnostica Remo Bodei – e disso compartilham Dilthey, Gadamer e Rorty – que nas sociedades pós-tradicionais nem a hermenêutica consegue revitalizar a experiência porque “sua aridez põe em risco o manancial comum do qual deveriam os fluxos de significado e de consciência dos indivíduos, ameaçando a eficácia dos mecanismos de construção da identidade pessoal e coletiva. As mídias fizeram um deserto e o chamaram razão” (*idem, p. 244*). Bodei critica a “eficácia” da ação comunicativa habermasiana porque, ao máximo, conseguiria apenas robustecer os mundos já agonizantes. Portanto, a realidade continua sem ser resolvida.

Aufklärung, enquanto processo de esclarecimento, realizou, cumulativamente a derrubada de tradições, privilégios e preconceitos quanto (de forma distorcida) destruiu mundos de vida partilhados, “levando a consciência a sub-rogá-los por meio de uma penosa, incansável e muitas vezes infrutífera obra de atualização. [...] O *Aufklärung* produziu, assim, uma ‘patologização’ do mundo e da vida” (*idem, p. 245*). Nesse sentido, o Iluminismo ficou por permanecer como projeto inacabado. Semelhante a um estágio de *saturação*, precisou ser retomado depois de englobar teoremas anti-iluministas capazes de apontar os pontos frágeis do impacto nas estruturas sociais.

Historicismo e hermenêutica assinalaram o quociente de relativização, distorção e redução sofrido pelas tendências universalistas e emancipativas. Também indicaram as vias de realização da universalidade e da libertação dos homens, frisa Remo Bodei (2000). “historicismo e hermenêutica perderam de vista, porém, o eixo de avanço cumulativo da história e o respeito pelo universal” (*idem, p. 246*).

Ao contrário, Habermas permanece convicto na difusão de normas universais. A ação comunicativa deveria ativar a razão instrumental. Segundo Habermas, “deve-se tender para um *Aufklärung* que seja também moral, para um esclarecimento não simplesmente cognitivo, mas prático” (*idem, p. 247*).

Outra contribuição da ação comunicativa identificada por Remo Bodei é aquele de assumir uma função terapêutica ao construir um mundo comum, evitando os desastres hipertróficos da razão instrumental.

3.3 Rawls: “loteria natural” e justiça

Controlado o autoritarismo discute-se se ainda há um *telos* para o Estado enquanto agente chancelador político da Justiça. Porém, depois dos “anos dourados” de 1960-1990 quando o mundo ocidental usufruiu de bem-estar antes nunca visto, o Estado social está frágil porque se encontra sem condições de suprir indiscriminadamente recursos abundantes a todos os cidadãos, exigindo do agir político rigorosos critérios. A desigualdade retoma à cena quotidiana e coloca em xeque a capacidade providencial do Estado em assumir as necessidades materiais bem como a tarefa de administrar os conflitos decorrentes dos antagonismos do consumo e infraestrutura. Some-se à essa tarefa aquela de pronunciar o ideal de justiça, não por ele, mas enquanto agente realizador da práxis do justo.

Urge reconfigurar o pacto social com novos esquemas de cooperação interno e na comunidade internacional, pois os países ricos atraem fluxos migratórios de homens e mulheres provenientes de regiões desfavorecidas ou em situações de vulnerabilidade político-social.

Pergunta-se, então: o que fazer com as desigualdades? Os sistemas jurídicos constitucionalizaram tal tarefa, porém, sem recursos ou políticas públicas a lei permanece oca, cega e surda. Nesse cenário, John Rawls proporá que salvguarde os grupos e os indivíduos mais fracos.

Afirma Bodei que:

John Rawls inaugura uma renovada tradição contratualista, herdeira do direito natural moderno. Ela se contrapõe, seja à loteria natural, à justificação das normas de justiça a partir de contextos factuais ou históricos, seja ao sacrifício do singular em nome da felicidade do maior número (BODEI, 2000, p. 250).

Sua concepção política de justiça está delineada em sua obra *O liberalismo político*, assim estruturada:

A *Primeira Conferência* trata das “Ideias fundamentais”, onde Rawls analisa a concepção da política e da justiça, da sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Também ocupa-se da concepção política de pessoa em três concepções:

Em primeiro lugar, os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem faculdade moral de ter uma concepção de bem.

[...].

Um segundo aspecto em relação ao qual os cidadãos se veem como livres é o fato de que se consideram fontes autoautenticativas de demandas válidas. Isto é, consideram-se no direito de fazer demandas a suas instituições de modo que promovam suas concepções do bem.

[...]

O terceiro aspecto segundo o qual os cidadãos são vistos como livres é que são considerados capazes de assumir a responsabilidade por seus próprios fins, e considerá-los desse modo importa para avaliar as diferentes demandas que apresentam (RAWLS, 2011, p. 34-35).

A pessoa política integra um espaço definido como *sociedade*, por isso, John Rawls vai investigar quais são os pressupostos de uma “sociedade bem-ordenada” e os desafios das concepções abstratas nem de uma comunidade, nem de uma associação.

A *Segunda Conferência* trata de “As faculdade dos cidadãos e sua representação”, onde o autor aborda o razoável e o racional, os limites da capacidade de juízo e as doutrinas abrangentes razoáveis. Destaque especial vai para os itens “autonomia racional: artificial, não política”, “autonomia plena: política, não ética”. Conclui Rawls a *Segunda Conferência* analisando as bases da motivação moral e a psicologia moral: filosófica, não psicológica.

Na *Terceira Conferência* ocupa-se do construtivismo político, notadamente o construtivismo moral kantiano porque “seu construtivismo é mais profundo e adentra na própria existência e na constituição da ordem de valores. Isso é parte de seu idealismo transcendental” (RAWLS, 2011, p. 118).

John Rawls indagará se é possível o liberalismo político e como se relacionam entre si “concepção” e “doutrinas”, objeto de análise da *Quarta Conferência* que é finalizada pela defesa de que uma concepção política não necessita ser abrangente.

Na *Quinta Conferência*, o autor dedica-se a analisar “A prioridade do justo e ideias do bem”. Investiga o bem como racionalidade, o bem da sociedade política, a justiça como equidade ser uma concepção completa e lança a pergunta: “a justiça como equidade é equitativa com as concepções do bem?”. Para Rawls (2011, p. 231), “o exame dessa questão servirá para explicar o sentido em que o Estado, ao menos no que

diz respeito aos elementos constitucionais essenciais, não deve fazer nada que tenha o intuito de favorecer qualquer doutrina abrangente em particular”.

Os limites da razão pública e suas dificuldades, a ideia de *elementos constitucionais essenciais*, o próprio conteúdo da razão pública, a razão pública e o ideal de cidadania democrática bem como as “razões não públicas” formam o objeto investigativo da *Sexta Conferência*.

Já as conferências VII, VIII e IX formam a parte três intitulada “A Estrutura institucional” da obra *O Liberalismo Político* e abordam, respectiva: o objeto primária da justiça; o objetivo inicial da justiça como equidade; as liberdades dos modernos *versus* a vontade do povo.

Por fim, a parte quatro da supracitada obra em análise reúne o escrito *A ideia de razão pública revisitada*, formada por seis tópicos: *a ideia de razão pública, o conteúdo da razão pública, religião e razão pública na democracia, a visão ampla da cultura política pública, da família como parte da estrutura básica, questões sobre a razão pública*.

Seu pensamento político-jurídico visa demonstrar que:

para elaborar uma ética e uma política fundadas sobre princípios de valor universal e partilhável é, portanto, indispensável recorrer a modelos transcendentais de origem kantiana, ou seja, a forma que não derivam da experiência, mas estruturam e tornam inteligível a própria experiência.

[...]

Se a justiça é comensurabilidade, os cânones para se estabelecer se uma sociedade é justa podem ser elaborados mediante um acordo racional entre os homens (BODEI, 2000, p. 250).

Nesse sentido, Remo Bodei reconhece que o projeto de Rawls como uma das mais bem elaboradas tentativas de pensar o ordenamento das sociedades democráticas em torno de conciliar liberdades individuais e o amparo aos desfavorecidos.

3.3 O retorno da responsabilidade

A ação comunicativa de Habermas e a teoria da justiça de Rawls representam uma alternativa na solução dos conflitos herdados tanto pela falência da

subserviência entre do governado ao governante quanto do vazio da força de lei, incapazes de assegurar a justiça. Trata-se, também, de reelaborar os meios do poder seriamente deturpados pelo totalitarismo, cujo resultado danoso foi à banalização do mal.

O princípio da responsabilidade coaduna com o princípio da esperança (vide Ernst Bloch) diferente do indivíduo moderno, portador de identidade sólida e definida, durável, construída com aço e cimento, diferentemente do sujeito pós-moderno, construído de plástico ou líquido..., pois “não se colocariam par si mesmos, portanto, a tarefa de construir algo de estável, e sim a de passar por uma série de atividades provisórias, cambiantes e flutuantes” (BODEI, 2000, p. 276).

A responsabilidade também deve estar no plural, o que fundamenta a propositura de Jean-François Lyotard ao propor “não buscar o consenso, mas, antes, promover o encontro entre os dissensos, tentar compor o contencioso ou o dissídio sem fazerem-se demasiadas ilusões” afirma Bodei (2000, p. 274).

O momento versa sobre a possibilidade uma ética da coerência e da responsabilidade, na esteira do retorno ao “eu” enquanto “si”. Urge, então, resgatar o vínculo com entre *eu* e *tu*, reavivando a alteridade e os laços de pertencimentos, pois, afirma Bodei (2000, p. 281) “o princípio da responsabilidade aparece seja como for, sob a forma de uma ulterior tentativa de deslegitimação das utopias, como sintoma do esgotamento do impulso para a frente que as justificava”.

Bodei sintetiza o cenário sobre as reflexões filosóficas do novo milênio:

Com uma nota de sóbria modéstia, que insiste no chamado à responsabilidade diante de um incerto devir e na urgência de repensar os limites e os valores das próprias restritas tradições dentro de um horizonte mundial, parece fechar-se a reflexão filosófica na soleira do novo milênio (BODEI, 2000, p. 282).

Remo Bodei finaliza sua obra aqui comentada *A Filosofia do século XX* com uma metáfora dos canteiros, na qual chegara a hora de escavar, inventariar e limpar as obras dos novos canteiros conceituais, lançando a pergunta final se as obras dos canteiros não prelúdio, talvez, o retorno de grandes cenários teóricos?

Considerações finais

Para concluir, situamos que a obra aqui analisada *A Filosofia no século XX* buscou demonstrar a posição de Remo Bodei enquanto olhar exógeno e estrangeiro e deslocado em relação os centros hegemônicos de produção no sentido da história da Filosofia no século XX. Enquanto especialista em Hegel, Remo Bodei dialoga com todas escolas mas sua plataforma de observação é crítica, não privilegiada, mas de direito, se autoconstitui como esse lugar apartado, distanciado e potencialmente ainda mais crítico do que a própria escola crítica.

Analisa a trajetória filosófico-política do século XX para demonstrar que a História da Filosofia e Filosofia da História já se separaram de seus “espíritos guias”. Nesse sentido, a contemporaneidade está desprovida de seus “espíritos guia” com a perda do sentido da história no mundo contemporâneo.

A Filosofia deve permanecer a porta-voz dessa paixão política encontrada na utopia. Remo Bodei demonstra que é necessário escrever uma história da filosofia no século XX para demonstrar a insustentabilidade dos centros hegemônicos tanto na produção intelectual quanto política: do Império Romano ao Nazismo.

O elemento mediador será a alteridade, reconhecer no outro mais do que o meu inferno e sim a minha própria identidade de um “em si” na tensão entre *eu* e *tu*. Porque a visão de Remo Bodei não se pretende ser prevalecente ou dominante? Isso porque a filosofia da história se tornou um gênero literário absoleto, pois não se faz mais filosofia da história, encerrado no ciclo bicentenário do século XIX, movido, em parte pelo menos, pela “decadência” do eurocentrismo.

Remo Bodei demonstrou que se pode evitar o ponto cego que se diz centro da gravidade ao se recusar as taxonomias. Seu pensamento é contra a hegemonia e a favor da alteridade.

Por fim, a humanidade deve aceitar a precarização, reconhecer a incompletude do homem, pois, sempre somos de algum lugar, de algum espaço.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012. (Partes I e II).
- _____. **Diálogo sobre a felicidade**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1996. [Coleção Os Pensadores].
- ARANTES, P.E. "Uma reforma intelectual e moral: Gramsci e as origens do idealismo alemão". In: **Ressentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BOAVENTURA, De Sousa Santos. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção para um novo senso comum; v. 4).
- BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco. **La política e La felicità**. Roma: Lavoro, 1997.
- BODEI, Remo. **Destini personali:** l'età della colonizzazione delle coscienze. Milano: Feltrinelli, 2009.
- _____. **Geometria delle passioni:** paura, speranza, felicità: filosofia e uso político. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2007.
- _____. **As lógicas do delírio:** razão, afeto, loucura. Bauru/SP: Edusc, 2003.
- _____. **A filosofia do século XX**. Bauru/SP: Edusc, 2000.
- _____. **Se la storia ha un senso**, Bergamo, 1997.
- _____. **Le forme del bello**, Bologna, 1995.
- _____. **Le prix de la liberté**, Paris, 1995.
- _____. **Ordo amoris:** conflitti terreni e felicità celeste, Bologna 1991.
- _____. **Holderlin:** la filosofia y lo tragico, Madrid, 1990.
- _____. **Multiversum:** Tempo e storia in Ernst Bloch. Napoli 1979.
- _____. **Scomposizioni**. Forme dell'individuo moderno. Torino, 1987.
- _____. **Hegel e Weber:** egemonia e legittimazione, Bari, 1977.
- _____. **La filosofia nel Novecento**, Roma, 1997.
- _____. **Sistema ed epoca in Hegel**, Bologna, 1975.
- CASSIRER, Ernest. **O mito do estado**. São Paulo: Códex, 2003.
- CHÂTELET, François. **Uma história da razão:** entrevista com Émile Noël. São Paulo: Zahar, 1994.

- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 17. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002. (Biblioteca Universitária. Série Ciências Sociais; v. 44).
- HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).
- HEIDEGGER, Martin. **Essere e tempo**. Quinta edizione. Milano: Longanesi & C, 1976.
- HEGEL, G.W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.
- GENTILE, Giovanni. **Genesi e struttura della società**. Florença: Sansoni, 1955.
- WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosac Naif, 2008.
- _____. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: EDUSP, 1988.
- RENAUT, Alain. **O fim da autoridade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. **A era do indivíduo: contributo para uma história da subjetividade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RICKMAN, H.P., **Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance Of His Work**. Nova Iorque: Greenwood Press, 1988.
- ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção Textos, 21).
- ROSA FILHO, Sílvio. **Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo**. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- VATIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).