



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

MIGUEL IVÂN MENDONÇA CARNEIRO

**Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do século xx: da
estagnação ao retorno da responsabilidade.**

Brasília/DF
2014

MIGUEL IVAN MENDONÇA CARNEIRO

Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do século xx: da estagnação ao retorno da responsabilidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Mestre em filosofia sob a orientação do Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

Brasília/DF
2014

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. *Pensamento de Remo Bodei sobre a Filosofia do século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*. 2014. 100f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2014. Orientador: Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

**Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do 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/DF
2014.

DEDICATÓRIA

Às presenças presentes de:

Isabel Maria Jesus Carneiro

Alexandre Magno Costa Silva

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Alex Calheiros (UnB), pelo seu prestigioso acompanhamento durante a produção dissertativa.

Ao Professor Doutor Gilberto Tedeia (UnB) pelo olhar crítico e pedagógico.

Registro, de modo especial, meus agradecimentos ao Professor Doutor Sílvio Rosa Filho (Unifesp) por apresentar-me o pensamento filosófico de Remo Bodei.

EPÍGRAFE

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

Remo Bodei

Fomos privados da natureza, e do tempo sobre ela.

Carneiro

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. *Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*. 2014. 100f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2014. Orientador: Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

Resumo

O presente estudo monográfico versou sobre a obra *A filosofia do século XX* de Remo Bodei, pensador de olhar exógeno, estrangeiro e deslocado em relação aos centros hegemônicos de produção do saber filosófico. Demonstrou-se sua posição sobre o percurso da filosofia no último século, época de suspensão do *telos* político, filosófico e histórico. A problemática perpassou os seguintes questionamentos: segundo Remo Bodei, quais foram as trajetórias da filosofia do século XX? Quais os enredos da estagnação, da relatividade e do *patos*? Quais as divergências epistêmicas e fenomenológicas entre história e dialética no século XX? Os “novos olhares” filosóficos a partir da segunda metade do século XX prenunciaram novos cenários teóricos? A resposta passa pela recusa às taxonomias reificantes das posições hegemônicas do saber. O objetivo principal da pesquisa foi sustentar que, mediante a perda do sentido da história, a contemporaneidade está desprovida de seus “espíritos guias”. A metodologia adotada pautou-se na argumentação de Hans-Georg Gadamer em *Verdade e método* (1999) acerca do *médium*, permitindo a fonte “falar”. Destaca-se que a contribuição daqueles pensadores clássicos em fornecer entendimento de completude do homem, da história e da natureza fechara seu ciclo bicentenário no século XX, quando se perde a noção de perfeição histórica enquanto possibilidade cognoscível filosófica. Para vencer o roteiro proposto, optou-se por montar a dissertação em três capítulos, a saber: 1) *Estagnação, relatividade e patos*; 2) *História e dialética*; 3) *O mundo e o olhar*. A relevância filosófica do tema reside na necessidade investigativa sobre a crise de sentidos da contemporaneidade, pois a filosofia clássica *acabou* reeditando a ideia de *precarização*. Segundo Remo Bodei, a ideia ocidental de homem integral portador de um lugar próprio não está mais disponível, cabendo às reflexões filosóficas perquirirem o momento de suspensão de sentidos, herança pós-iluminista e traço marcante da contemporaneidade. Para tanto, via Remo Bodei, demonstrou que é necessário escrever uma “história” da filosofia no século XX sobre a insustentabilidade dos centros hegemônicos na produção intelectual pública: do Império Romano ao nazismo. O elemento mediador da alteridade reconhece no outro mais do que o meu inferno e sim a própria identidade de um “em si” na tensão entre *eu* e *tu*. Concluiu-se que o pensamento de Remo Bodei é 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 pelo retorno à responsabilidade.

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

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. *Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*. 2014. 100f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2014. Orientador: Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

Abstract

This monographic study expounded on the work *Philosophy of the twentieth century* Remo Bodei, thinker exogenous look, foreign and out of place in relation to the hegemonic centers of production of philosophical knowledge. It was demonstrated its position on the course of philosophy in the last century, suspension time of political, philosophical and historical *telos*. The issue pervaded the following questions: according Remo Bodei, what were the paths of philosophy of the twentieth century? Which plots the stagnation of relativity and ducks? What are the epistemological and phenomenological differences between history and dialectic in the twentieth century? The "new looks" philosophical from the second half of the twentieth century heralded new theoretical scenarios? The answer involves the refusal to taxonomies reifying the hegemonic position of knowledge. The main objective was to maintain that through the loss of the sense of history, the contemporary is deprived of her "spirit guides." The methodology adopted was marked in Hans-Georg Gadamer's argument in *Truth and Method* (1999) about the medium, allowing the source to "speak". It is noteworthy that the contribution of those classic thinkers to provide completeness of understanding of man, of history and nature closed its bicentennial cycle in the twentieth century, when it loses track of historical perfection as possible philosophical knowable. To win the proposed roadmap, it was decided to mount the thesis into three chapters, namely: 1) *Stagnation, relativity and ducks*; 2) *History and dialectics*; 3) *The world and the look*. The philosophical relevance of the issue lies in the investigative needs of the contemporary sense of crisis, for the classical philosophy over reissuing the idea of precariousness. According Remo Bodei, the Western idea of the whole man carrying a proper place is no longer available, leaving the philosophical reflections perquirirem the time to senses suspension, post-Enlightenment heritage and striking feature of contemporaneity. To do so, via Remo Bodei, it demonstrated the need to write a 'history' of philosophy in the twentieth century on the unsustainability of the hegemonic centers in public intellectual production: the Roman Empire to the Nazis. The mediator element of otherness recognizes the other more than my hell but the very identity of a "per se" in the tension between *me* and *you*. It was concluded that the thought of Remo Bodei is against the hegemony and in favor of otherness, while the humanity to accept their precarious, recognizing the incompleteness of man as we are always somewhere, some space. Finally, the philosophy of this policy should remain the passion spokesman found in utopia for a return to responsibility.

Keywords: Remo Bodei. Philosophy. Policy. Hegemon. XX century.

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. *Pensamento de Remo Bodei sobre a filosofia do século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*. 2014. 100f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2014. Orientador: Professor Doutor Alex Sandro Calheiros de Moura.

Sommario

Questo studio monografico esposto sulla *La filosofia del Novecento* di Remo Bodei, pensatore sguardo esogeno, estera e fuori luogo in relazione ai centri egemonici di produzione del sapere filosofico. È stato dimostrato la sua posizione sul corso di filosofia nel secolo scorso, tempo di sospensione di *telos* politico, filosofico e storico. Il problema pervaso le seguenti domande: secondo Remo Bodei, quali erano i sentieri della filosofia del ventesimo secolo? Che riporta la stagnazione della relatività e *patos*? Quali sono le differenze epistemologiche e fenomenologiche tra storia e la dialettica nel ventesimo secolo? I "nuovi sguardi" filosofica a partire dalla seconda metà del XX secolo annunciavano nuovi scenari teorici? La risposta riguarda il rifiuto di tassonomie reificanti la posizione egemonica della conoscenza. L'obiettivo principale è stato quello di sostenere che attraverso la perdita del senso della storia, il contemporaneo è privato dei suoi "spiriti guida". La metodologia adottata è stata segnata in tesi di Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo* (1999) sul medium, consentendo la fonte di "parlare". È interessante notare che il contributo di quei pensatori classici per fornire completezza di comprensione dell'uomo, della storia e della natura ha chiuso il suo ciclo bicentenario nel XX secolo, quando perde traccia di perfezione storica come possibile conoscibile filosofico. Per vincere la tabella di marcia proposta, si è deciso di montare la tesi in tre capitoli, e cioè: 1) *La stagnazione, la relatività e anatre*; 2) *Storia e dialettica*; 3) *Il mondo e l'aspetto*. La rilevanza filosofica del problema sta nelle esigenze investigative del senso contemporaneo di crisi, per la filosofia classica appena riemissione l'idea di precarietà. Secondo Remo Bodei, l'idea occidentale di tutto l'uomo che porta un posto adeguato non è più disponibile, lasciando le riflessioni filosofiche perquirirem il tempo di sospensione dei sensi, eredità post-illuminista e caratteristica sorprendente della contemporaneità. Per fare ciò, via Remo Bodei, ha dimostrato la necessità di scrivere una 'storia' della filosofia nel XX secolo sulla insostenibilità dei centri egemonici nella produzione intellettuale pubblico: l'Impero Romano ai nazisti. L'elemento mediatore della alterità riconosce l'altro più che il mio inferno, ma l'identità stessa di un "di per sé", nella tensione tra me e te. Si è concluso che il pensiero di Remo Bodei è contro l'egemonia e a favore di alterità, mentre l'umanità ad accettare la loro precarietà, riconoscendo l'incompletezza dell'uomo come siamo sempre da qualche parte, un po' di spazio. Infine, la filosofia di questa politica dovrebbe rimanere il portavoce passione trovato in utopia per un ritorno alla responsabilità.

Parole chiave: Remo Bodei. Filosofia. Politica. Egemone. Secolo XX.

Sumário

Introdução	12
1. Estagnação, relatividade e patos	
1.1 Estagnação.....	15
1.2 Relatividade.....	25
1.3 Patos.....	34
2. História e dialética	
2.1 História.....	42
2.2 Outras humanidades.....	46
2.3 Pensamento revolucionário.....	52
2.4 Mito e razão instrumental no Nacional-socialismo.....	56
2.5 O encontro das filosofias e a nova epistemologia.....	59
2.6 O pensamento dialético.....	65
3. O mundo e o olhar	
3.1 A visão da coisa e as migrações de sentido.....	70
3.2 Desvelamento e técnica.....	74
3.3 O olhar do outro.....	77
3.4 Pensar, querer, julgar.....	80
3.5 Deserto “loteria natural”.....	84
3.6 O retorno da responsabilidade.....	89
Conclusão	93
Referências	96
ANEXO A – Obras publicadas até 2014	98

Introdução

O presente estudo ocupou-se da análise da obra *A filosofia do século XX* de autoria do pensador italiano Remo Bodei, nascido em 03 de agosto de 1938, Cagliari (Sardenha/Itália). O título dissertativo *Pensamento de Remo Bodei sobre A filosofia do século XX: da estagnação ao retorno da responsabilidade*, moldou-se na estrutura originária da obra supracitada ora apresentada na presente dissertação em três partes: 1) *Estagnação, relatividade e patos*, temas distribuídos originalmente nos três primeiros capítulos da obra; 2) *História e dialética*, referente aos capítulos quatro e seis do original; 3) *O mundo e o olhar*, abarcando os capítulos sete, nove e dez da fonte primária. Dos dez capítulos redigidos por Remo Bodei apenas o capítulo oito fora excluído da análise, pois não foi proposta metodológica nem objeto de estudo exaurir nominalmente a obra em tela. O foco aqui empreendido pautou-se em identificar os argumentos filosóficos – distribuídos pelas diversas escolas, pensadores e épocas distintas – capazes de assegurar o diagnóstico do arco voltaico da “estagnação” ao “retorno à responsabilidade”. Dentre as leituras de aporte ao pensamento de Remo Bodei, destacam-se: *Geometria delle passioni - paura, speranza, felicità: filosofia e uso político* (Milano, Feltrinelli, 1991) e *Destino personali: l'età della colonizzazione delle coscienze* (Milano, Feltrinelli, 2002). Portanto, *A filosofia do século XX*, de 1997, é uma publicação madura da trajetória do autor e constitui o *fio de Ariadne* na investigação filosófica de uso político (produção de 1991) e a precarização do “eu” (produção de 2002) acerca da crise dos núcleos hegemônicos da produção do saber e suas taxonomias como critério de validade.

Isso exposto, a justificativa filosófica do tema ora proposto como objeto de dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília (UnB) reside na necessidade investigativa sobre a crise de sentidos da contemporaneidade, pois a filosofia clássica reeditou 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.

Remo Bodei demonstrará que a ideia ocidental de homem integral portador de um lugar próprio não está mais disponível; cabe, portanto, às reflexões filosóficas vindouras, perquirirem o momento de suspensão de sentidos (*epochè*), herança do pós-iluminismo e traço marcante da contemporaneidade. Urge, portanto, questionar a hegemônica ideia de “centro” de produção do saber filosófico e de “paradigma” capazes de indagar qual poderá ser o contributo da filosofia sobre os desdobramentos do pensamento pós-iluminista. Remo Bodei pensara 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, pois a crise delas advém.

A interpretação filosófica de Remo Bodei perpassa pelo resgate da significância da *experiência*, por isso Bergson 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”, conforme se infere das *Duas Fontes* (2005) e *A evolução criadora* (2010). A leitura filosófica de Remo Bodei aponta para que se deva entender que a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente, muito próxima do entendimento do élan vital bergsoniano.

Para percorrer a trajetória filosófica acima descrita, optou em obedecer a “cronologia” temática da obra original, montando a dissertação em três partes: a primeira parte - *Estagnação, relatividade e patos* - concentrou-se na análise dos três primeiros capítulos da obra *A Filosofia do século XX*, 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 aponta para a fase 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. É o tempo do “despertar da filosofia”

Na segunda parte - *História e dialética* - abordam-se contribuições da antropologia filosófica através de seis subtópicos: “história”, “outras humanidades”,

“pensamento revolucionário”, “mito e razão instrumental no nacional-socialismo”, “o encontro das filosofias e a nova epistemologia”, “o pensamento dialético”, procurou-se demonstrar as contribuições do historicismo de Wilhelm Dilthey sobre a tríade “homem-espírito-sentido”. Inicialmente recapitulou-se emblemáticas concepções filosóficas, a exemplo da *ciência do espírito* e *ciência da natureza*, bem como o diálogo antropológico sobre *la mentalité primitive* a partir de Lévy-Bruhl, Malinowski e Lévi-Strauss. Também foi abordada a conflitante postura tanto filosófica quanto antropológica sobre os antagônicos “civilizados” e “selvagens”; através do mito da cientificidade, percorreram-se as “oligarquias restritas” enquanto manobras puramente ideológicas do nacional-socialismo. Demonstrou-se que a virada intelectual, ou salto intelectual, decorre, heterodoxamente, em decorrência do advento do nacional-socialismo, quando diversos intelectuais europeus passam a compartilhar a cultura estadunidense. A segunda parte encerra abordando as principais trincheiras do pensamento dialético, a exemplo da noção de “não-tempo” rumo à superação da totalidade antagônica, registrando filosofia (homem) e arte (coletividade) como os antídotos dos cadafalsos fornecidos pelo “não-tempo”.

Na terceira e última parte – *O mundo e o olhar* – abordou-se a crise do poder estatal, a perda do senso ético, do dever político, da equidade e da justiça, consideradas ulteriores consequências do totalitarismo. Autores como Husserl, Schütz, Heidegger, Sartre e Hannah Arendt povoaram significativa o capítulo. A perspectiva de Remo Bodei fora aquela de reconstruir o tecido solto do homem vivo. Nesse sentido, por exemplo, Husserl tornara-se o interlocutor para demonstrar a ideia de Bodei, segundo o qual o homem é um “corpo vivo” para questionar a manutenção do caráter de ciência rigorosa sobre a filosofia ao passo em que, de Heidegger, interessou o rompimento com a tradição metafísica platônica, como ficará demonstrado no decorrer da segunda parte. Pelas lentes de Jean-Paul Sartre, demonstrou Bodei, o “eu” desnudo foi, restando-lhe o desafio de se sustentar sob os próprios pés sob o olhar condenatório do “outro”. A degradação da política, e em especial a banalidade da violência, fora analisado a partir do aguçado olhar de Hannah Arendt. Por fim, a terceira parte foi encerrada no contorno do “arco voltaico”, pois se tratou do retorno à responsabilidade, fundamento da obra *A filosofia do século XX*, momento onde Remo Bodei apontou algumas possibilidades para a contemporaneidade intelectual e filosófica.

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

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 esvazia 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.

Se cruzar a solidão, eis que o indivíduo pode sair do embotamento, não sob a força de uma espécie qualquer de “metamorfose”, mas pela superação dos 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 superação dialética dos diversos “eus” construtores de *courças racionais* cujo efeito final fora antagônico 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*). Entretanto, como já escrevera em *Geometria delle passioni* (2007, p. 58), o homem não possui, deliberadamente a si nem ao mundo¹.

Pela lente de Henri Bergson, Bodei destaca que os significados atribuídos às coisas são “esquemas de uma influência exercitável sobre elas, os programas de

¹ Cf. Remo Bodei, *Geometria delle passioni*: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico. Milano: Feltrinelli, 2007, p. 53. “Le passioni offrono la testimonianza più convincente del fatto che l’uomo non dispone liberamente di se stesso, né, tantomeno, del mondo”.

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 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 Bergson² 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.

² Cfr. H. Bergson, cap. 4, *A evolução criadora*, EDUSP, 2010, p. 297: “Seja matéria, seja espírito, a realidade manifesta-se-nos como um perpétuo devir. Pode fazer-se, pode desfazer-se, mas nunca chega a ser uma coisa feita. É isso que nos revela a intuição que temos do espírito, assim que afastamos o véu que separa de nós a nossa consciência. Seria também assim que a matéria nos seria mostrada pela inteligência e pelos próprios sentidos, caso tivessem dela uma representação imediata e desinteressada. Todavia, preocupada antes de tudo com as necessidades da ação, a inteligência antes de tudo com as necessidades da ação, a inteligência, tal como os sentidos, limita-se dar de vez em quando, sobre o devir da matéria, relances instantâneos e, por isso mesmo imóveis”.

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”. As máximas que o “ser é” ou o “ser não-é” devem ser resgatadas e compreendidas 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 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*).

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. 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).

Segundo Simmel, os homens contemporâneos tornaram-se adeptos do indeterminado, da aventura e do desconhecido. Isso é andar em cadafalso sob a pseudotrquilidade dos “desejos”, campo do transitório sem consistência ôntica 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, *lòcus 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 as 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) por que:

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 sylvae* (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

material 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 condiz com 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); Gentile afirmara 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 Bodei (2000, p. 39) 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”.

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. 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. A *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 meta-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 e exacerbou 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 Konig, 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 Russel – 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 filosófico, 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).

Ernst Mach (1977, p. 241 *apud* BODEI, 2000, p. 54) *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” (BODEI, 2000, 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 taxonomia científica.

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). Estabelecer-se a ruptura “espacial”. Inaugurara-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 polos 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 recalcado 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.*). Equivale à descoberta de Freud sobre as nossas conflitualidades, agora somadas aos conflitos sociais e de classe, os espectros das tensões e medos. Não há mais verdade racional, impossibilitando a “evidência” enquanto critério de verdade porque “a verdade é revelação incompleta de algo que permanece em outro lugar, por sua própria constituição, revelado somente em medida parcial e com modalidades diferentes, nem sempre integráveis” (BODEI, 2003, p. 70). Pós-Freud, a nova morada do ser é sem evidências absolutas até então imunes de questionamentos e aceitas como originárias. Verdade, afirmará Remo Bodei (2003, p. 71) “é conservação e salvaguarda daquilo que foi arrancado da ocultação pura”. Nesse campo conflituoso – onde habita o *delírio*³ – resta à consciência “outra escolha a não ser a capitulação” (*idem, ibid.*).

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 sãos 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).

³ Cf. Remo Bodei, *As lógicas do delírio: razão, afeto, loucura* (2003), p. 71: “O delírio é uma formação conflituosa de compromisso – do ponto de vista oficial, logicamente inconsistente, mas, de fato, realíssima – entre um núcleo de verdade subjetivamente intolerável e um mundo interior ou exterior percebido como inabitável”.

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 “vacilo 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*)⁴.

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...” (*idem,*

⁴ Cfr. BODEI, Remo. *As lógicas do delírio: razão, afeto, loucura*, especialmente o capítulo 1 - “A herança do passando”, pp. 21-39 e capítulo 2 - “Lógica e afeto”, pp. 93-127 da edição brasileira da EDUSC, 2003.

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 denexo lógico 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 nexo 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 ideia delirante “não é outra coisa, em suma, que a tentativa do pensamento, permanecido intacto, de estabelecer um nexo lógico entre as diversas pedras do edifício em ruína”.

Na introdução à edição brasileira de *As lógicas do delírio* (2003) Remo Bodei nos aponta sua tese central: só se compreende o delírio a partir do acolhimento da “razão hospitaleira” - que é compreensiva – ao sairmos da direção única do *uni-versum* rumo ao “pluriverso” para sustentar a ausência absoluta de lógica entre razão e delírio, comparando-o a ausência de sentidos, sem, necessariamente, inventar um “centauro intelectual”, meio racional meio irracional. A “razão hospitaleira” ultrapassa o “mundo fechado” e para superar a *membrana*⁵ que nos isola do contexto devemos “nos libertar do hábito de pensar na experiência como um todo homogêneo em termos espaciais ou

⁵ Cfr. As contribuições de William James, em *Princípios da psicologia* (1890) que teoriza a ideia sobre os “subuniversos de realidades” (sonho, loucura, mito e religião) e Alfred Schütz* ao tratar não mais de subuniversos de realidades e sim de “mundos vitais” ou as “províncias finitas de significado” distintas da ideia de Husserl sobre “mundo da vida”. Afirma Bodei: “O tempo do sonho não coincide com o tempo medido pelo relógio, assim como querer trata do mito de Zeus com os mesmos sistemas que são usados na física e na matemática resulta totalmente incongruente. Schütz ampliou essa posição de James, falando não de sub-universos de realidade, mas de ‘mundo vitais’. Esses não constituem o ‘mundo da vida’ de Husserl, o fundo indistinto do nosso perceber, pensar ou agir. Representam ‘províncias finitas de significado’. É um mundo vital, por exemplo, o jogo no qual valem, como nos sub-universos de James, determinados critérios e determinadas especificidades. Passamos bruscamente de um mundo vital para um outro, como quando uma criança imagina ser um cavaleiro antigo ou um personagem das histórias em quadrinhos. Cria então um mundo fechado em relação ao ambiente circunstante, contendo uma espécie de membrana que o isola do contexto”.

* Para biografia vide EUFRÁSIO, Mário A; OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de O. *Alfred Schütz: a formação de conceitos e teorias nas Ciências Sociais*. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/75467/79010>>. Acesso em 04.07.2014.

temporais” (*idem*, 2003, p. 9). Ao negar o delírio como a pura representação da irracionalidade, Remo Bodei convoca à coragem de delirar um pouco, mas não muito porque “um pouco de delírio é sempre melhor do que o torpor contínuo” (*idem*, 2003, p. 12), mas, o tememos, pois ameaça a presumível obviedade e, por isso, nos perturba. Assim desmoronou os polos de convergência e o desaparecimento da imagem de normas fixas e naturais. Instaure-se a relatividade.

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 nexos 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) exteriores 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 “disciplinar” as novas individualidades:

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 se pensa o indivíduo a partir da “ação”, do fato social, associando-o à sua estreita relação com o mundo e seus efeitos inter-relacionais. Portanto, o sujeito passa a ser constituído do 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”. Estado e sociedade são 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” (*idem, ibid*), 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’” (*idem, p. 73*).

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 weberiana 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”. Segundo Croce, trata-se de 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, e não pensamentos em mudar, mentalmente também, 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, aceitar como necessário o inelutável curso histórico para o presente e para o futuro. Antes, afirmará Remo Bodei (2000, p. 75), somos “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”. Torná-los “vivos” e “contemporâneos” é a essência da análise filosófica enquanto *metodologia historiográfica*, 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. 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 sobre a vida e existência:

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 a Revolução de 1917 inicia a queda do poder hegemônico burguês e a ascensão da classe operária, atingindo a maturidade 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*).

Para Gramsci, estruturas históricas são constituídas pela consciência e ações tanto individuais quanto grupais, contrastando com o “estruturalismo” abstrato, pois a mudança histórica exige a ação humana porque, na observação de Stephen Gill⁶ a ideia da necessidade histórica (2007, p. 67) “pressupõe que a interação social e a mudança política ocorrem no interior do que pode ser chamado de ‘os limites do possível’ [...] não são fixos nem imutáveis, mas existem dentro da dialética de uma determinada estrutura social”. É exatamente a situação vivida pela Itália que 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*). Bodei aponta que a teoria gramsciana assume a base da “armadura teórica” daquela *dinâmica* histórica entre transição e luta, avanços e recuos, tensões e desequilíbrios advindas da “guerra de posição” entre a *sociedade civil* e o *Estado político*. Porém, o cenário italiano requer um tempo histórico diferenciado, dado que só se realizará a “revolução-passiva”, em termos gramscianos, à posterior superação da *obediência* e *passividade* forjadas no seio das forças pré-burguesas, a Igreja, por exemplo.

A filosofia política gramsciana entende que a construção da história e de suas instituições devam ser oriundas da participação coletiva, não permitindo que o

⁶ Cf. Stephen Gill , “Epistemologia, ontologia e a ‘escola italiana’” In GILL, S. *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, pp. 65-99: “Mais especificamente, pode-se dizer que o historicismo de Gramsci tem três componentes principais: a) transitoriedade; b) necessidade histórica; e c) uma variante dialética do realismo (filosófico) (MOREIRA,1990)”, p 67; [...]. “Portanto, o problema da necessidade histórica é compreendido em termos dialéticos, a partir de perspectivas que desafiam a dicotomia sujeito/objeto da epistemologia positivista. Nesse sentido, o materialismo histórico de Gramsci baseia-se em (e amplia) aspectos da crítica marxista à economia política clássica”, p. 68.

Estado – em “guerra de posição” – não usurpe o *consenso*, já que as forças constitutivas diretas do Estado (poder hegemônico), por sua natureza, inviabilizam uma moral e uma política abertas (para recordar *As duas fontes da moral e da religião* de Bergson), gerando e alimentando em seu movimento contínuo a hegemonia.

2. História e dialética.

2.1 História

Distante de enquadrá-lo em uma espécie de *pan-historicismo* que rondava o século XIX, Wilhelm Dilthey fora 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*), homem que pensar a partir da história.

Através da *crítica da razão histórica*, o projeto filosófico dilthiano 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. 86).

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 às 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, equivale ao 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 tornar 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 papeis 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. Sua *psicofísica* visa compreender o *meio nutrício comum* para além do “espírito” hegeliano e da “razão” de Schleiermachers, mas o real histórico-social e “retotalizador”, pois a finalidade não ultrapassa a passageira moral vigente.

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. A continuidade e a viscosidade do movimento histórico, a sua falta de cortes nítidos foram aceitas. (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 re colocação 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*. Ao 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 Remo 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 ideiação 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 dilthiano perpassa a desalienação e a (des)reificação social (aproximando-se de Bergson⁷) e é capaz de revitalizar o sentido da civilização enrijecida pelas formas organizacionais estatal e econômica. 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 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 contribuiu 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

⁷ Cf. Henri Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005, § 7: “Assim encarada, e tomada na sua acepção mais comum, a obrigação está para a necessidade como o hábito está para a Natureza. Não vem, portanto, precisamente do exterior. Cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo. Se a sua consciência, trabalhando em profundidade, lhe revela, à medida que mergulha, uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as outras e de resto inexprimível, cada um de nós, pela sua própria superfície, está em continuidade com as outras pessoas, é semelhante a elas, une-se-lhes por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca” p. 27

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 studfi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (*idem*, DILTHEY 1954, p. 324 *apud* BODEI, 2000, p. 87). Portanto, a ciência do espírito, liberada de cada vínculo metafísico, é a base objetiva da ciência histórica a partir da experiência imediata, pois “o que o espírito deixa entrar hoje, com seu caráter na própria manifestação da vida, torna-se, amanhã, história” estabelecendo vínculo simultâneo de existência e ação entre vida-história-vida⁸. O registro sobre história em Dilthey aproxima-se daquele de Remo Bodei em *A política e a felicidade* ao afirmar ser a história o espaço de tempo do perfeito e imperfeito⁹.

O registro de Dilthey quer atingir as evoluções epistemológicas mais do que as revoluções políticas, a partir da seguinte metodologia: apreender a realidade histórico-social; conhecer as concordâncias ativas na gênese do particular; determinar as regras e os fins para atingir seu empreendimento filosófico de elaborar uma nova fundamentação filosófica suficiente válida para o juiz histórico¹⁰, demonstrando a coerência da história quando tão somente um fato esclarece outro fato e, reunidos, são todos esclarecidos, ou seja, a própria história.

2.2 Outras humanidades.

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 e 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*

⁸ Cf. W. Dilthey, 1954, p. 324 *apud* Remo Bodei, 2000, p. 85: “A história não está em nada separada da vida, em nada diferenciada do presente por sua distância temporal”.

⁹ Cfr. Remo Bodei, *A política e a felicidade*, 2000, p. 40: “O impossível (*adynaton*) que por definição caracterizava a utopia se torna então possível. A utopia entra na história e a história, por sua vez, torna-se o espaço de tempo entre o imperfeito de hoje e o perfeito de amanhã”.

¹⁰ Cfr. Denis Huisman, *Dicionário dos filósofos*, 2001, pp. 289-293.

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. 93) que “agora, a atenção é dirigida para a relação diferencial entre a cultura, o racionalismo europeu e a variedade, a pluralidade, a irredutibilidade 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, 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* (mera repetição) e *superação* enquanto *nous* (inteligência). Tal projeto, em perene elaboração, 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* ao passo em que o desafio é reelaborar os significados e seus significantes para torna *alienus* patrimônio comum: o humano e sua relação com o meio ambiente, ou, conviver com o necessário e o acidental sem relegar os atenuantes de cada povo.

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 1922 *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 1922 *apud* BODEI, 2000, p.95). Remo Bodei apresenta o equívoco do racionalismo europeu para com o pensamento selvagem (magia), cujo saber (magia) Frazer taxa de “irmã bastarda da ciência” e representante da fase inicial da humanidade de “associação” de saberes.

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, observantes e observados, aceitam compreender o outro a partir da relação entre suas respectivas representações coletivas, seus ambientes e suas 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).

Remo Bodei aponta o campo da *consciência* como a diferença básica entre os primitivos e aqueles civilizados; enquanto os primeiros seguem as regras da participação mística e vivem na insegurança dos encantamentos do mundo, os civilizados vivem o desencanto. Trata-se, portanto, de reconhecer a fronteira da “simbiose mística” (LÉVY-BRUHL, 1960)¹¹ distinta da complexidade teórico-racional dos civilizados, mas que, lhes garantem, aos primitivos, comunicação e significados na vida coletiva. Não há “evolução” no humano, há graus de complexidade a partir da própria historicidade.

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: “as regras aqui descritas são essencialmente elásticas e ajustáveis, deixando um considerável espaço no qual seu cumprimento é considerado satisfatório” (MALINOWSKI, 2008, p. 30). 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

¹¹ Cfr. Lévy-Bruhl em *op. cit.* Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, PUF, 1960. apud Remo Bodei, *A filosofia do século XX*, 2000, p. 96. “A natureza, no seio da qual vive, apresenta-se-lhe com um outro aspecto. Todos os objetos e todos os seres estão implicados numa rede de participação e de exclusão místicas: ou melhor, elas constituem seu contexto e sua ordem. São elas, pois, que se impõem antes de mais nada, à sua atenção, e elas apenas a manterão”; Para Lévy-Bruhl, o cotidiano das atividades humanas estão pautadas (e resguardadas) na confiança do sujeito sobre a invariabilidade das leis naturais.

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 existência de povos com história e sem história. Para ele, afirma Bodei (2000, p. 99) “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’”, 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 suposto processo civilizatório. Segundo Lévi-Strauss, há uma efetiva similitude de hábitos procedimentais entre todos os povos, a exemplo dos índios americanos, australianos e aqueles povos já de sociedades urbanas complexas:

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 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, aguçava 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, 1862 *apud* BODEI, 2000, p. 100).

A questão fundamental posta por Lévi-Strauss versa sobre a validade do conhecimento. Ao escolher o trecho supracitado, Bodei intenciona resgatar o *sentido* do agir humano - equiparado entre índios e urbanos - de ato puro da *inteligência* enrijecido pelo cientificismo, o qual esvaziara 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. 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.

O registro antropológico de Clifford Geertz defende a possibilidade de compreensão das experiências fundamentais da humanidade pelos sistemas simbólicos (linguagem, imagens, comportamentos, instituições) por diversas culturas distintas do padrão ocidental a partir do “círculo hermenêutico” diltheyano do todo pela parte:

Segundo declaradamente o modelo diltheyano do “círculo hermenêutico” 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

Para compreensão do arcabouço filosófico crítico de Remo Bodei, o tópico *O pensamento revolucionário* (pp. 106-117) porque traz as duas conclusões fundantes da sua posição contra os centros hegemônicos do saber: *a)* fim do modelo de um desenvolvimento linear histórico; *b)* fim das nações civis hegemônicas; antropologicamente “civilizados” e “selvagens” são realidades que alternaram a mesma realidade: a prevalência do saber humano sobre a natureza, por mais que a “distância” natureza-*naturvölker* aumente na mesma intensidade civilizacional.

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 Lênin 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 Lênin que se vê desafiado a coordenar o paradoxo da *consciência de classe* e o desenvolvimento industrial *versus* o “atraso” da mentalidade camponesa e 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 “igualar” 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” (*idem*, p. 110). 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” (*idem*, p. 110).

Do pensamento de Rosa de Luxemburgo e Lênin advém 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”. Portanto, 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, continua Remo Bodei:

...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, com efeito, a luta contra a imagem banalizante de um Cristo ‘humano, muito humano’ como o entendia a “teologia liberal” (BODEI, 2000, p. 112).

Para Bloch, a insuficiência do “anúncio”, da “fala” e do “discurso” ao proferir as *sentenças*: “faça-se”, “realize-se”, “cumpra-se” só será eliminada pela realização do cristiano dentro do horizonte do mundo. Com refinada análise, Remo Bodei identifica a mesma condição para a realização dos ideais burgueses de *liberté, égalité, fraternité*:

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 (BODEI, 2000, p. 112).

Bodei faz de Bloch seu interlocutor na medida em que as “promessas” ou “esperanças” da religião encontrem sua realização na realidade imanente dos povos e da vida, e não restrito ao seu significado teológico ou psicológico porque “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”, sentencia Bodei (2000, p. 113). Trata-se, portanto, da “utopia concreta” orientadora da história. Em Bloch, tempo histórico e tempo cronológico não estão na mesma linha ou em partes iguais, mas “como contraponto de tempos diferentes, *multiversum* de desníveis (entre indivíduos, classes, povos), que torna a história complexa, elástica, deformável” (*idem*, p. 116), um universo aberto às possibilidades garantindo ao homem ação privilegiada de sentidos e significados, pois a história e o tempo são proteiformes. Segundo Bodei, não se exclui as manifestações empíricas nem se esvazia quaisquer significados atribuídos ao real pelo homem se esses contribuírem, mesmo que em sombra, para lapidar a percepção do sujeito sobre si, ou seja: todo desejo tem sua lógica contributiva contra as ameaças da reificação. Por esse motivo, Bloch acolhe inclusive os desejos da sociedade de massa, pois representam a “cortiça provisória” já que “os desejos não fazem nada, mas pintam e conservam com particular fidelidade o que deveria ser feito”¹², no dizer de Remo Bodei (2003) reprimilos apodrecem tanto em nossa consciência quanto em nosso inconsciente, evitando o necessário encontro de si mesmo. Tal abertura transita na perda, transitória, da presença pela de si bachelardiana, pois quando “sonhando longamente na solidão, afastamo-nos do presente, para reviver os tempos da nossa vida, vêm-nos ao encontro numerosos rostos infantis. [...] Recolhemos todos os nossos seres em torno da unidade do nosso nome” (BACHELARD, 1960 *apud* BODEI, 2000, p. 115). Assim, a *rêverie* é o intermediário entre a lógica do desperto e do dormente ou o *infra-mundo entre* “consciência e inconsciente, a cintilação indeterminada, o vislumbre, que leva a uma realidade despotencializada”, anota Bodei (2000, p. 115). *Rêverie*, ou o *infra-mundo* sustentam a utopia que representará duplamente a retomada do princípio da dignidade da pessoa humana assim como o antídoto contra o enrijecimento da burocracia estatal socialista. Mediante aqueles interesses não conciliáveis, a revolução proletária prolonga a tendência democrática e emancipatória das revoluções burguesas. Anterior à utopia, resta o “continente esperança” habitado pela religião, ideais de liberdade, dignidade da

¹² Cf. Op. cit p. 114.

pessoa humana e da igualdade. Nesse sentido, Remo Bodei compara a utopia e a esperança ao ar, embora necessário totalmente desprovido de tato, cheiro, olfato ou paladar. Eis, repetidamente, o senso que Bodei recolhe de Bloch: utopia concreta do “estando em possibilidade”.

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 e 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 wberiano, o *Entzauberung*, com o misterioso e mágico carisma dos chefes” (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 e 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), alicerce 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). O registro de Remo Bodei de *outros desequilíbrios* ideológico da nacional-socialista reúne: naturalismo e darwinismo social, luta contra princípios fundamentais de liberdade, igualdade e fraternidade (*idem*, p. 117) impondo à ciência e à natureza o funesto papel legitimador da hierarquia social.

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). Comparando a situação a entropia no universo físico (exigência de movimento e energia mediante desnível massas de águas e diferença entre calor e potencial) às comunidades humanas estas estariam condenadas à extinção. O cenário da social-nacionalista equivale à manutenção do escravo na caverna, sem divulgar aos operários o segredo da sua exploração. Escrevera Nietzsche: “desgraçados sedutores, que destruíram com o fruto da árvore do conhecimento o estado de inocência do escravo!”¹³. Trata-se do controle pela ignorância, restringindo saber e consciência apenas aos dominadores, retroalimentando a dependência material e a influência psicológica sobre os dominados. Contudo, não é possível manter as massas perenemente ignorantes, por isso, lançam-se disciplinas combinantes, tais como a propaganda alienante, controle da educação, da cultura, da informação, a “disciplina metálica” para planificar costumes e 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).

Em jogo está o princípio básico humano: autonomia do sujeito e deslegitimação do “saber do outro” como instância autêntica na construção da vida comum (vida política), ou, no dizer de Bodei “os *arnaca imperi* e o saber operativo tendem, assim, a se tornar patrimônio de oligarquias restritas, as quais, coadjuvadas por um contingente de técnicos...”. Se o poder é portador de “segredos”, suas chaves

¹³ Op. cit., p. 119.

pertencem, exclusivamente, ao Estado; só há *arcani imperi* mediante a fabricação e manutenção do misterioso e mágico “poder” estatal e das instituições que o serve encarregadas pelos mitos sociais com suas doutrinas de dupla verdade (BODEI, 2000, p. 120). A ciência passa a ser revestida de uma função instrumental. Assim transcreve Remo Bodei passagem de Rauschning, *Hitler mi há detto*¹⁴:

Também sei bem como os vossos intelectuais, os vossos poços de sabedoria, que não existem raças no significado científico da palavra. Mas vós, que sois um agricultor e um criador, vós certamente sois obrigado a vos basear na noção de raça, sem a qual toda criação seria impossível. Ora bem, eu que sou um homem político, também tenho necessidade de uma noção que me consinta romper uma ordem enraizada no mundo de contrapor à história a destruição da história. Entendeis o que vos estou querendo dizer? É necessário que eu libere o mundo de seu passado histórico [...]. Com a noção de raça, o Nacional-Socialismo levará a sua revolução até a fixação de uma nova ordem no mundo (BODEI, 2000, p. 120)

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 para a população não-alemã. A partir dessas estratégias dominadoras, despersonaliza-se o sujeito, usurpa-se sua capacidade *judicante* frente o real.

A petrificante constatação operada por Remo Bodei abarca as tentativas e uso dos saberes do último bicentenário. É o fim da consistência da “segunda natureza” (civilização) sobre a qual se fundou a “razão” iluminista e o idealismo alemão clássico e o retorno à “primeira natureza” (“sabedoria” dos animais) fornece o modelo à segunda natureza para justificar os crimes. Diante a sentença “eu não tenho consciência – Göring soia dizer – minha consciência é o Führer” fica plastificada o fim da autonomia do sujeito e a vitória (?) da “lei de bronze” de anestésiar a consciência, vencendo a dinâmica pública de “quota” de consciência. Fora do círculo hegemônico, não há mais vida autônoma, não há mais criticidade nem julgamento exterior às próprias lógicas do dominador.

¹⁴ Tal testemunho foi publicado em 1945 por H. Rauschning sobre o título *Hittler mi ha detto*, Mondadori, Milão, páginas 255-256. Mas, Remo Bodei, em sua nota de rodapé, página 120 da tradução brasileira de Modesto Florenzano da obra *A Filosofia no século XX*, Bauro/SP: EDUSC, 2000, também registrou que “este testemunho merece porém alguma cautela”.

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). Para Remo Bodei, trata-se de uma nova diáspora capaz de produzir mais efeitos do que à fuga dos sábios tardo-bizantinos para a Itália pós-queda de Constantinopla, operando o processo de polinização cultural (*idem*, p. 125).

De pronto, a diáspora e a nova polinização cultural representam o movimento de conservação da natureza, pois diante a possibilidade da finitude de cada um e a chance da manutenção da vida, optou-se pela segunda. Contudo, o julgamento imanente é constante e não elimina o exercício da *inteligência*. Consequentemente, o “choque” cultural gera novas reflexões desses intelectuais europeus frente ao “mundo administrado”, a “multidão solitária” e a “realidade bloqueada”. Vejamos:

A sociedade de massa, o “mundo administrado” por meio dos instrumentos mais ligeiros do conformismo e da indústria cultural, a “multidão solitária” das grandes cidades, perturbavam os que haviam escapado do mais pesado e sangrento totalitarismo nacional-socialista, dando-lhes a impressão de que em toda parte se estava na presença de uma “realidade bloqueada”, de uma enorme prisão na qual os homens tinham, em sua maioria, perdido a esperança numa vida melhor e se havia dobrado e adaptado a um domínio de face anônima, a uma nova barbárie que se manifesta em roupagens “racionalistas” e pretende obediência ao que impinge como inexoráveis leis objetivas; onde até a classe operária – ou havia, na América, chegado a um acordo com o poder vigente e estava por esse englobada, ou havia sido prensada e despedaçada na Europa pelo duplo torniquete do Nacional-Socialismo e do stalinismo (BODEI, 2000, p. 126).

Para Bodei, foi nos Estados Unidos (e em decorrência das dinâmicas intelectuais do seu povo e seu enfrentamento com o mundo empírico) que os europeus conscientizam-se do processo de reificação e de embotamento da consciência, sejam

eles rotulados como *utópicos*, *inúteis* ou *bizarros* da dura realidade. Brecht em seu *Diário de trabalho*, narra o clima de isolamento e desconfiança mútua, retardando a integração com a sociedade americana. Adorno, em Nova York, relata em *Esperienze scientifiche in America* (1969) a inquietude de sua auxiliar¹⁵, curiosa para “descobrir” se era ele introvertido ou extrovertido, representou todo mundo estandardizado, onde subjetivo e objetivo, dirá Remo Bodei (2000), estão de ponta-cabeça. Qual a importância da pergunta? É emblemático porque resume o hábito difuso e massificado das taxonomias. 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 Pierce, 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” (BODEI, 2000, p. 128) em buscas de novas certezas. 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).

¹⁵ Cf. Op. cit Theodor Wiesengrund-Adorno, “Esperienze scientifiche in America”, in: *Parole chiave. Modelli critici* (1969), SugarCo. Milão, 1974, p. 175. Reproduz Bodei : “Dr. Adorno, importa-se se lhe faço uma pergunta pessoal ? Respondi que ‘depende da pergunta, mas pode fazê-la’, e ela continuou: Diga-me, por favor: o senhor é introvertido ou extrovertido?”

Sua abordagem filosófica liga-se aos hábitos de ação e aos efeitos práticos, na encruzilhada (ou “nó conforme anota Bodei) entre *pensamento, ação e crença*. Falibilidade e autocorreções, faz parte de seu aporte intelectual filosófico.

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 estatunidense 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). Sua tese aproximativa com Bergson está na ideia de verdade atrelada ao impulso e ao necessário salto, mesmo no escuro, para o futuro, sendo a fé a única garantidora dos riscos do salto movida por “hipóteses vivas”. Para James, efetivamente, inexistente “a realidade”, mas sim múltiplas realidades presentes em subuniversos, concebendo o mundo como o resultado dos diversos subuniversos portadores de sua relevância e parâmetros temporais. Mas, não se trata de viver em suspense, ao contrário, “o mundo do sonho não é uma pura cópia do mundo da vigília ou os critérios de explicação do mito não coincidem com os da razão filosófica”, afirma Bodei (*idem, ibid.*). À filosofia tem a missão de “restaurar e dar crédito ao papel que o ‘indeterminado’ desenvolve na nossa vida psíquica [...], pois “como não há em absoluto um mundo somente, não existe assim nenhum eu idêntico a si mesmo em sentido próprio” (*idem, ibid.*). Remo Bodei (2000, p. 132) analisa que os vários eus de James se explicam a partir de duas imagens: “a primeira, muito americana, e até mesmo *western*, representa uma cena ao ar livre; a segunda, ao contrário, remete ao recolhimento de uma prática religiosa”. Por fim, o pensamento jamesiano resta ao humano se habituar ao risco do universo plural, indeterminado, aberto ao acaso mas também acolhedor da liberdade humana.

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, objetivo e subjetivo, biológico e mental. Negando a determinação abstrata da razão, ela é movida pelo *realismo* existencial tanto individual quanto social para atender aos interesses e necessidades; a *práxis* americana pulsa nas argumentações de Dewey quando ele defende, por exemplo, o papel da educação como mediadora entre os pares de dualidade “natureza e lógica”, “trabalho intelectual e manual” servidos ao progresso social.

A epistemologia do neopositivismo deriva do Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Gödel, Waismann, Frank) e do Círculo de Berlim (Reichenbach, Hempel, Von Mises) unificados na revista *Erkenntnis*. As características do empiricismo lógico é a distinção entre juízos sintéticos e analíticos, proposições que concernem ideias daquelas que concernem fatos. Nesse sentido, a imagem ciência portará o aspecto axiomático e o recurso aos dados observáveis, independentemente da variação da sistematização teórica, inclusive no interior dos registros de cada autor. No caso de Carnap, por exemplo, seu programa contempla cumulativamente tanto a “reconstrução racional” – o imediatamente dado – quanto a “evidência das reações estruturais” – articulação dos dados. Assim, destaca Remo Bodei (2000, p. 136), “Carnap procede sempre mais em direção ao exame da linguagem altamente formalizadas, convencionais, expressas pelo ‘princípio da tolerância’”. Pela influência do lógico polonês Tarski e de Hilbert se delineia a *metalinguagem* para formular um sistema dedutivo axiomático. Karl Raimund Popper, emigrado para a Inglaterra, afasta-se do Círculo de Viena e monta a crítica à fundamentação neopositivista de uma ciência construída a partir de protocolos observáveis e de um sistema de enunciados definitivos. Divergindo de Carnap, Popper recusa que os problemas científicos sejam objetivos e definitivos., para quem “a concepção errada da ciência trai-se justamente pelo seu desmesurado desejo de ser aquela justa. Pois, o que torna alguém um homem de ciência não é a *posse* do conhecimento, da verdade irrefutável, mas a *pesquisa* crítica, persistente e inquieta da verdade” (POPPER, 1959 *apud* BODEI, 2000, p. 137).

Acerca da validade do pressuposto científico, Bodei alerta para a livre associação das ciências sem portadoras de base observável e as metafísicas reduzidas à especulação. Para sustentar essa afirmativa, recorda das grandes teorias, a exemplo da relatividade, apoiarem-se em poucos dados empíricos e, ao contrário do empreendimento neopositivista, a metafísica orienta a própria ação científica, a exemplo da “metafísica influente” neoplatônica que abriu caminhos para Copérnico formular suas teses astronômicas. Segundo Bodei (2000, p. 138), “a linha da demarcação entre ciência e metafísica ou entre ciência e pseudo-ciência passa não pelo divisor de águas sentido/não sentido, mas pelo ‘falsificável’/ ‘não-falsificável’ na medida em que pode dizer que é científica uma teoria “cuja forma lógica é falsificável mediante asserções empíricas, mediante um *experimentum crucis*, ao passo que é metafísica e pseudo-científica uma teoria que não pode ser confutada por princípio” (*idem, ibid*). Cabe destacar, também, a rejeição popperiana ao estatuto de cientificidade do marxismo já que considerava historicismo e dialética falsos pressupostos. Popper equiparava “historicismo” espécie de antiga superstição por divinizar a História, “transformá-la em tribunal do mundo, justificar todo totalitarismo. Hegel e Marx, esses ‘falsos profetas’, geraram, respectivamente, Hitler e Stálin” (*idem, p. 140*) acusando-os, inclusive, de inimigos da “sociedade aberta”, a democracia. Negando *desenvolvimento* enquanto superação da tese e da antítese, Popper credita *desenvolvimento* “a nossa resoluta decisão de não admitir as contradições que nos induzem a procurar atentamente um novo ponto de vista, que nos consista evitá-las”¹⁶.

Para Lakatos, húngaro emigrado à Inglaterra em 1956, popperiano heterodoxo, vai além da intuição de Popper e evidencia, afirma Remo Bodei, as assunções pré-analíticas:

...como o caráter de cientificidade ou não-cientificidade não pode ser imputado a uma teoria singular, mas a uma sucessão de teorias, a um “programa de pesquisa”, que é ademais determinado no seu próprio núcleo por assunções pré-analíticas de tipo metafísico, e conseqüentemente não falsificáveis (BODEI, 2000, p. 141).

Na contracorrente, Feyerabend é adepto da epistemologia “anárquica” segundo a qual a ciência é desprovida de “código de honra” e “leis e ordem” imutáveis. Ao contrário, vale o critério do *anything goes* (tudo por ir bem) porque a ciência é incalculável e astuta, semelhante a história para Hegel e Lênin (BODEI, 2000), até

¹⁶ Cf. Op. cit, p. 140.

porque “ele [*anything goes*] permite a proliferação das teorias, com a consequente liberação de energias intelectuais e imaginativas de outra maneira destinadas a permanecer comprimidas ou inertes” (*idem*, p. 141). Lakatos e Feyerabend, dentre outros, realinha a dialética e a filosofia hegeliana ao modelo de compreensão entre continuidade e descontinuidade na superação (*Aufhebung*). O declínio da filosofia analítica e filosofia da linguagem comum na América fora lenta. Apenas nos últimos 33/38¹⁷ anos da filosofia continental de Habermas, Gadamer, Derrida e Foucault. Contudo, aponta Remo Bodei, a rebelião interna contra o neopositivismo advém nos anos cinquenta com o artigo *Dois dogmas do empirismo* de Willard van Orman Quine¹⁸, ao afirmar a insustentabilidade de se distinguir enunciados analíticos dos enunciados sintéticos, entre verdade de razão e verdade de fato. A partir de Quine, abre-se um novo caminho a multiplicidades de paradigmas ou “versões do mundo”. Especial contributo são os estudos de Donald Davidson¹⁹, “o qual mostra como não tem sentido contrapor à realidade múltiplos esquemas conceituais, incomensuráveis e rivais entre si, que organizariam a experiência” (BODEI, 2000, p. 144). Com o fim do dualismo entre conteúdo e esquema, Davidson apenas admite, conforme registra Remo Bodei (2000, p. 144) “unicamente traduções de enunciados a serem comparados entre si, para encontrar, assim, o sentido do que se fala com relação a eventos extralinguísticos, comuns ao ‘consórcio’ humano” ou no dizer de Donald Davidson “tanto o acordo quanto o desacordo resultam inteligíveis somente em face do pano de fundo de um acordo difuso e consolidado” (DAVIDSON, 1984 *apud* BODEI, 2000, p. 145).

O *espanto* dos intelectuais europeus exilados nos Estados Unidos no século XX com o “mundo administrável” e a “sociedade de massa” e seu posterior *combate* não diz respeito à filosofia americana, como afirmara Bodei. Trata-se de uma resistência à filosofia da velha Europa levada para os Estados Unidos. Se em 1840 Tocqueville declara inexistir uma filosofia americana ela estava vinculada às tradições europeias do empirismo inglês, do idealismo alemão clássico, da filosofia escocesa do senso comum e ao positivismo evolucionista de Spencer. Na análise de Remo Bodei houve, posteriormente, uma produção autóctone com as investigações e registros de Peirce,

¹⁷ Atualizou-se a contagem temporal, já que o livro fora publicado em 1997 e em 2000 no Brasil.

¹⁸ Cf. Remo Bodei, *A filosofia no século XX*, 2000, p. 143 sobre os argumentos de Quine: “Nele afirma a insustentabilidade da distinção entre enunciados analíticos (tautológicos, do tipo ‘solteiro significa não casado’, que se baseiam no significado dos termos e têm valor independentemente dos dados da experiência) e enunciados sintéticos (empíricos, não deduzíveis pelo puro raciocínio, mas pela observação continente), entre verdade de razão e verdade de fato.

¹⁹ Cf. Op. cit, p. 145.

James e Dewey focada na vida prática, no senso comum, nas técnicas e ações assim como reflexões acerca das crenças e da fé destinado à sociedade vertiginosamente migrante da fé para a indústria. E essa nova epistemologia corroborará para a tese de Remo Bodei da falência dos centros hegemônicos do saber; o convite à filosofia é dialogar com *novos mundos e novos universos*.

2.6 O pensamento dialético

Hegel²⁰ revive no debate filosófico do século XX, de Dilthey ao existencialismo, de Adorno a Lakatos assim como nos diversos registros contra a reificação científica, burocrática ou social. Contudo, é com György Lukács que a filosofia hegeliana encontra especial acolhimento, seja como seu intérprete, seja como teórico que reconduz o pensamento hegeliano ao debate político, via Marx. Com a descrença nas “esperanças revolucionárias” no primeiro pós-guerra na Europa Central, o marxismo difurcar-se com quem ficou no poder e quem o tinha perdido. Na União Soviética busca-se construir a base econômica socialista, no Ocidente, o marxismo atingir sinais utópicos e extremistas.

Lukács é considerado por Huisman como o pensador que mais contribuirá para a renovação das teses marxistas no século XX²¹, pois, “seu marxismo, que chega a ser um messianismo revolucionário, tem fortes matizes de hegelianismo” (*idem*, p. 623). Na interpretação de Huisman (2001, p. 625) “o gênio de Hegel consiste em elevar à dignidade de universal experiências hauridas na realidade histórica do seu tempo”.

Leitor de Dilthey, da filosofia dos valores, de Weber e Simmel, Lukács propõe “a distinção dilthiana entre ciências da natureza e ciências do espírito, bem como as análises que da reificação e do capitalismo havia dado a *Filosofia do dinheiro* de Simmel e os escritos de Weber” (BODEI, 2000, p. 148); regida por leis de uniformidade metahistórica (eternização e isolamento dos dados, calculabilidade e quantificabilidade das ciências naturais) natureza e dialética são díspares, mas “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). Capitalismo e reificação também são solidários já que no mundo do consumismo o próprio homem é

²⁰ Vide primoroso estudo de Silvio Rosa Filho *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, Barcarolla, 2009, especialmente capítulo 1 “Pontos de passagem”, p. 75-138.

²¹ Cfr. Denis Huisman, 2001, pp. 623-262.

“coisificado”, sendo reduzido, igual a qualquer outra mercadoria, à dimensão da *res*, ou *mero apêndice da produção*, como atribuíra Remo Bodei. Contudo, contra essa reificação será a dialética capaz – pelo princípio da totalidade - 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 e objeto. A dialética assume a tarefa de atribuir *sensu* em época de fragmentação e contínuas variações.

Se durante *Stände* (sociedade posta em termos de divisão em castas e estratos), típica nas idades pré-capitalistas, com a origem e formação da burguesia e as novas 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). Contudo, entre burgueses e camponeses a visão dialética se altera, já que para a burguesia a visão dialética é trágica e contraditória, pois ter “consciência” de si implica em sucumbir-se. A burguesia encontrava-se entre duas forças reprovativas de sua existência: a resistência medieval e, posteriormente, a formação da consciência de classe operária, ambas conceitual e objetivamente contrárias às dinâmicas sociais, econômicas e sociais burguesas. Segundo Bodei, “insolúvel contradição”.

Para Lukács, “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). Diferentemente, a classe operária “não só não tem medo da totalidade social, mas tem, 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). Paradoxalmente, a “insolúvel contradição” que paira sobre a burguesia torna-se a condição *sine qua non* da consciência de classe operária, pois, excludentes enquanto finalidade e complementares enquanto consciência mútua de si.

Em sua obra *Sociología de la literatura* György Lukács afirma que a existência burguesa não possui valor algum em si mesma:

La existencia burguesa es una mera máscara y es negativa como toda máscara; es solo lo contrario de algo, que cobra sentido por la energía del no que pronuncia. La existencia burguesa significa únicamente una negación de todo aquello que es hermoso, de todo aquello que parece digno de deseo, de todo aquello que ansia los instintos vitales. La existencia burguesa no posee valor alguno en si misma (LUKÁCS, [s/c; s/d], p. 284)

Lukács reconhecera, depois de 1967, algumas impropriedades na obra *História e consciência de classe*, a exemplo de ter confundido “objetivação” com “estranhamento”; enquanto o primeiro é ineliminável, o segundo é revogável historicamente. Hegel, no entanto, sempre se manteve interlocutor privilegiado de Lukács, notadamente acerca de seus estudos sobre dialética e categoria de totalidade.

Pode-se considerar que o irracionalismo do século XX contaminou a filosofia, a arte, a economia política burguesa, que só não consagrou a derrocada da razão porque “os nomes de Hegel, de Goethe e de Ricardo constituem os pontos de referência e a herança mais sadia e dialética da tradição burguesa” (BODEI, 2000, p. 141) por provarem a possibilidade do conhecimento mesmo na decadência. Entre os anos cinquenta e sessenta a Itália acolheu as ideias de Lukács, dando origem a um “humanismo marxista” na medida se opera uma aliança entre a classe operária e as camadas democráticas.

Adorno e Benjamim opõem-se a concepção dialética harmônica e compositiva. Para Adorno, deve-se viver completamente as dilacerações dessa janela histórica para quem a totalidade virou totalitarismo. Distinto de Lukács, Adorno considera inócuo a “conciliação forçada” possível apenas “à beira da loucura”. Integra esse cenário o sentido trágico das filosofias de Kierkegaard e de Rosenzweig além do neokantismo acerca a incomensurabilidade da parte com o todo (BODEI, 2000, p. 152). Vivenciar a dor acumulada é o único caminho forte o suficiente para impulsionar a humanidade a cruzar o seu “não-tempo” até o desaparecimento da totalidade antagônica. Segundo Remo Bodei (2000, p. 153), urge “escapar da sugestão do existente, revolvê-lo na sua obviedade, acionar a ‘fantasia exata’ e recuperar o quanto até hoje foi removido e marginalizado; substituir a luta de classe que se interiorizou, a resistência à dominação”. Adorno²² dirá expressamente que “o pensamento não é obrigado a se contentar com a própria normatividade”, pois é capaz de pensar contra si próprio sem renunciar a si. Sua negativa à favor da dialética está expressa na própria definição imaginada pelo Adorno, para quem a dialética é o pensamento da “história das coisas congeladas”²³. Esse congelamento é estratégia da natureza pela própria sobrevivência. A música, a arte e a filosofia desvelam a dominação ideológica oriunda da necessidade de

²² Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1996), Einaudi, Turin, 1970, p. 126, op. cit, Remo Bodei, 2000, p. 154.

²³ Cf. Op. cit, Remo Bodei, 2000, p. 154.

autoconservação [leia-se história congelada das coisas]. Relembrando o Ulisses ao *canto das sereias* - os remadores de ouvidos tapadas e ele amarado ao mastro da nave poderiam realizar a travessia – denota a relação potencializada do eu débil e sua sujeição à natureza²⁴, por isso, regira Remo Bodei (2000, p. 155) “quanto mais o eu é débil, mais tende a submeter a naturalidade; e o pensamento e o primado lógico da identidade outra coisa não são que o correlato da subordinação que a totalidade social exige de todo indivíduo”.

Duas perspectivas: a plenitude da vida e a permanência do real formam, assim, a possibilidade da existência para além da *res* e da reificação. Afirma Bodei que do Renascimento ao capitalismo concorrencial, o indivíduo subraiu-se do comando da totalidade idêntica; surgem duas decorrências: uma no plano prático advém formação psicológica e o salto das forças produtivas; no plano teórico, advém a dialética hegeliana e marxista assim como boa parte da arte do século XIX. Em aproximação com sua tese desenvolvida em *Política e Felicidade*, Bodei analisa os desdobramentos: “a pequena empresa psicológica’ vai à falência e é substituída pelo ‘grande magazine’:

da consciência manipulada e aqueles mesmos valores que haviam fornecido o propulsor indispensável à decolagem do capitalismo de concorrência (indivíduoação, autodeterminação, liberdade de pensamento, conflitualidades) são agora condenados como um luxo antiquado e nocivo. Do sujeito autoconsciente, propugnado pelo idealismo alemão clássico, retorna-se assim à substância amorfa, à comunidade conformista americana, à Gleichschaltung, ou seja, ao nivelamento coagido nacional-socialista ou ao partido dos mil olhos de brechtiana memória.

Assim, *Aufklärung*, antes a redentora do nosso estado débil, foi a nave que conduziu os homens de ouvidos abertos, levou-nos da rudeza natural à planificação. Primorosamente, Remo Bodei destaca que a revolução foi adiada para data indefinida.

Adorno contraporá o conceito de “luta de classe” com aquele de “resistência à dominação” ou “trincheiras esparsas”, repetindo Gramsci. Sua análise é negativa, desautorizando o proletariado da perspectiva de sujeito histórico da emancipação, fora

²⁴ Sobre “congelamento”, “autopreservação” e “separação traumática da natureza” em Adorno, Remo Bodei faz longa transição aqui replicada de Adorno, *Dialettica negativa*, (1996), Einaudi, Turin, 1970, p. 126, op. cit, Remo Bodei, 2000, p. 155. “A humanidade teve que se submeter a um tratamento espantoso, a fim de que nascesse e se consolidasse o Si, o caráter idêntico, prático, viril do homem, e alguma coisa de tudo isso repete-se em toda infância. O esforço para manter unido o eu pertence ao eu em todos os estados, e a tentação de perdê-lo sempre se conjugou com a cega decisão de conservá-lo [...]. A angústia de perder o Si, e de anular, com o Si, o limite entre si-mesmo e o resto da vida, o medo da morte e da distinção, acha-se estreitamente conjugado com uma promessa de felicidade com a qual a civilização tem estado ameaçada a todo instante”

incapaz de manter resistência ao poder constituído, restando “comprimido como está entre socialismo burocrático, ênfase no consumismo e terror fascista” (BODEI, 2000, p. 158). Adorno constrói realisticamente sua fenomenologia da existência cotidiana desnudando nossas crenças e hábitos débeis e confortáveis: liberdade e imediatismo, capitalismo da identidade (“troca” no lugar do “fetiche”), camaradagem à base de empurrões²⁵

Concluindo sua exposição sobre o cenário trágico existencial de Adorno e sua análise da filosofia nos séculos XIX e XX, Remo Bodei fecha o capítulo tratando do embotamento da experiência reconstituindo a filosofia e a arte como antídotos; a filosofia imuniza os homens e a arte o sujeito coletivo. Portanto, a dialética negativa é o instrumento de retorno à condição humana, débil, limitada, violenta, instintiva, incompleta, dominadora e precária, exprimindo a “história congelada das coisas” diluindo a identidade, totalidade e a reificação social. Por fim, Bodei reage ao pessimismo e realismo e aponta que as turbulências são travessias da nave em rumo ainda não definido, mas que Ulisses continua preso ao mastro.

²⁵ Cf. Remo Bodei, 2000, p. 158.

3. O mundo e o olhar

3.1 Husserl e Schütz: a visão da coisa e as migrações de sentido

Diante a pergunta como os filósofos chamados puros deram conta da relação sujeito-objeto (o olhar e a coisa)? Remo Bodei recomeça com Husserl e explica sua trajetória de superação do psicologismo. Sua fenomenologia metódica também superou o relativismo historicista e a oposição sujeito-objeto é possível na medida em que introduz a “consciência comum” na ciência. Longe de cair no idealismo berkeleiano ou reduzir e igualar mundo à consciência, registra Remo Bodei, implica em assumir a “intencionalidade” por consciência de alguma coisa, evitando a dicotomia “coisa”, de um lado, “consciência”, de outro. O real, portanto, é “uma ligação bipolar constitutiva e inseparável. E não temos apenas a percepção sensível dos dados individuais, mas também a percepção direta dos universais, a visão das ‘essências’, dos *eide*, que recebemos do pensar”, afirma Bodei (2000, p. 162). Assim, e por aceitar os dados advindos do pensamento, somos passivos na duração do pensamento.

Para Adorno a operação supracitada não passava de absolutismo e terrorismo lógico, pois a verdade passa a ser sobre-humano imposta à consciência e evidência desprovida de mediações, ou seja, “o congelamento em essências eterna do movimento das coisas e da história, que reflete a abdicação realizada pela subjetividade burguesa em benefício de uma poderosa totalidade social anônima” (*idem, ibid*). Em Adorno, visão das essências e *epochè* representam o triunfo do estático e a negação da dialética. Porém, em Husserl, é diferente, pois a análise eidética “revela” ao método fenomenológico a contínua ação de sentido até atingir a consciência comum, pois “trata-se de ver, de deixar-se impregnar pelo mundo, suspendendo o juízo, dando novamente voz ao objeto, redescobrimo o sentido e a ordem das coisas, que a contínua modificação dos sistemas de referência e de apoio tornou incertos e problemáticos” (BODEI, 2000, p. 163).

Em Husserl, o homem é um “corpo vivo” e por isso também sujeito a necessidades, mas, para conhecer a materialidade das coisas urge atingir o estrato dessa materialidade para distinguir o “puro fantasma”, conforme distingue Bodei (*idem*, p. 165) a “‘coisa’ apresenta-se como unidade normativa que permanece igual em todas as modificações (que podem sempre ser eliminadas reconstituindo as condições ótimas) e que, diferentemente do ‘fantasma’, age, produz enredos causais”. O obscurecimento da

racionalidade europeia advém da não compreensão do caráter constitutivo das coisas, perda do sentido teleológico, em especial na primeira metade do século XX, “época trágica, em que os totalitarismos espalham-se e a racionalidade parece servir somente para fins destrutivos ou ter-se colocado à disposição do poder” (*idem*, p. 167), contribuindo para coisificação do homem. Caberá aos filósofos, expressa Remo Bodei, entender os fundamentos da crise e contribuir para o *Lebenswelt* (“mundo da vida”) suplantado pelas ciências. Consequentemente, Husserl desabilita a filosofia do estatuto de “ciência rigorosa” e a situa como “ultrapassagem prática do naturalismo”²⁶.

Com Husserl, em 1917, o sentido de *Lebenswelt* revela a fratura entre atitude teórica daquele que se dirige para a totalidade do real - e, ao contrário, de quem se situa “no mundo da vida”. Aquele que se dirige à totalidade do ser suprime o sujeito por considerá-lo mais um objeto dentre outros; a segunda, o sujeito permanece ligado ao mundo; “causa” e “motivação”, respectivamente. Husserl consegue dá um salto no relativismo graças a “redução epistemológica” e a “consciência transcendental” para reconquistar o mundo da vida pela adoção do sentido *welt* (totalidade do mundo) e *leben* (finitude da vida) mediante, dirá Bodei, “uma razoável esperança” baseada no evangelho que só se “ganha” a vida “perdendo-a”. Ao suspender o juízo temporariamente, a obviedade assume o espaço da reflexão e inibem-se tanto a prevaricação subjetiva quanto a objetivação. Nesse sentido, assegura Bodei (2000) a *epochè* reelabora o sentido fora da obrigação da obviedade.

Diferentemente do que ocorre com William James, o filósofo austríaco Alfred Schütz, através das migrações de sentido, unitário e indistinto mundo da vida husserliano não são “subuniversos de realidade” e adquire especificidade e articulação em “províncias finitas de significado”, dotadas singularmente de autonomia própria: “cada uma é um universo simbólico, virtualmente auto-suficiente, dentro do qual se permanece, até que um trauma, uma passagem brusca e descontínua, um ‘salto-kierkegaardiano’, induz a transpor os confins” (BODEI, 2000, p.169).

De acordo com a filosofia de Schütz, há equivalência de possibilidades entre as inúmeras experiências traumáticas também o é o das províncias finitas passíveis de se atribuir relevância à realidade. Para Schütz, ciência é uma dentre tantas províncias de significado, desprovida de superioridade. É nessa “igualdade” enquanto ponto de partida que reside a possibilidade dos novos sentidos, cabendo à filosofia o exercício perene de

²⁶ Cf. op. cit, Bodei, 2000, p. 166

reelaborar o sentido do mundo e do real, sem, necessariamente, cair no relativismo ou mera adequação sujeito-objeto. Dirá Bodei (2000, p. 116) não se tratar de uma passagem do observado ao conhecido, do sentido à verdade e sim passagens enquanto “abertura” “do que é mais ou menos familiar ao que não é, mas que pode se tornar”²⁷. Portanto, opera-se um deslocamento do enfoque da realidade de uma província à outra. Está formado o duplo movimento do *desespero contemporâneo*: se a abertura às províncias representa uma espécie de renovação de sentidos, também vive-se (enquanto diagnóstico sociológico e principiológico) o fim do mundo autêntico. Esse último diagnóstico é trazido por Remo Bodei (2000, p.172) em sua obra *A filosofia do século XX* através do pensamento de Peter Berger, sociólogo alemão radicado nos Estados Unidos, para quem os traumas perderam por completo sua função de introduzir o sujeito nas diversas percepções de mundo para outro, pois “não há mais trauma para passar de um mundo vital a outro. Numa sociedade moderna e urbanizada, estamos já, desde logo, no interior da sua multiplicidade e na área das suas intersecções”, completa Bodei (*idem*, p. 172). Nesse sentido, em Berger, não existe mais mundo sem manipulação nem autêntico e a consciência é reduzida aos *packages* (pacotes) de conhecimentos, todos pré-fabricados e sem curiosidades de abri-los, pois os homens são impelidos a ocuparem suas vidas com os *packages*. Bodei não fornece respostas para tal atitude, mas aponta que a vida em sociedade moderna e urbana ocorre sob multiplicidade e suas intersecções ao ponto de não termos tempo, vontade ou competência para abrir e controlar os *packages*.

Diferentemente dos enfoques dados por Husserl e por Schütz, em Berger a relativa estabilidade suporta transformações moleculares. Implica em reconhecer a coexistência de inovações e hibridismo assim como de “símbolos mortos, sujeitos à despotencialização e à desclassificação, que sobrevivem encapsulados nas dobras dos nossos mundos vitais” (*idem*, p. 173), os quais sobrevivem pela tensão de investimento e desinvestimento de sentido, ora por atos de significados, ora por esquecimento, mas não comunicantes na construção de identidade móvel desencantada ou trágica.

²⁷ Cfr. Alfred Schütz, *Reflections on the problem of relevance* (1947-1951), Yale Univ. Press, 1970 *apud* Remo Bodei, 2000, p. 116. Diz Schütz: A familiaridade [...] indica a possibilidade de referir novas experiências, no que diz respeito à sua especificidade, ao meu fundo habitual de conhecimento já adquirido [...]. Toda experiência, ao fazer parte de nossa posse habitual (por isso, nos é familiar) traz consigo a antecipação de que, em linha de princípio, determinadas experiências futuras serão reconhecidas como referindo-se aos mesmos objetos precedentemente experimentados, ou pelo menos a objetos que são idênticos ou tipicamente semelhantes”.

Deduz-se que a teoria dos mundos vitais lança desafios filosóficos relevantes para a compreensão do homem e seu relacionamento *no* mundo e *com* o mundo, por exemplo:

Se se nega, com efeito, a existência de uma realidade única e sustenta-se, pelo contrário, que existem muitas, cada uma das quais, ocupando uma diversa e específica província de sentido, comprometem-se irremediavelmente hipóteses e soluções que há muito legitimam os mais difusos modos de pensar e as mais variadas práticas políticas e religiosas (BODEI, 2000, p. 174-175).

Observa Remo Bodei que na medida em que o mundo perde seus atributos de *kosmos* ou *mundus* junto também se perde a razão de ser, pois os opostos canônicos natureza e artifício também são fragmentados e o mundo deixa de representar “um todo coerente”. O olhar de Bodei desarma o julgamento pueril e simplista ou posturas meramente relativistas sobre a dialética negativa e as teses de Husserl, Adorno, Schütz e Berger aqui expostas. Não se resolve a fundante questão com escolha pela escolha. Filosoficamente trata-se de encontrar, ou procurar, o mínimo nexos entre o mundo e a natureza, o homem e a *res*, pluralidade ou singularidade dos mundos, realismo e utopia. A tarefa do filósofo contemporâneo, portanto, é viver entre o incomparável, incomensurável, com a carência da realidade única, sem representação e transcendência, restando, apenas, efetivar a passagem “horizontal” de um vital a outro”, pois humanamente é impossível de tudo se destituir, na ingênua e pretensa crença *ex nihilo* filosófico. Pela *epochè*, as margens do mundo religam as causas e as razões da existência coletiva e, simultaneamente, encerra a pretensão hegemônica da política, da história e da própria filosofia pela pretensa busca da espécie de marco zero ontológico do embate(?) entre ôntico e ontológico. Findou a direção determinada. A lucidez filosófica de Bodei (2000, p. 175) nos assegura que a busca pelas raízes “apresenta-se como um remédio patético para a alastrante impressão de perda de um mundo da vida perspicuo e articulado, de perda do próprio lugar, percebida – de quando em quando – de maneira niilista como funesta ou serenamente como inevitável”. Nem Husserl nem Schütz realizaram o “grande salto” em direção ao “reencantamento” do mundo nem procederam à criação de nichos contra os microcosmos apontados pela sociologia. A cotidianidade, ao contrário de Heidegger, não é por eles desprezada.

3.2 Heidegger: desvelamento e técnica.

Filho da azáfama de seu tempo, Heidegger, pensa a filosofia em *Sinn des Seins* (sentido do ser) a partir da *Zeitlichkeit* (horizonte temporal) rumo ao *Dasein* (ser-aí, presença): a questão do sentido do ser posto no horizonte da temporalidade, rompendo com a tradição metafísica platônica²⁸. Em especial com o “segundo Heidegger”, interrompe o conhecimento equivalente entre *coisa* e *justeza da visão*. O *Dasein* chama a si mesmo, inarticuladamente submerso no nada, sua única totalidade, “ou seja, justamente o que procuro encontro-o dado que – mesmo na permanência do Ser e na variação dos entes, pessoas e coisas – está destinado a enterrar-se no abismo do nada”, pontua Bodei (2000, 177). Nesse sentido, a metafísica aproxima-se do desvelamento (*a-letheia*) ou a abertura do ser pela linguagem, *templum*, a própria casa do ser, diria Heidegger. Instaure-se o pensamento ultrafísico, cuja transposição da metafísica ao pensamento sucessivo abarca a época de Platão e Nietzsche, porém, sem representar o *fim* da metafísica que vem ultrapassada, mas não desaparece.

O homem vira o seu “pastor” a partir da segunda fase heideggeriana, quando o *Dasein*, enquanto “ser-aí”, ocupa o centro das reflexões de Heidegger e provoca, no pós-guerra francês, o desenvolvimento do anti-humanismo de Lacan, Althusser e Foucault. Os temas recorrentes em *Ser e tempo*, tais como a angústia, dejeção, existência autêntica e inautêntica, finitude e temporalidade do ser-aí, aprofundará o problema da manipulação técnica e a essência das ciências naturais. Mas, a técnica moderna é concomitante à época da imagem do mundo, “não é apenas um simples saber instrumental, mas um modo no qual a verdade desvela-se, uma forma de manifestação do ser em que os recursos e as energias naturais são submetidos à utilidade humana” (BODEI, 2000, p. 181).

A humanidade, pós-Heidegger, usufrui da inversão das forças natureza-homem, subjugando-a ao processo técnico de controle e dominação. Existem, efetivamente, características próprias da relação homem-natureza posteriormente a técnica moderna, a exemplo da *finalidade* pela máxima utilização ao mínimo custo,

²⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Sôbre o problema do ser*, opúsculo de 1955, edição brasileira de 1969, São Paulo: Duas Cidades, p. 25. “O ser em repouso permanece perfeitamente distinto para o pensamento grego em face doente mutável. Esta diferença entre o ser e o ente se manifesta, quando vista desde o ente para o ser, como a transcendência, isto é, como meta-físico. A distinção, entretanto, não é uma separação absoluta. Isto é tão certo que na presença (ser) o que se apresenta (ente) é produzido, não sendo, contudo, causado no sentido de uma causalidade eficiente. O que produz é, de vez em quando, pensado por Platão como aquilo que marca (*typos*) (cf. Teeteto, 19^a, 194b)”.

findando que a natureza será inserida no projeto humano. Bodei (*idem, ibid*) comenta essa nova relação destacando que “ao subsumir a natureza dentro das finalidades humanas forma-se uma grande corrente de interdependências que envolve homens e coisas”.

O interesse de análise de Remo Bodei é com a exaustão do uso da técnica, apesar de reconhecer que a técnica supera a mera operacionalidade humana porque ela integra a manifestação do ser; porém, o ser também é revelado por outras “metodologias” e ao se fechar (na janela de aço) o ser na técnica, perde-se a compreensão da essência “que não tem nada de técnico”. Diz Bodei (2000, p. 182): “o querer, expresso na técnica e nas suas consequências necessárias (o ‘Estado totalitário’, a separação do homem enquanto sujeito e do mundo enquanto objeto, a formação de um mercado mundial que ‘faz comércio da própria essência do ser’), passa a dispor integralmente da natureza e do homem”, ou, no registro de Heidegger, tudo passa, forçosamente, envolvido na lógica da produção auto-imposta. A precariedade reside exatamente na redução do homem como material humano na pretensão de ser empregado a partir de objetivos pré-estabelecidos. Remo Bodei identifica na posição de Heidegger não só certa nostalgia ao mundo camponês, mas uma reação típica alemã dessa época sobre a consciência de que “uma civilização baseada na exploração da natureza e do homem, em que a técnica está a serviço de um poder manipulador, não pode ser tolerada por muito tempo” (BODEI, 2000, p. 183).

Pela filosofia hegeliana urge resgatar as coisas daquele esquecimento metafísico, reabrir o diálogo, deixar falar a voz da alteridade para reavivar as “encruzilhadas relacionais” sem manipulação. Nisso se funda a recusa da “jaula de aço” webberiana e o esforço intelectual pelo enfraquecimento do pensamento técnico e metafísico e exaltação do pensamento filosófico poético através de uma nova linguagem. O ponto de partida é permitir a fala das coisas mais óbvias que circundam o homem, a exemplo das potencialidades e possibilidades do olhar sobre o cântaro. Pelo olhar técnico reducionista trata-se apenas da produção de um ceramista e, se vazio, só contém ar. Mas, e se o mesmo objeto receber o olhar a partir de *Gorgia*, (507-508)²⁹?

²⁹ Cfr. Op. cit. M. Heidegger, “La cosa”, in : *Saggi e discorsi*, cit., p. 114 apud R. Bodei, 2000, p. 184. “Na água que é ofertada permanece (*weilt*) a fonte. Na fonte permanece a rocha, e nesta, o pesado cochilar da terra, que recebe a chuva e o orvalho do céu. Na água da fonte permanecem as bodas de céu e terra. Este casamento permanece no vinho, que nos é dado pelo fruto da videira, no qual a força nutritiva da terra e o sol do céu aliam-se e conjugam-se [...]. A dádiva do verter dá de beber aos mortais. Aplaca as suas reuniões. Mas a dádiva do cântaro é, às vezes, ofertada também em consagração. Se o verter tem esse sentido de consagração, ele não aplaca uma sede. Aquieta a festividade da festa, solenizando-a.

O desvelamento deve está na “passagem” entre os dois olhares, só assim é compreensível o “frear” da técnica e o salto da metafísica clássica para o ultrametafísico. A questão posta por Heidegger, e sua “singularidade” filosófica, é entender o objeto e agir para o objeto com a postura de acolhimento das coisas aceitando a pluralidade de sentidos das coisas, absorvem relações tanto sociais quanto naturais capazes de gerar *valor simbólico* não reduzível aos esquemas mentais cognitivos. Para Heidegger, a nova metodologia do desvelamento perpassa a ação de reintegrar e reinterpretar os significados recalcados pelo pensamento técnico-científico. Portanto, em sua ontologia existencial a “fenomenologia se torna um impulso que reage contra o modo comum de pensar [...]. A apreensão da verdade equivale a um desocultamento, a um rapto daquilo que a interpretação vulgar do mundo ainda não alcançou em relação ao ser”, analisa Stegmüller (1977, p. 120). Não obstante Remo Bodei se desocupar na obra em análise *A filosofia no século XX* das bases fenomenológicas de Heidegger, julga-se oportuno ampliar minimamente tais bases via os estudos de Wolfgang Stegmüller especialmente para se compreender o salto heideggeriano do *Sinn des Seins* (sentido do ser) através do *Zeitlichkeit* (horizonte temporal) rumo ao *Dasein*: “nessa vivência da ilimitada solidão e do abandono de tudo o que pudesse trazer ou dar sentido à ordem do mundo, só resta ao homem o desespero ou a volta a um polo muito íntimo a seu próprio ser: a *existência*” (STEGMÜLLER, 1977, p. 121) livre de conteúdo, distinto da vida global (filosofia da vida), do espírito que engloba o mundo (idealismo hegeliano) ou da vida universal e espírito universal (Scheler). Se a existência é a fonte da essência, eis porque o salto exige o nada, o vazio porque “o nada é o último refúgio, que liberta a vida de um mundo sem sentido para a existência através da anulação progressiva da vontade, mas é aquilo que empurra o homem de volta ao mundo, levando-o a uma iniciativa criadora” (*idem*, p. 136). No opúsculo de 1948, *O caminho do campo*, edição brasileira de 1969 (p. 72) Heidegger retrata o retorno ao ser: “tudo fala da renúncia que conduz ao Mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável do Simples. O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida”³⁰. Por fim, a reflexão de Remo Bodei sobre Heidegger, especialmente acerca da perda da “humanidade do homem” em detrimento da *técnica* desembocando o esvaziamento do sentido do ser – distintamente

Neste caso, a dádiva do verter não ocorre numa hospedaria, nem a oferenda é uma bebida para os mortais. O que é vertido é a bebida ofertada aos deuses imortais”.

³⁰ Optou-se por conserva a grafia original de 1969, tradução de Ernildo Stein.

sobre a ideia do nada e vazios heideggerianos – encontra aporte na obra *Destini personal: l'età della colonizzazione delle conscienze*³¹.

3.3 Sartre: o olhar do outro

O olhar de Jean-Paul Sartre resulta da herança dos temas psicologizantes franceses dos quais se ocuparam de Ribot a Bergson, dos fenomenológicos de Husserl e do primeiro Heidegger perpassando pelos registros filosóficos de Hegel e Marx. Para ele, o outro passa a ser, sempre, antagonista, representação do perigo, inferno, pois “como aquele que, objetivando-me a mim mesmo, remete-me a mim mesmo”, anuncia Remo Bodei (2000, p. 194). Em Sartre, a empresa de Husserl sobre a descoberta da consciência como irreduzível resíduo, ora transcendente e não reificável torna-se relativizada, pois “somente uma outra consciência, pode solidificar seu fluxo” (*idem*, p. 192). Bodei também destaca experiência de Sartre nos *courses* de Kojève sobre *Fenomenologia do espírito* de Hegel, em Paris, sobre a “luta pelo reconhecimento” e dinâmica senhor-escravo resultou-lhe um elemento conflitual.

Outra influência foi a literatura temática de Simone Weil acerca da dominação da necessidade e opressão as quais enclausura a liberdade humana tendo a morte como a única vencedora já que, com a morte, não há vencedor, apenas vencidos. Nesse ínterim reside a liberdade “no espaço vazio entre estas duas condições, testemunhas involuntárias são as que conhecem a experiência da desventura, todos os que ‘sem morrer tornaram-se coisas por todo o curso de suas vidas³²’” (BODEI, 2000, p. 193). Em Sartre, analisa Remo Bodei, a dominação é menos trágica porque nós nos abandonamos no olhar do outro que me despoja em sentenças condenatórias de negação à totalidade. Instaura-se duplo movimento sem reflexo, pois um sujeito olha o outro e é, simultaneamente, visto. Porém, aquele que foi visto não permite (aquele que viu) saber do que aqueloutro viu. Logo, o outro é a fonte, cumulativamente, do *meu* julgamento e da *minha* ameaça. Nessa dinâmica, perpétua, interpretará Remo Bodei (p. 194) “alguma coisa me escapa, alguma coisa de inquietante que limita a minha liberdade”, ou, no

³¹ Cfr. Remo Bodei, “Il marketing dell’identità ». In: *Destini personali: l’età della colonizzazione delle conscienze*, Milão, 2009, p. 260 seg. « Venendo a mancare ogni discriminante tra l’autentico e il non-autentico (sebbene il fittizio non coincida con il falso, ma con il ‘fatto’, il socialmente costruito), si abbandona quell’esigenza di autenticità che aveva avuto nello Heidegger di *Essere e Tempo* il suo principale sostenitore.

³² Cf. Op. cit, 2000, p. 193.

dizer de Sartre (1943 *apud* BODEI, 2000, p. 194) “é como se o mundo tivesse um furo de escoamento, no centro do seu ser, e que ele escoasse continuamente nesse buraco” .

Na perspectiva sartriana, a experiência do *eu* sobre o *outro* não é de companhia e sim de vulnerabilidade porque o *eu* é visto. E, pelo olhar do *outro*, esse intermediário, o sujeito se remete a si, operacionalizando “a minha transcendência transcendida”³³, registra Bodei:

Em Sartre, exprime-se a experiência de vida cotidiana das metrópoles, com os seus metrô e ônibus, as condutas solitárias dos indivíduos na multidão, sua desintegração acelerada nos anos entre as guerras, o seu ser “abandonado sob milhões de olhares”. Poder-se-ia dizer, como um dos protagonistas do romance *Le Sursis*, que o olhar do outro, além de perturbador, é a garantia da minha existência, o testemunho de que não sou uma nulidade, de que sirvo para alguma coisa (BODEI, 2000, p. 194).

Se o olhar do outro intimida, avalia, julga e condena, também é o responsável em dá *consciência* de existir; assim, parafraseando Descartes, em *Le Sursis* Sartre adapta: “sou visto, logo existo”. A partir de 1952, em *Saint Genet, comédien et martyr*, a temática sartriana adquire dimensão social e política. O olhar necessita de um complemento, atividade exercida pela percepção objetivante; a imagem torna-se, na abordagem husserliana, modo de intencionalizar o objeto da percepção (BODEI, 2000). A chave de leitura é admitir a assimetria entre o objeto percebido e a imagem; enquanto o primeiro se dá numa infinidade de escorços, a segunda é única e pobre porque, salienta Bodei (*idem*, p. 198) “o ato de imaginação parte de uma ausência, de uma lacuna real observada no mundo, que procura preencher por meio de uma operação mágica, de evocação”. O nado e a imaginação foram a existência porque do imaginário, nada posto e, vise versa, posto como nada.

A imaginação, porém, deve ser uma região “translúcida” e suficientemente capaz de mostrar os interstícios do real fechado do *eu* mediante o desejo e não um “remendo de pedaços extraído da realidade perceptível”, pois:

O imaginário me abre, pois, frestas de liberdade, me permite olhar os vazios na perspectiva da plenitude do real, de especificar as possibilidades de mudá-lo. Coloca-me diante da angústia da minha liberdade como autodeterminação e ausência de fundamento ontológico (BODEI, 2000, p. 197)

³³ Cf. J.P. Sartre, *L'être et le Néant*, 1943, Gallimard *apud* R. Bodei, 2000, p. 194.

Na fase *existencialista* de Sartre, Bodei ressalta a situação do indivíduo, isolado e “mergulhado” em um universo socialmente hostil, mas, na sequência Sartre se aproximará do pensamento marxista operando mediação entre sociedade e indivíduo, no entanto sem apontar soluções. Segundo Sartre (1996, p. 77) “l'existencialisme n'est pas tellement au athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclarait rien ; voilà notre point de vue”.

O marxismo, com Stálin, passa por uma fase rígida, petrificado e, na prática, opressivo, tornando-se ortodoxo. Foi o fim do marxismo? Para Remo Bodei (2000, p. 198), pelo contrário, “dado que hegelianamente há apenas uma filosofia viva para cada época, hoje é o marxismo que, para Sartre dos anos cinquenta e sessenta, representa o horizonte da inteligibilidade máxima dos problemas contemporâneos”. Porém, resta ainda um longo caminho político filosófico para que o marxismo se tornar real necessitando confrontar-se com a concretude e com a subjetividade; deve “englobar o existencialismo, livrando-o, assim, dos fechamentos exasperadamente individualistas e privatistas” (*idem, ibid*).

Constata-se a presença fenomenológica da vida cotidiana, dirá Sartre, da presença dos “coletivos”: igreja, banco, café; nesse sentido, toda práxis se objetiva, inclusive as atividades humanas materializam-se sempre em *res*, instituições promovendo uma retroalimentação sobre indivíduos e reagrupando-os na sociedade.

No capítulo 10 - Orizzonti dell'io - de *Destini personali*, Remo Bodei (2009, p. 252) ocupa-se, dentre outros focos, sobre os eventos de novecentos e destaca a indústria da obediência cega e minoridade kantiana que cada um deve se auto declarar responsável e lança o seguinte questionamento: “quali trasformazioni subisce l'io quando si ferma, in Occidente, l'invasione violenta delle coscienza? Con la caduta degli stati totalitari e l'ingresso dei loro cittadini nell'area della democrazia parlamentare e dell'economia di mercato l'individuo abbandona davvero in carcere-rifugio”. Jean-Paul Sartre é interlocutor privilegiado porque assumiu a postura do “intelectual total”, encarregado de viver e explicar o seu tempo pelo seu tempo, pensando em um “eu” a partir de seu tempo e precariedade, denunciando, inclusive, seu “status” burguês: “sou certamente o produto monstruoso do capitalismo, do parlamentarismo, da centralização

e do funcionalismo”³⁴. Sua postura ôntica e ontológica levou a criação de uma das mais fortes sínteses do drama do sujeito *com* o mundo e *no* mundo; em *Saint Genet* (1952): “o importante não é o que fizeram de nós, mas o que nós mesmos fazemos daquilo que fizeram de nós”³⁵. Em outra passagem de *Destini personali*, Bodei (2009, p. 265) afirma “bisogna dunque articolare diversamente la dicotomia che oppone l’individuo ‘moderno’ a quello ‘postmoderno’, spezzando il circolo autoreferenziale dell’Io e ricostruendo un Noi capace di rafforzare il legame sociale senza attentare all’autonomia degli individui”.

Autonomia, pela liberdade, é um dos principais temas da obra *L’être et Le néant*, ensaio de ontologia fenomenológica, de 1943. Conforme já dito no início desse tópico 3.3, a ideia diretriz brota em Husserl, para quem “toda consciência é consciência de algo”, o que explica o esforço intelectual de Remo Bodei contra as taxonomias, libertando o sujeito da dependência intelectual do “outro”. Segundo a filosofia sartriana, apenas o homem existe porque é *ser para si* (consciência de ser) em oposição ao *ser em si* (matéria). Dito isso, Bodei encontra nesse arcabouço a devida “ponte” para resgatar todos os sentidos, a exemplo do que aparece na obra *As lógicas do delírio* e a fundamentação crítica de *Destini personali: l’età della colonizzazione delle coscienze* por tanto “valorar” a autonomia dos sentidos e as múltiplas interpretações do real, pois, conforme Sartre, negar a liberdade é cair na má-fé ou seja recusar a consciência de si mesmo, em especial, sua liberdade expressa coletivamente em momento de “máxima tensão”, a exemplo das revoluções e situações limites históricas, como foi o caso da tomada da Bastilha.

3.4 Hannah Arendt: pensar, querer, julgar.

Hannah Arendt assume a tarefa de examinar as catástrofes oriundas do totalitarismo³⁶ 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

³⁴ Cf. Op. cit. D. Huisman, 2001, Martins Fontes, p. 867.

³⁵ Idem, p. 868.

³⁶ Cf. Hannah Arendt, Sobre a violência, 2009, cap. 2, pp. 49-74: “Finalmente, a violência, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”.

moderna entre teoria e práxis, “pela qual se considera 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. Com Hannah Arendt vislumbra-se a banalidade codificada pelo avesso da natureza humana, é a hipocrisia desnuda ao tempo de admitir a falência da autonomia da contemplação. É o exaurimento em séculos do prevalecer da convicção moderna na qual limitava o conhecer ao ato de fazer. Na esteira da herança marxista que subjulgou o papel da filosofia (ao anunciar que os filósofos apenas interpretação o mundo, quando a hora era para mudá-lo) como mera intérprete do mundo, deixara acreditar ser atividade de luxo interpretar o mundo atribuindo ao pensamento o estigma de parasita. Consequentemente, Marx contribuíra 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 *práxis* 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, o papel da política. 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, rejeita 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 de ofertar 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” (ARENDDT, 1958 *apud* BODEI, 2000, p. 239). Trata-se de liberdade na concepção kantiana, “aquele milagre do mundo fenomênico que introduz o não existente no existente” (BODEI, 2000, p. 239); liberdade, portanto, ultrapassa o agir e a ação.

Pela *vontade*, a liberdade assume formas, que na modernidade, terá papel dominante no sentido habitar o reino antagônico das conflitualidades: de um lado, a vontade se encarregar de assegurar formas abertas de futuro; por outro, os princípios objetivos da política procuraram legitimar os deslizes da razão no mesmo manto da vontade, ou seja, formam-se ideologias e utopias radicais. Instaure-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 consequente falta de relacionamento social³⁷. 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 juízos³⁸. 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

³⁷ Cfr. Remo Bodei, *Destini personali*, Milano, 2009, pp.249-290.

³⁸ Cf. Hannah Arendt, IV, “A primeira solução: a expulsão” In: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, 2013, pp.69-81. “O problema de Eichmann é que ele não lembrava de nenhum fato que pudesse sustentar, por mais tenuemente que fosse, a sua incrível história, e o douto advogado de defesa provavelmente nem sabia que havia alguma coisa a ser lembrada”.

atitude de discernir o bem do mal, o belo do feio” (ARENDR, 1978 *apud* BODEI, 2000, p. 242). Julgar passa a constituir a *raiz comum* entre pensar e agir, funcionando como uma espécie de “ponte” entre eles. Inclusive Bodei compara o “juízo reflexivo” kantiano com o juízo político, conforme pensado por Arendt, mantido o significado originário, retorna sobre si para ser reenviado ao objeto, porém, não se esquivava das tomadas das decisões. A tarefa de Arendt é compreender o elo entre juízo e pensamento, por isso Remo Bodei afirma que desautorizando o juízo, a atividade do pensamento estaria reduzida à mera estética ou inerte contemplação, atitudes desautorizadas pelo juízo político, segundo o qual, invariavelmente, sempre que emitido reflete e replica o juízo. 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. Não por menos Hannah Arendt (2013, p. 27) registra que “as pessoas não se importavam com o rumo dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país, uma vez que nenhuma delas iria cometer assassinato por sua própria vontade”. Eis a banalidade do mal: mediante o senso de obrigação, não há contravenção, não há rompimento ético ou moral, pois, passa a ser *moral* agir em conformidade com o comando vindo da autoridade estatal, sem, com isso, se questionar o *princípio* ou *fundamento* ético e moral da ordem. 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).

A partir da leitura de *Um relato sobre a banalidade do mal*, fica explícito o estuor de Arendt: a ausência absoluta do juízo sobre os atos mediante o sendo de obediência alegado por Eichmann: “com o assassinato dos judeus não tive nada a

ver...”³⁹. Mais do que identificar “culpados” e “inocentes”, o estupor de Arendt reside, exatamente, no teor do relato “não tive nada a ver”, esse deslocamento do sentido de responsabilidade que equivalerá, em Remo Bodei, à sua expressão “embotamento do juízo”. Política sem autonomia, sem 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.

3.5 Habermas e Rawls: deserto e “loteria natural”.

Diverso 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). O “mundo vida” – o universo simbólico compartilhado - se liquidifica e a tradição perde o poder de orientar as ações, transferindo à singularidade do sujeito as responsabilidades de escolhas (BODEI, 2000).

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*, p. 242). Passou-se a aplicar como mediador entre teoria e práxis a chamada “soberania do consumidor” porque “sua

³⁹ Cf. H. Arendt, II – “O acusado”, p. 33 de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*: “A atitude de Eichmann era diferente. Em primeiro lugar, a acusação de assassinato estava errada: ‘Com o assassinato dos judeus não tive a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso’, ou, conforme confirmaria depois: ‘Acontece [...] que nenhuma vez eu fiz isso’ – pois não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido. Por isso ele repetia incessantemente (algo que já declarara nos assim chamados documentos Sassen, entrevistas dadas por ele em 1955 ao jornalista holandês Sassen, antigo homem da SS e também fugitivo da justiça, que depois da captura de Eichmann foram publicadas em parte pela revista *Life*, nos Estados Unidos, e para *Stern*, na Alemanha) que só podia ser acusado de ‘ajudar e assistir’ à aniquilação dos judeus, a qual, declarara ele em Jerusalém, fora ‘um dos maiores crimes da história da Humanidade’.

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*). Ou, cita Bodei Alisdair MacIntyre, a humanidade substitui o sistema de virtudes aristotélico de *Ética a Nicômaco* pelo sistema das preferências individuais (soberania do consumidor). Finda a época dos “espíritos guias”, transferindo ao jogo de poder e interesse convenientemente montados pela “lógica da mercadoria” a tarefa de deliberar, à revelia de projetos éticos comunitários.

Diagnostica por Remo Bodei – e disso compartilham Dilthey, Gadamer e Rorty – nas sociedades pós-tradicionais nem a hermenêutica consegue revitalizar a experiência porque “sua aridez põe em risco o manancial comum do qual derivam os fluxos de significado e de consciência dos indivíduos, ameaçando a eficácia dos mecanismos de construção da identidade pessoal e coletiva” (*idem, p. 244*). Bodei pontua que a “eficácia” da ação comunicativa habermasiana, ao máximo, conseguiria apenas robustecer os mundos já agonizantes. Portanto, a realidade continua sem ser resolvida. Bodei reconhece de Habermas, em especial sobre a *Teoria dell’agire comunicativo* (1982) a atividade da percepção herdada da *Aufklärung* enquanto processo de esclarecimento, pois 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 permanece 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 uma *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. A estratégia seria submeter as sociedades humanas aos mesmos procedimentos de educação do sujeito: fazer aprender, do básico às ações complexas, avançando nos estágios de desenvolvimento. Em Habermas, sua teoria da ação comunicativa deveria – a partir da função terapêutica – substituir as ideologias globais a fragmentação da consciência, compara Bodei (2000, p. 248): “culturalmente, como hemorragia de sentido; socialmente, como anomia e enfraquecimento das relações de solidariedade, individualmente, como série de distúrbios que atinge a personalidade”.

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 a cena cotidiana 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, ambos embutidos nos conflitos perenes *natureza x razão* ou ordem natural e ordem racional. Soma-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 interna 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. A política democrática, inserida em comunidades históricas concretas, perdera a confiança numa história automaticamente “dirigida para o melhor e na emergência de fatores incômodos e de desagregação no interior dos sistemas democráticos” (BOBBIO, 2000, p. 248) e lança-se na busca de novos critérios de justiça e equidade. Diante os indicadores mundiais de pobreza, de violência, de escassez de recursos e da falência prometida pelo comunismo, volta-se a uma espécie de “marco zero”, de recomeço em busca do fio de Ariadne para lidar com as desventuras da *Aufklärung* e da política. O acaso, antes pensado controlado, revive no cenário político. Indaga Remo Bodei (*idem*, p. 249): “devem-se atribuir as

desigualdades ao acaso, como afirma Robert Nozick, ou é preciso, ao contrário, recusar a ‘loteria natural’, defendendo uma justiça que salvasse os grupos e os indivíduos mais fracos, como sustenta John Rawls?”

Adotar uma moral, cumulativamente anárquica e conservadora, equivale, para Bodei, equivale defender “cada um por si e ninguém por todos”. Diante tal tese, perde-se a tradição mais remota da política acerca do pressuposto bem comum. Segundo Remo Bodei, John Rawls combate duas frentes: individualismo possessivo e o utilitarismo, renovando a 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).

A nova ética fundada em valores universais, necessário se faz pensar em formas não derivadas da experiência, pelo experimento mental a partir do “véu da ignorância”, contendo o germen no seu interior. Segundo interpreta Bodei sobre Rawls, a força do resultado positivo, e justo, derivaria “consequência de um passível pacto entre indivíduos, de um contrato capaz de conciliar interesse individual e interesse coletivo” (*idem*, p. 251). Para Rawls, deve-se superar o weberiano politeísmo dos valores e aceitar a hierarquia, onde justiça conecta-se à dignidade, sem jamais ser passível de venda, troca ou negociação por nenhum outro. Pelo princípio da diferença, as desigualdades sociais podem ser mantidas caso a sua *igualdade* não assegure benefício coletivo, “a injustiça, portanto coincide simplesmente com as desigualdades que não resultam em benefício de todos” (RAWLS, 1972 *apud* BODEI, 2000, p. 252).

A tese rawlsiana, em termos clássicos, implica ser mais importante a noção de liberdade do que a eliminação das desigualdades, contudo, Rawls já admite ser mais apropriada para sociedade com menos índice de pobreza, mas, insiste em associar a base da justiça à liberdade, pois desacredita em sociedades igualitárias, notadamente quando se viola a liberdade por resultados duvidosos ou jamais alcançáveis: fim das desigualdades. Nesse sentido, “igualdade” esvazia-se como meta da justiça social, mas justiça “está ligada a um princípio de solidariedade e de fraternidade, a um critério tão inexorável de reparação social dos males e dos danos que não recua nem mesmo diante

da condenação dos dotes naturais como fonte de alocação dos benefícios sociais”, aponta Bodei (2000, p. 253).

Em Rawls, há presente uma dimensão jusnaturalista e um patos religioso; seu conceito de sociedade “bem ordenada” é a extensão da tolerância religiosa e interpretação de Kant quanto ao “reino dos fins”, aponta Remo Bodei. 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 se ocupa 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, respectivamente: 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 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 “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.

3.6 O retorno da responsabilidade.

Etimologicamente o vocábulo responsabilidade deriva do latim *respondere*, cuja tradução equivale a “responder por seus atos ou pelos atos dos outros”, prestando conta de seus atos imputáveis. Nesse sentido, o último tópico aqui comentado da obra A

filosofia no século XX - “O retorno da responsabilidade” - é o chamamento último de Remo Bodei posterior análise de diversos filósofos e suas reflexões acopladas aos mais significantes desdobramentos oriundos de cada abordagem remetem à marcha contínua de se olhar para frente.

Desafio contemporâneo é, dentre outros, alinhar multiculturalismo aos critérios válidos de convivência entre culturas sem anular a mínima dimensão autóctone nem conceber as comunidades de povos desenraizadas da vida, em uma espécie de “produto puro” de contratos entre governantes e governados, ilustra Bodei: “o fato de um japonês beber Coca-Cola não o torna um norte-americano, tal como este, ao comer *sushi* não se torna um japonês” (2000, p. 258). Tal reducionismo é denominado por Bodei de “estrabismo, à divergência entre globalização e fragmentação, à expansão paralela do isolamento centrífugo e da ‘mundialização’ centrípeta” (*idem, ibid*).

A radicalização das singulares manifestações culturais é o motor propulsor do etnocentrismo, atitude na qual um povo problema bastar o seu universo simbólico, seus códigos morais, sua religião e seu sistema legal em uma espécie de triunfalismo às próprias raízes nacionais. É preciso superar tanto a ideia comunitarista quanto universalista, ambas estrábicas ao projeto de paz global. No entanto, Bodei também admite o grau de dificuldade em se conciliar regras jurídicas e morais de caráter universal e, ao mesmo tempo, manter hábitos locais os quais contribuem para a necessária auto-estima, por isso, “o obstáculo maior reside, de qualquer maneira, no fato de que as grandes civilizações mundiais ainda estão a caminho, estão tentando penosamente encontrar-se e entender-se mais a fundo” (*idem, p. 260*). O jogo de razões das singulares culturas, em síntese, constitui subentendimento, em uma espécie de contradição educada, suportável.

Existe, porém, um resumo da história vivida, onde “o patos pela história e pelo valor salvífico da política transforma-se, então, seja em desencanto, seja em levar a sério o ‘nihilismo’” (*idem, p. 264*), a exemplo da reabilitação de pensadores como Nietzsche, Wittgenstein, Schmitt, Heidegger, outrora rotulados de “reacionários” ou “irracionalistas”. Aldo Giorgio Garbani (saber sem fundamento) ocupa o lugar das teorias epistemológicas, pois “exorcizamos, paradoxalmente, o fantasma do devir, por nós mesmos criado” (*idem, ibid*). Por sua vez, Gianni Vattimo nega um sentido acabado à história, “a heideggeriana *Verwindung*, entendida como despedida das ideias e dos valores fortes da tradição metafísica é assim contraposta tanto à hegeliana e marxiana

Aufklärung, quanto à *Überwindung* dos que pensam ‘superar’ o horizonte da própria metafísica” (*idem*, p. 266).

Paul Ricoeur descola a identidade pessoal do “eu” para o “si” porque considerava o primeiro um termo vazio, portanto, identidade desancorada, para utilizar um termo de Bobbio; a segunda, repleta de reflexividade integrante tanto da identidade quanto da alteridade. Ricoeur refuta tanto realidade enquanto operações da mente quanto a lógica pura da ação racional. Portanto, vive-se mais uma encruzilhada do saber e da experiência; Ricoeur refuta de Platão a James e Dewey; o primeiro concebia a verdade supra comunidade dos dialogantes e o segundo, liga verdade a práticas sociais. Contudo, não se trata de deslegitimar nem a razão nem a moral. Para ele, o papel da filosofia na contemporaneidade é “erguer moradias acolhedoras onde a convivência humana pudesse melhor se desenvolver, sem necessidade de recorrer a práticas comunicativas enrijecidas por esquemas pré-fixados”, sentencia Remo Bodei (2000, p. 269). Essa seria, então, a tarefa filosofante para a época “pós-filosófica”. Mas, alerta Bodei (2000, p. 279) não se tratar de um mero *idem* e sim do *ipse*, “personalidade que se conserva projetando-se para a palavra dada, mantendo-se fie à ‘promessa’” porque o *ipse* conserva-se ligado tanto ao débito do presente quanto ao compromisso do futuro⁴⁰.

Jean-François Lyotard opta pela *defférend* para compor o contencioso e o dissídio, pois a solução não se passa mais pelo consenso e aponta três erros em Habermas: “não é, de fato, verdadeiro que os interlocutores são capazes de acordar-se sobre regras universalmente válidas para todos os possíveis”; “o consenso representa um horizonte provisório e móvel, nunca definitivamente adquirido”; “ilusão dos *meta-récits*, teorias extrapoladas das ‘grandes narrações’” (BODEI, 2000, p. 272).

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

⁴⁰ Cf. op. cit. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, *apud* Remo Bodei, 2000, p. 279.

demasiadas ilusões”, afirma Bodei (2000, p. 274). O momento versa sobre a possibilidade de uma ética da coerência e da responsabilidade, na esteira do retorno ao “eu” enquanto “si”, quando o indivíduo já se desbloqueou de suas continuidades psicológicas, encontrando-se mais livre e mais só (2000).

A contemporaneidade reflete não o desamparo do homem e suas potencialidades, mas sim o deslumbramento pela técnica (nociva, inclusive), capaz de potencializar os efeitos das ações também coloca a humanidade sob o peso maior de suas responsabilidades. Se há liberdade, também há responsabilidade, inclusive na dimensão do meio ambiente, já que “cada um de nós tem, com efeito, uma responsabilidade coletiva perante a Terra e seus habitantes, em particular a biosfera, sutil faixa de cerca de trinta quilômetros de espessura que envolve o planeta” (item, p. 280), configurando um imperativo ecológico de Hans Jonas ao modo kantiano: “age de maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida sobre a terra”. Ainda em Kant, Bodei comenta sobre “no que devemos esperar?” de que “se é ainda lícito esperar ou se não é antes ilusório e regressivo se entregar à esperança” ou assumir as próprias responsabilidades, com seu desencanto. Para proceder ao salto rumo às responsabilidades precisa, em certa medida, frear o pensamento utópico de perfeição e as tentativas *d’um coup* resoluções das precariedades existentes. Vive-se o tempo da prudência, mas com ação, pois “somos [para Jonas] responsáveis perante um futuro que envolve a nós e às gerações que se seguirão, mas isso não deve absolutamente pôr em risco a existência e as expectativas das gerações atuais”, comenta Remo Bodei (2000, p. 281).

Também sob pressão estão as filosofias da história amparadoras das modernas utopias, ora estão suspensas, pois o *advento* esperando não se realizou, sobrando, apenas, a dúvida do esforço individual em nome de um futuro do qual não far-se-á mais parte. Consequentemente, geram-se “curto-circuitos teóricos”: finalidade infalível, apesar de supor a intervenção dos indivíduos; importância do fim da ação individual e avanço da história em direção justa, ignorando as deliberadas intenções dos indivíduos; responsabilidade pessoal frente à humanidade, preservação dos automatismos.

Urge, então, resgatar o vínculo entre *eu* e *tu*, reavivando a alteridade e os laços de pertencas, 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”. Sintetiza o cenário sobre as reflexões filosóficas do novo milênio, para quem, na soleira do novo milênio, resta o devir e urgência de se repensar “limites e os valores das próprias restritas tradições dentro de um horizonte mundial”, registra 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 são prelúdio, talvez, o retorno de grandes cenários teóricos?

Conclusão

O humano está *condenado* à busca perene da mínima compreensão de si e da realidade que o circunda para, em seguida, trilhar a mais fascinante marca da sua humanidade: viver o influxo predisposto em sua mesma humanidade, alimentado pela inquietude estimulada entre necessário e acidental cuja única atenuante é a própria *inteligência*. Na linguagem grega, trata-se da predisposição ao *thauma*, ao exercício do abismar-se, interpelar-se, questionar-se, duvidar-se para além da dúvida metódica cartesiana, já que não gozamos das certezas embutidas de ideias claras e distintas. Mas, a dúvida sim, é contínua. Viver humano implica, necessariamente, fazer valer da possibilidade autóctone racional em sugerir caminhos para as aporias, a exemplo pensar qual é o alcance da filosofia.

Enquanto sujeitos *encarnados*, as operacionalizações supracitadas são automaticamente subordinadas e subordinadoras de elementos exógenos ao sujeito: as suas circunstancialidades. Logo, para cada sujeito haverá uma circunstância e para cada circunstância desembocarão diversas posições do sujeito. Essa relação desproporcional reside, também, em nossa mais sofisticada condição humana: autonomia de julgar e seleção natural daquilo que se julga valorativamente. Contudo, as *circunstancialidades* – seja de aceite “natural”, seja de aceite “acidental” – efetivamente existem e constituem em mundo pensado e mundo vivido: o sujeito é e a *res* também sob a duração suficiente para ocuparem as mentes e os sentidos humanos.

Advindas da autonomia intelectual do sujeito, constrói-se uma teia de signos e significados para dá conta da condição humana e de suas circunstancialidades (exógenas ao sujeito). Permanecer na teia, vítima de sim, contraria a *razão*, motivo pelo qual o humano lança-se pela filosofia, emergindo do oceano para respirar.

De tempo em tempo, eis que se faz obrigação aplicar uma espécie de “revisão”, *re*-olhar o percurso transcorrido e sobre ele pensar. É disso que se tratou essa dissertação de mestrado: no olhar revisional aplicado por Remo Bodei sobre a filosofia do século XX. Inicialmente, constatou a *Estagnação* – corpo da primeira parte - equivalente a uma espécie de paralisia ou “embotamento” dos sentidos, conforme sua expressão. Sem o “retorno a si” não se realiza a atividade filosofante, motivo pelo qual

Bodei convoca o diálogo entre o “eu do passado” e o “eu do presente” para se reavivar o *tempo da consciência*, possibilitando, assim, o salto do deserto ao *advento*; ao contrário, o efêmero e o mutável congelam-se e atrofiam os sentidos filosofantes, pois a história não é acabada.

Da tensa relação entre história e dialética gerou-se a segunda parte – nominada de *História e dialética*. Aqui, Remo Bodei tratou de diferenciar o historicismo do século XIX daquela propositura do século XX, momento no qual se resgata a história para prova ser ela “fragmentada”, “entrecortada” e não linear, porém fluida. Aqui o debate foi alimentado pelos pares de palavras: “eu-outro”, “selvagem-civilizado”, “*aristoi-alienus*”, “primitivo-civilizado”, “ciência-natureza”, “subjetividade/objetividade”, “indivíduo/Estado”, “natureza-*naturvölker*”; dessa lógica prevaleceu a técnica e perderam-se os “espíritos guias”, ponto essencial da obra de Remo Bodei.

Por fim, chega-se a terceira e última parte denominada *O mundo e o olhar*, sobre a qual se reproduz os diversos olhares de Remo Bodei acerca de situações extremas que marcaram a filosofia do século XX, por exemplo, o real é uma ligação bipolar repleta de “intencionalidade”, do nacional-socialismo gerador, também, do embotamento dos sentidos do humano.

Remo Bodei prepara rumo ao “salto” do embotamento e à criticidade, nominado por ele de “retorno da responsabilidade”. Contudo, 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*, pois a filosofia da história se tornou um gênero literário obsoleto, encerrado no ciclo bicentenário do século XIX, movido 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.
- 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.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. **Sobre a violência**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1996. [Coleção Os Pensadores].
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. **As duas fontes da moral e da religião**. Coimbra: Almedina, 2005.
- 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.
- _____. **La filosofia nel Novecento**, Roma, 1997.
- BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco. **La politica e La felicità**. Roma: Lavoro, 1997
- 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).
- GENTILE, Giovanni. **Genesi e struttura della società**. Florença: Sansoni, 1955.
- GILL, Stephen. "Epistemologia, ontologia e a 'escola italiana'" In GILL, S. (org.). **Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

- HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).
- HEGEL, G.W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Essere e tempo**. Quinta edizione. Milano: Longanesi & C, 1976.
- _____. **Sobre o problema do ser - o caminho do campo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.
- HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LUKÁCS, György. **Sociologia de la literature**. s/c: Península, [s/d].
- MAILINOWSKI, Bronislaw. **Crimes e costumes na sociedade selvagem**. Brasília: UnB, 2008.
- 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.
- WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- 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.
- ROSA FILHO, Sílvio. **Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo**. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção Textos, 21).
- SARTRE, Jean-Paul. **L'existencialisme est un humanisme**. Paris : Gallimard, 1996.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977. [v. I].
- VATIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos)

ANEXO A

(Obras publicadas até 2014)

- *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975. Ristampa con il titolo: *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, (con Franco Cassano), Bari, De Donato, 1977
- *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979 (Seconda edizione ampliata, 1983).
- *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.
- *Hölderlin: la filosofia y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990.
- *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 1991 (Terza edizione ampliata, 2005).
- *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991 (Settima edizione ampliata, 2003).
- *Le prix de la liberté*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.
- *Le forme del bello*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- *La filosofia nel Novecento*, Roma, Donzelli, 1997.
- *Se la storia ha un senso*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1997.
- *La politica e la felicità* (con Luigi Franco Pizzolato), Roma, Edizioni Lavoro, 1997.
- *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1998.
- *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, Brescia, [Morcelliana](#), 2001.
- *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, Roma, Donzelli, 2001.
- *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, Bologna, Zanichelli, 2005.
- *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano, Bompiani, 2008.

- *Il sapere della follia*, Modena, Fondazione Collegio San Carlo per FestivalFilosofia, 2008.
- *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale* in A.A. V.V., *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- *Ira. La passione furente*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- *Beati i miti, perché avranno in eredità la terra* (con Sergio Givone), Torino, Lindau, 2013.
- *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- *Delirio e conoscenza*, Remo Bodei, *Il Vaso di Pandora*, Dialoghi in psichiatria e scienze umane, Vol. X, N. 3, 2002