

Filosofias da História e Teoria da Revolução: Progresso e Utopia, Dominação e Emancipação

History Philosophies and the Theory of Revolution: Progress and Utopia, Domination and Emancipation

João Paulo Bachur

Doutor em ciência política pela USP, coordenador do mestrado acadêmico em direito constitucional do Instituto Brasiliense de Direito Público - IDP/Brasília.

E-mail: joapbachur@hotmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3657-3965>

Revista Brasileira de Direito, Passo Fundo, vol. 15, n. 2, p. 134-172, Maio-Agosto, 2019 - ISSN 2238-0604

[Received/Recebido: Junho 06, 2019; Accepted/Aceito: Janeiro 27, 2020]

DOI: <https://doi.org/10.18256/2238-0604.2019.v15i2.3355>

Como citar este artigo / How to cite item: [clique aqui/click here!](#)

Resumo

O presente artigo busca refletir sobre os acontecimentos desencadeados pela Revolução Francesa. A Revolução em si não será analisada, mas os fenômenos por ela gerados, como o advento da burguesia e da modernidade. A inquietação trazida aqui é a relação entre uma determinada concepção de história e o compromisso pela emancipação do homem. A questão surge a partir de uma análise sobre o diagnóstico habermasiano da modernidade, segundo o qual a emancipação está descartada. Nesse sentido, o objetivo é oferecer um contraponto à teoria habermasiana. A metodologia adotada é a da historiografia conceitual de Reinhart Koselleck. A análise se dá pela ótica da teoria de revolução de Karl Marx. Conclui-se que somente a alternativa revolucionária traz consigo uma concepção de história intrinsecamente ligada à ideia de emancipação autônoma da humanidade, tarefa que não pode ser deixada de lado, mesmo que sua realização seja vislumbrada como algo muito distante da prática.

Palavras-chave: Burguesia. Modernidade. Emancipação humana. Revolução.

Abstract

This article is a reflection on the events initiated by the French Revolution. The Revolution itself will not be analyzed, but the phenomena generated by this historical event, such as the advent of the bourgeoisie and modernity. The question here is the relationship between a certain conception of history and the commitment to human emancipation. This question arises from an analysis held on the Habermasian diagnosis of modernity, according to which emancipation is discarded. In this sense, the objective is to offer a counterpoint to the habermasian theory, anchored in a commitment to human emancipation. The conceptual historiography of Reinhart Koselleck is adopted in terms of methodology. The analysis is based on Karl Marx's theory of revolution. It is concluded that only the revolutionary alternative brings with it a conception of history intrinsically linked to the idea of the autonomous emancipation of humanity, a task that cannot be left aside, even if its realization is taken as something far distant from practice.

Keywords: Bourgeoisie. Modernity. Human emancipation. Revolution.

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1985, p. 226).

1 Introdução e Hipótese: História e Emancipação

O presente trabalho pretende desenvolver uma reflexão a partir do acontecimento histórico que marca o advento da sociedade burguesa e da modernidade: a Revolução Francesa (1789-1799). Naturalmente, toda investigação histórica tem por objetivo compreender o presente a partir de sua origem; não se pretende investigar o passado pelo passado pura e simplesmente. Essa ressalva é bastante relevante porque, muito embora a Revolução Francesa seja aqui o ponto de referência do trabalho, ela mesma não será analisada enquanto evento historicamente situado mas, ao contrário, apenas como ponto de partida da modernidade para a compreensão do presente histórico¹.

Nesse sentido, o período compreendido entre o tempo presente e o nascimento da modernidade abarca mais de dois séculos. Não é em absoluto o escopo deste trabalho cobrir esses duzentos anos de pensamentos e acontecimentos políticos. A proposta aqui é outra, organizada fundamentalmente em torno do pensamento de Karl Marx como eixo de reflexão, especificamente, na concepção de história subjacente a sua teoria da revolução – esta, a seu turno, inextricavelmente vinculada à dialética materialista.

Especificando o objeto da presente análise, vale lembrar que os rumos da história mundial foram mais diretamente postos em questão no bicentenário da Revolução Francesa: 1989. Com efeito, é inerente à própria modernidade perguntar por seus fundamentos normativos de maneira incessante e reiterada. Mas o desmantelamento do bloco soviético pôs as inquietações quanto aos rumos da “história universal” novamente na ordem do dia – não obstante tal desfecho seja não mais que uma versão

1 Nesse sentido, para um relato da Revolução Francesa, partimos precipuamente de HOBBSAWN, Eric J.. *A Era das Revoluções: 1789-1848*, 10ª ed., trad. Maria Tereza Lopes Teixeira; Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997; BERGERON, Louis; FURET, François; KOSELLECK, Reinhart. *La Época de las Revoluciones Europeas, 1780-1848*, trad. . Madrid: Siglo Veintiuno, 1976; AGULHON, Maurice, *1848, o Aprendizado da República*, trad. Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991; e NISBET, Robert. *La Formación del Pensamiento Sociológico*, trad. Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.

bastante vulgarizada da primeira e mais alta filosofia da história da modernidade².

Ainda assim, o mote é suficiente para que seja trazida a lume uma interessante questão teórica, qual seja, a da *relação entre uma determinada concepção de história e o compromisso pela emancipação do homem*. Essa é, de fato, a verdadeira temática em torno da qual gravita o presente trabalho, vale dizer, adota-se aqui *a priori* o partido da emancipação humana, de forma a indagar qual é, se é que existe, a concepção teórica de história mais intimamente relacionada às possibilidades de emancipação da humanidade.

Ora, tal questão surgira a partir do diagnóstico que Jürgen Habermas faz da modernidade, justamente porque em seu diagnóstico a emancipação está afinal descartada; não é intrinsecamente vinculada à teoria da história adotada. O objeto do presente trabalho é, portanto, oferecer um contraponto a Habermas, contraponto ancorado em um compromisso para com a emancipação humana.

Para que assim se proceda, será necessário, partindo do diagnóstico que Habermas faz da modernidade, a partir de um outro instrumental historiográfico – a

-
- 2 FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*, trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. F. Fukuyama deforma a noção de um “fim da história” imputada a G. W. F. Hegel via Kojève, tornando-a uma determinação filosófica a partir de conseqüências empíricas. Com efeito, cf. FUKUYAMA, *op. cit.*: “nos últimos anos, surgiu no mundo todo um notável consenso sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo, à medida que ela conquistava ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. [...] enquanto as formas mais antigas de governo caracterizavam-se por graves defeitos e irracionalidades, que as levaram ao colapso final, a democracia liberal estava aparentemente livre dessas contradições internas fundamentais. [...] Embora alguns países contemporâneos não chegassem a alcançar uma democracia liberal estável, e outros revertissem para outras formas mais primitivas de governo, como a teocracia ou a ditadura militar, não seria possível aperfeiçoar o *ideal* da democracia liberal” (p. 11 – grifos originais); e logo adiante, obviamente convertendo de maneira um tanto tosca o “fim da história” em um marco histórico-empírico: “Isso não significava o fim do ciclo natural de nascimento, vida e morte, ou que não aconteceria mais nada de importante, nem que os jornais que publicam esses fatos deixariam de ser publicados. [!] Significava, isso sim, que não haveria mais progresso no desenvolvimento dos princípios e das instituições básicas, porque todas as questões realmente importantes estariam resolvidas” (p. 12/13). Tudo isso é coroado com o desenvolvimento de um “Mecanismo”, com maiúscula, que direciona a história rumo à democracia liberal: “A ciência natural moderna nos ofereceu um Mecanismo cujo desenvolvimento progressivo dá direcionalidade e coerência à história humana ao longo dos vários séculos passados” (p. 165). Não obstante a formulação um tanto pueril de Fukuyama a partir de um elaborado desenvolvimento filosófico, seu *O Fim da História e o Último Homem* fora levado muito a sério e objeto de diversas críticas, muito embora, de fato, a construção de Fukuyama tenha subvertido o significado de sua pretensa inspiração hegeliana original: em Hegel, o discurso do “fim” permite conclusões políticas; em Fukuyama, o *status quo* político exige uma fundamentação filosófica, submergindo a filosofia de Hegel sob os interesses da política externa de hegemonia norte-americana – cf. ANDERSON, Perry. *O Fim da História: de Hegel a Fukuyama*, trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 82 e ss.; de forma que “No prazo de um ano, uma sabedoria filosófica para iniciados estava convertida num lugar-comum da era, quando os argumentos de Fukuyama circularam rapidamente pela mídia do globo” – ANDERSON, *op. cit.*, p. 10/11.

saber, a historiografia conceitual (“*Begriffsgeschichte*”) de Reinhart Koselleck (Seção II), recuar às origens da concepção teórica da modernidade como uma nova era pautada pelo progresso e pelo desenvolvimento, representada pelas filosofias da história de caráter utópico, delimitadas pela Revolução Francesa (Seção III). A partir desse ponto, a concepção da articulação entre tempo e progresso sofre duas inflexões. A Revolução Francesa torna a modernidade efetivamente presente, de forma que a filosofia da história moderna, já não mais utópica no sentido pré-1789, torna-se uma sanção do presente como fruto do progresso e declara o “fim da história” (Seção IV). A Primavera dos Povos traz a segunda inflexão, na medida em que o presente é agora um tempo problemático, na medida em que traz consigo as agruras do progresso: dominação, exploração e degradação humanas. Nesse contexto compõe-se a teoria da revolução de Karl Marx como tarefa auto-emancipatória (Seção V).

Ao longo desse desenvolvimento, ficará clara a existência de três concepções diferenciadas da história, cada uma delas relacionada de alguma forma com a emancipação: (1) para a filosofia da história, a emancipação significa romper com o passado e voltar-se para o futuro (ainda que utópico), e deverá nele se resolver; (2) para Hegel, o presente sanciona o passado e se legitima como último estágio, dentro do qual a emancipação já foi conseguida; e (3) para Marx, a emancipação permanece como tarefa para o presente em face do passado, a ser implementada ou de maneira autônoma ou de maneira nenhuma.

Portanto, adiantando pelo momento os resultados que o presente trabalho pretende fornecer, ainda que meramente como contraponto a Habermas, pretende-se demonstrar que apenas uma concepção de história alinhada à dialética histórico-materialista traz inscrita em si mesma a possibilidade de emancipação.

2 Diagnóstico da Modernidade pela Teoria da Ação Comunicativa

Habermas desenvolveu, ao longo de sua extensa produção intelectual, um interessante percurso teórico cujo ponto alto é trazer às ciências sociais um paradigma epistemológico alternativo através de sua teoria da ação comunicativa³. Tal percurso parte das insuficiências filosóficas para tratar da modernidade como uma nova época que demanda um conteúdo normativo específico para sua auto-certificação.

3 Esse percurso poderia ser esboçado, em linhas gerais, a partir de HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001; *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense: 1983; *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. I (*Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*) e v. II (*Crítica de la Razón Funcionalista*), 3ª ed., trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001; mas principalmente em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000; e *A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Político*, trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

A modernidade, enraizada no que Weber chamara “racionalismo ocidental” (i.e., um processo de “desencantamento” do mundo em que modernidade e racionalidade mantinham uma relação interna, uma especificidade da Europa ocidental), abandonara suas premissas mas mantivera as consequências: as “teorias da modernização” tornaram a modernidade um *padrão* abstraído de seu contexto histórico⁴.

Todas as alternativas filosóficas que buscaram fornecer conteúdos normativos para a modernidade (ou tornar-lhe absolutamente isenta de tais conteúdos) manifestaram disfunções resultantes de um traço em comum: todas – de Hegel e Marx à Escola de Frankfurt e ao neo-estruturalismo francês, passando por Nietzsche, Heidegger, Foucault e Luhmann – sem exceção, estão presas ao paradigma da filosofia do sujeito.

Habermas procura, por sua vez, conferir um fundamento normativo para a modernidade que escape a esse tipo específico de filosofia reflexiva, mas que, justamente em função de sua auto-compreensão como ruptura com o passado, não pode servir-se de modelos prontos, tem de extrair a normatividade de si mesma sem recair na macro-subjetividade.

Em linhas muito gerais, a filosofia do sujeito poderia ser definida como um modelo a partir do princípio da subjetividade de Hegel⁵, que remete ao conhecimento de si do espírito, vale dizer, o espírito absoluto enquanto plena ciência de si mesmo (Ideia). O saber, em sua estrutura, não prescinde de uma relação sujeito-objeto, ainda que em um dado momento o objeto venha a ser um “ser-outro” do próprio sujeito em uma reflexão sobre si mesmo, como a consciência de si. Em última instância, é necessário pressupor um macro-sujeito social que, para saber de si mesmo, tem de objetivar-se, conforme uma estrutura de *macro-subjetividade reflexiva*. Todas essas determinações estão enraizadas, naturalmente, no grande produto iluminista do século XVIII – as *luzes*, ou a *razão* esclarecedora.

Entretanto, e essa é a marca do discurso filosófico da modernidade, há um sério problema não resolvido com relação ao princípio da subjetividade, enquanto parâmetro de uma filosofia centrada no sujeito e única fonte normativa da modernidade: “a

-
- 4 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 5/6: “A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de “modernidade” uma abstração plena de consequências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental [...]. [...] Porém uma vez desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, conquistada a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que prosseguem, por assim dizer, automaticamente, podem ser relativizados desde o ponto de vista distanciado do observador pós-moderno”.
- 5 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 12: “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios” – grifos originais. A modernidade define-se, desde Hegel, como “Um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua*” – *idem*, p. 11, grifos originais.

subjetividade se revela um *princípio unilateral*⁶. Isso porque tal princípio permite uma forte crítica da modernidade, mas perde de vista a sua necessidade de auto-certificação, pois enquanto a subjetividade permite minar a religião como critério de orientação da ação humana no mundo, a subjetividade não oferece um substituto unificador satisfatório. Com isso, a razão ocupa o lugar do destino, de forma que o futuro está desde sempre já decidido pelo presente; a razão absoluta desvirtua-se em uma auto-ilusão necessária ao processo de auto-reflexão absoluta do sujeito cognoscente⁷.

Esse é, com efeito, o problema que Habermas vê na filosofia do sujeito. Aliás, o jovem Hegel de Jena (1800-1807) teria se deparado com a possibilidade de fugir ao unilateralismo da subjetividade, na medida em que delineia dois modelos de superação e conciliação: (1) uma intersubjetividade superior a partir da formação não coerciva da vontade em uma comunidade de comunicação, portanto, dialógica; e (2) o sistema da “*Sittlichkeit*” de um Estado monárquico-constitucional, o que pressupõe um absoluto representado por um sujeito auto-congnoscente mas circunscrito ao conhecimento monológico⁸. Hegel opta, entretanto, pelo segundo modelo, mantendo-se atado às aporias da filosofia do sujeito.

A “filosofia da práxis” de Marx não supera o paradigma da filosofia do sujeito, pois opera meramente uma substituição do “saber que se sabe a si mesmo” – a Ideia absoluta de Hegel – pelo trabalho social abstrato marxiano – que “(re)produz-se a si mesmo” – do qual emerge a crítica revolucionária; a reflexão do sujeito cognoscente é substituída pela práxis do sujeito produtor, desloca-se do conhecimento à ação: mas tanto Hegel quanto Marx (e isso é o fundamental) permanecem totalmente atrelados a *estruturas subjetivas monológicas*, i.e., estruturas para as quais o consenso é despiciendo⁹. Naturalmente, somente na teoria da ação comunicativa

6 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 30.

7 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 79/80: “É um fato que o sujeito que se refere a si mesmo só toma consciência de si ao preço da objetivação da natureza exterior e interior. Visto que no conhecimento e na ação o sujeito tem sempre de se referir a objetos, tanto para o exterior quanto para o interior, ele se torna ao mesmo tempo opaco e dependente, inclusive nos atos que devem assegurar o autoconhecimento e a autonomia. Esse limite inscrito na estrutura da auto-relação permanece inconsciente no processo de tornar-se consciente de si. [...] A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável de uma subjetividade dilatada em falso absoluto”.

8 HABERMAS, *op. cit.* 2001A, p. 11 e ss.; *op. cit.* 2000, p. 57/58. Por essas razões que o par jovem-hegeliano “trabalho/interação” é retomado por Habermas e convertido em “sistema/mundo da vida” – HABERMAS, *op. cit.* 2001B, v. I e v. II.

9 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 93: “Se a totalidade ética dilacerada é pensada como trabalho alienado e se essa cisão deve ser superada a partir de si mesma, então a práxis emancipadora tem de provir do próprio trabalho. Nesse ponto, Marx e enreda-se em dificuldades conceituais semelhantes às de Hegel. A filosofia da práxis não oferece os meios para pensar o trabalho como uma *intersubjetividade paralisada*. Ela permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do agente”.

o consenso assume a forma de uma intersubjetividade superior de formação não forçada da vontade, torna-se assim uma estrutura dialógica, para a qual o consenso é absolutamente indispensável e fundamento último da estrutura social.

É necessário interromper o diagnóstico da modernidade de Habermas para apresentar um diagnóstico concorrente: Reinhart Koselleck¹⁰.

Isso porque ele permitirá identificar que, a despeito de inaugurar a ruptura no pensamento filosófico e político anterior ao advento do mundo burguês (i.e., inaugurar o discurso filosófico da modernidade), *Hegel não se desvencilha completamente do pensamento pré-moderno, na medida em que conserva ainda uma filosofia da história em seu sentido utópico-burguês*, isto é, descompromissada com a emancipação no presente.

A história europeia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro ingressasse em um estado de crise permanente. [...] a crise atual também se desenrola no horizonte de um auto-entendimento histórico-filosófico, predominantemente utópico. [...] A crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão) e as respectivas filosofias da história (em cujo nome tenta-se antecipar essa decisão, influenciá-la, orientá-la ou, em caso de catástrofe, evitá-la) formam um único fenômeno histórico, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII¹¹.

Com isso, Koselleck apresenta sua própria versão do “racionalismo ocidental”, do qual advém uma crise política ininterrupta, embora encoberta pela filosofia da história (sem que isso remeta à ideologia, em sentido marxiano). A abordagem tem como eixo fundamental a relação interna entre *crítica* e *crise*, muito embora essa conexão, engendradora no próprio século XVIII, só se tenha manifestado conscientemente após a Revolução Francesa, i.e., na própria auto-compreensão da modernidade: com efeito, “o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia”¹².

10 Apesar da apresentação invertida, não se tenha a impressão de que Habermas inspirara Koselleck, quando o que se passou fora justamente o contrário: o modelo “crítica/crise” é uma constante na obra de Habermas, diretamente absorvido de Koselleck: cf. e.g., HABERMAS, *op. cit.* 2001C, p. 172.

11 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 9.

12 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 13. Os dois termos, “crítica” e “crise” possuem o mesmo radical [*kri-*], que significa “separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater”. A separação terminológica entre “crítica” e “crise” denuncia a situação típica do século XVIII, na medida em que a *crítica* tornou-se apenas um julgamento descompromissado diretamente em relação à *crise* enquanto estado problemático ainda em aberto e que demanda uma decisão. E mais, p. 14: “No rigoroso processo da crítica – que era, ao mesmo tempo, um processo de efervescência social – formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da história”.

O modelo de crítica/crise tem suas raízes na separação entre moral e política operada pela própria teoria do Estado absolutista, conforme formulada por Hobbes: a fim de dar conta das guerras civis religiosas, grande problema para o século XVII, o poder temporal, para se constituir sob a forma de um Estado absolutista, tem de relegar os tormentos religiosos à intimidade privada dos cidadãos (é a famosa formulação hobbesiana “*in secret free*”). Esse primeiro passo separa a moral da política, e dá ensejo a uma crise indissolúvel, sempre acompanhada de uma crítica implacável – esta, de um ponto de vista moral alheio à política, age sempre como uma condenação do Estado¹³.

É nesse contexto que um outro conjunto de conceitos se articula em torno do binômio “crítica/crise”. A crise entre moral e política remeteu a crítica para a intimidade privada, esfera privada à qual o Estado (ainda absolutista) não tinha acesso, mas a partir da qual se articulava a crítica política, ainda que indireta. O *segredo* é aqui elemento essencial a duas instituições típicas do século XVIII: as sociedades de letras e a maçonaria; o foro íntimo é o triunfo iluminista contra o antigo regime¹⁴.

Ora, a dialética entre moral e política agravava-se cada vez mais, a partir do momento em que a moral tornava-se cada vez mais diretamente política, i.e., a partir do momento em que a decisão da crise (a Revolução Francesa) tornava-se uma prescrição moral. A despeito de seu agravamento, a crise permanecia encoberta pela filosofia da história, pois que ela remetia a decisão a ser tomada a um futuro utópico – daí a peculiar vinculação existente entre iluminismo, filosofia da história, utopia e progresso moral e material¹⁵.

13 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 111: “Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima”; p. 91/92: “No momento em que a política vigente, separada de maneira dualista, é submetida ao veredicto moral, o juízo moral transforma-se em um *politicum*, isto é, em crítica política. [...] Por outro lado, a divisão da realidade histórica em um reino da moral e um reino da política, tal como o Absolutismo havia aceito, é o pressuposto da crítica. [...] A crítica política não reside somente no juízo moral enquanto tal. Está presente no momento em que se executa a separação entre uma instância moral e uma instância política: o tribunal moral transforma-se em crítica política, não só por submeter a política a um juízo severo, mas também, pelo contrário, por separar-se como instância que tem a faculdade de julgar o domínio da política. Esta separação já encerra a crítica ao Estado”.

14 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 56. Para o movimento de conversão da crítica literária em crítica política, cf. também HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

15 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 97: “O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica, mesmo quando não era entendido [...] como movimento ascendente, mas sim como destruição e decadência. Em todo caso, a vinculação com o futuro, criada pelo próprio juiz racional, emancipou-o para criticar o presente”; p. 114-119: “A *filosofia da história* era o poder que tornava evidente a consciência elitista dos iluministas. Era o poder que os iluminados partilharam com o Iluminismo como um todo. A filosofia da história era a ameaça. [...] A filosofia da história tornou-se, em grande parte, herdeira da teologia. [...] A condução indireta dos eventos políticos a partir do foro interior moral é o curso inexorável

É, portanto, à luz desses quatro conceitos fundamentais (crítica, crise, filosofia da história, utopia), que Koselleck fornece seu diagnóstico de uma modernidade com raízes fincadas no século XVIII. O importante é notar a relação interna entre eles: crítica e crise estão implicitamente relacionados ao longo de todo o século XVIII, porém encobertas por filosofias da história inerentemente utópicas, intrinsecamente relacionadas ao julgamento moral da política – a decisão política em aberto era constantemente imputada ao futuro, e só viria de fato com a Revolução Francesa. Com Hegel, essa relação entre crítica e crise é tornada explícita, *embora sua solução permaneça utópica*, pois assentada em uma filosofia da história, já não assentada no futuro, mas sim no presente, planejado racionalmente.

Mas nem a Revolução Francesa nem Hegel dissolvem a dialética entre crítica e crise. Koselleck explica a manutenção desse padrão na modernidade com outros dois conceitos, “espaço de experiências” e “horizonte de expectativas”¹⁶. Ambos fazem uma interface com o presente, mas o horizonte de expectativas não pode ser simplesmente deduzido do espaço de experiências, da mesma forma que não são âmbitos recíprocos ou reflexos mediados pela atualidade – representam, ao contrário, que a percepção, *no presente*, do passado do futuro é fundamentalmente diferente; não se percebe passado e futuro hoje como se concebia passado e futuro, e.g., antes da Revolução Francesa; assim como o futuro não é percebido hoje como se percebe o passado¹⁷. Nesse sentido, a experiência apresenta-se como o *espaço* em que o passado se deposita sem continuidade acumulativa. Ao contrário, as expectativas projetam-se em um *horizonte*, i.e., como um novo *espaço de experiências* que se deverá abrir, mas que ainda não pode ser visto. “Espaço de experiências” e “horizonte de expectativas” não são meros contra-conceitos, mas denotam um modo diferente de existência, gerando uma tensão a partir da qual o tempo histórico emerge¹⁸.

A caracterização da modernidade (“*Neuzeit*”) enquanto nova temporalidade (“*neue Zeit*”) está precisamente naquele momento em que as expectativas se

da história. [...] o plano de salvação divina é secularizado na filosofia da história racional. Mas o plano é ao mesmo tempo a filosofia da história, que garante o curso dos eventos, de agora em diante planejados. A filosofia do progresso fornecia a certeza – não religiosa ou racional, mas especificamente histórico-filosófica – de que o plano político indireto se realizaria; inversamente, o planejamento racional e moral determinava o progresso da história. [...] A tensão entre Estado e sociedade descarrega-se, aparentemente, no futuro remoto” – grifos originais.

16 KOSELLECK. *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 272: “experience is present past, whose events have been incorporated and can be remembered. Within experience a rational reworking is included, together with unconscious modes of conduct which do not have to be present in awareness. [...] expectation: at once person-specific and interpersonal, expectation takes place in the today; it is the future made present; it directs itself to the not-yet, to the nonexperienced, to that which is to be revealed”.

17 KOSELLECK, *op. cit.* 1985, p. 273.

18 KOSELLECK, *op. cit.* 1985, p. 275: “In brief: it is this tension between experience and expectation which, in ever-changing patterns, brings about new resolutions and through this generates historical time”.

distanciaram e progressivamente se distanciam de toda experiência prévia¹⁹. Esse momento é marcado pela teodicéia do progresso – conteúdo típico das filosofias da história que acobertavam a crise gerada pela crítica moral da política. Nas filosofias da história de caráter teológico, o futuro, enquanto horizonte de expectativa da salvação divina, estava completamente amoldado pelo passado do pecado original. A modernidade, a seu turno, caracteriza-se como uma separação crescente e sempre em aceleração entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas, estabilizada e intermediada pelo progresso²⁰.

Até aqui, Koselleck e Habermas coincidem no diagnóstico da modernidade, cada um em seus próprios termos, é verdade, mas concordam que a modernidade é um constante renovar-se cuja solução se projeta ao indefinido – quer seja pela necessidade de auto-certificação da modernidade mediante uma fundamentação normativa distinta da filosofia do sujeito, quer seja pelo distanciamento progressivo entre espaço de experiências e horizonte de expectativas (ou, ainda, pelo intermitente processo de crise que, aos olhos da crítica, nunca restará suficientemente fundamentado). Qual seria, portanto, a diferença entre ambos?

Ora, como já se poderia adiantar, a diferença reside no tratamento dado às possibilidades de emancipação (revolucionária) inscritas na teoria da história de Marx. Embora Koselleck não faça tal distinção de maneira suficientemente explícita, sua historiografia conceitual permite analisar a teoria da revolução de Marx de maneira bem distinta daquela proposta pelo paradigma da teoria da ação comunicativa de Habermas. De fato:

Assim que abandonamos a compreensão da sociedade – no sentido da filosofia da práxis – como um macro-sujeito auto-referencial que engloba os sujeitos particulares, anulam-se as correspondentes representações modelares para o diagnóstico e a solução da crise: ruptura e revolução²¹.

A revolução já não vale como alternativa. Com efeito, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida, bem como a concepção dualista da sociedade em torno

19 KOSELLECK, *op. cit.* 1985, p. 276.

20 KOSELLECK, *op. cit.* 1985, p. 278/279: “The opening of a new horizon of expectation via the effects of what was later conceived as “progress” changed this situation. [...] Progress thus combined experiences and expectations, both endowed with a temporal coefficient of change”; e p. 280: “From that time on, the space of experience was no longer limited by the horizon of expectations; rather, the limits of the space of experience and of the horizon of expectations diverged. It became a rule that all previous experience might not count against the possible otherness of the future. The future would be different from the past, and better, to boot. [...] Thus, experience of the past and expectation of the future were no longer in correspondence, but were progressively divided up”.

21 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 482 – grifos acrescidos.

dessas duas categorias reformula a questão central com a qual tanto Marx quanto todo o idealismo alemão anterior se preocuparam: a *emancipação autônoma* da sociedade: “O que se pergunta é se, sob essas novas premissas, é pertinente falar de uma “atuação da sociedade sobre si mesma”²². Habermas, porém, abandona esse projeto, na medida em que as relações entre sistema e mundo da vida devem ser mediadas por “barreiras inibidoras” e “sensores” controlados pelo mundo da vida, mas que manteriam as esferas bastante apartadas – o que, em última instância, significa sancionar a economia de mercado (e, por óbvio, a correlata estrutura da divisão social pautada pelo trabalho assalariado) em uma esfera que lhe é de direito:

Desse modo, o modelo da atuação da sociedade sobre si mesma é substituído pelo modelo de um conflito de fronteiras, controlado pelo mundo da vida, entre ele e os dois subsistemas [economia e aparato estatal], que lhe são superiores em complexidade, só influenciáveis de modo muito indireto, e de cujas operações, contudo, ele depende²³.

Fica, portanto, bastante claro, quão insuficiente é o modelo de Habermas para fornecer fundamento normativo para a modernidade, desde que se leve em consideração aquela premissa axiológica *a priori* aqui adotada em favor da emancipação humana. Entretanto, para aferir o significado pleno da teoria da história de Marx, inserida em sua teoria da revolução, é necessário recompor a passagem da crítica iluminista pré-1789 até a crítica comunista em 1848. A isso então é necessário tornar.

3 Filosofias da História e Utopias do Progresso Humano

A filosofia da história, no sentido bastante preciso definido por Koselleck²⁴, i.e., como formulação teórica que projeta em um futuro indeterminado a (utópica) redenção humana a partir de sua inata perfectibilidade impulsionada e acelerada pelo progresso, só fizera obscurecer e agravar a tensão existente entre política e moral, Estado e sociedade civil. A filosofia da história assumiu, assim, uma dupla função: (1) de um lado, significou a garantia de integração harmônica da sociedade pelo ocultamento da crise presente, ao mesmo tempo em que viabilizou a crítica pelo planejamento e previsão racionais do curso da evolução humana; e, (2) de outro lado, isentou os burgueses de qualquer responsabilidade perante os eventuais insucessos no futuro da humanidade – do progresso não poderia advir mal algum. Donde a ordem burguesa pretender-se “natural” e, assim, irresistível:

22 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 496.

23 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 506/507.

24 Cf. Seção anterior, p. 6 e ss.

A harmonia matemática e mecanicista da natureza imiscuiu-se no domínio da história humana através da harmonia moral. A necessidade do planejamento, averiguada e constatada pela filosofia da história, os exime de qualquer responsabilidade política. O iluminado é filósofo da história na medida em que permanece politicamente isento de responsabilidade²⁵.

Antes de passar ao exame das filosofias da história propriamente ditas, é útil adiantar alguns aspectos que irão permear todas as filosofias da história, em suas linhas mais gerais. São três os elementos mais constantes nas filosofias da história, o que torna esse conceito ainda mais específico: (1) a importância das *sociedades de letras*, na medida em que a crítica, apartada da política, tivera de partir sempre da crítica literária e estética para daí produzir um efeito político – a princípio indireto; (2) uma aura de *segredo* e obscurantismo, pois naquele contexto crítico a crítica política (agora já direta) tivera de se recolher para se preservar, ficara em segundo plano, confinada principalmente à obscuridade das lojas maçônicas; e (3) a filosofia da história, compreendendo a humanidade como uma reta ascendente, tinha na *formação/educação cultural* (a “*Bildung*” alemã²⁶) sua pedra de toque, ela conduzia o espírito para fora das trevas em direção à luz, ao progresso moral.

Se a filosofia da história significava a projeção utópica de uma pretensa perfectibilidade humana pautada pelo progresso como solução para a crise, há que se acrescentar que as típicas filosofias da história trazem em si uma pretensão de esclarecimento e ilustração típica do iluminismo, configurando um processo de educação e formação da humanidade, no mais das vezes conduzidos pelas sociedades de letras e pelo segredo maçônico. Daí a determinação conceitual muito própria da filosofia da história, bastante diferente da “teoria da história” ou de uma “história filosófica”, simplesmente²⁷.

Nesse passo, a filosofia da história de Condorcet é paradigmática²⁸. Nessa versão, a história humana progrediria em uma seqüência de estágios evolutivos, que

25 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 115.

26 A “*Bildung*” não encontra tradução exata para precisar seu conteúdo. Reflete uma formação plena e gradual, dirigida à perfeição. Não se trata, com efeito, da mera educação formal, mas sim da constituição completa do ser humano e, em outra escala, da própria humanidade. Deriva sua formação do substantivo “*das Bild*” (= imagem), o que lhe dá um sentido de “construir-se uma imagem perfeita”, exatamente à “imagem e semelhança” divina.

27 Nesse sentido bastante preciso, mesmo o criador do termo não está aqui inserido como estão Condorcet, Herder, Kant e Hegel – para Voltaire, a “filosofia da história” é apenas a liberdade de romper com a seqüência cronológica da narrativa dos acontecimentos, sobrevoando o globo a despeito do tempo, sob a ótica estritamente franco-iluminista. Cf. VOLTAIRE, *Filosofia de la História*, trad. Martín Caparrós. Madrid: Tecnos, 1990; e também TERRA, Ricardo Ribeiro. “Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant” in KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, trad. Rodrigo Naves; Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

28 CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas, Marquis de. *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, trad. Carlos A. R. de Moura. Campinas: UNICAMP, 1993.

compreendem um processo de desenvolvimento progressivo, constantemente apoiado nos avanços técnicos alcançados pelas gerações passadas e que, pela educação, são incorporados ao patrimônio científico e cultural dos modernos. Nota-se aqui, tanto a importância do progresso técnico quanto o papel da educação (“*Bildung*”) na condução desse desenvolvimento.

Nessa escalada, os homens passam de (1) povoados primitivos a (2) comunidades de pastores e agricultores; (3) momento a partir do qual se desenvolve a escrita alfabética; (4) chegando-se à Grécia clássica; (5) momento após o qual o progresso humano entra em decadência e permanece obscurecido até; (6) as Cruzadas; após o que (7) as ciências e a tipografia promovem um novo surto de expansão do progresso científico e tecnológico; (8) que fornece as bases para que a ciência e a filosofia se oponham e condenem o jugo do absolutismo; (9) fazendo com que a razão desde Descartes possa compor a República Francesa; culminando (10) na época moderna. Essa exaustiva progressão histórica, assim concebida como uma escadaria de progressos humanos marcados por avanços tecnológicos, tem seu sentido na medida em que o desenvolvimento do espírito humano é marcado pelo desenvolvimento das próprias faculdades individuais²⁹. Ora, a extensão ao gênero humano é a partir daí óbvia: se não há limite para a perfectibilidade humana individual e se o espírito humano progride a partir do aprimoramento das faculdades individuais, não há limite à perfectibilidade da espécie humana, progressiva ao infinito³⁰.

Logo, o resultado não poderia ser outro: o progresso redundaria na perfeição humana tornada terrena – embora apenas no futuro – assegurando a igualdade entre as nações mais e menos avançadas com o correlato desenvolvimento de um mesmo e único povo em todo o globo, quando será possível verificar a perfeição real do homem³¹.

Apesar de paradigmática, a filosofia da história de Condorcet mantém-se excessivamente etnocêntrica, seguindo Voltaire. Talvez Herder seja o exemplo mais importante dentre todos os filósofos da história aqui brevemente apresentados, pois marca ao mesmo tempo tanto uma crítica ao iluminismo francês quanto traz todos os elementos de uma típica filosofia da história, como definida por Koselleck. A começar pelo título de sua obra de 1774: *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*. Nota-se que

29 CONDORCET, *op. cit.*, p. 20.

30 CONDORCET, *op. cit.*, p. 20/21: “que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida: que os progressos dessa perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não têm outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou. Sem dúvida, estes progressos poderão seguir uma marcha mais ou menos rápida, mas ela deve ser contínua e nunca retrógrada enquanto a terra ocupar o mesmo lugar no sistema do universo, e enquanto as leis gerais deste sistema não produzirem nem uma desordem geral, nem mudanças que não permitiriam mais à espécie humana conservar aqui as mesmas faculdades, desdobrá-las, encontrar aqui os mesmos recursos”.

31 CONDORCET, *op. cit.*, p. 176. Cf., outrossim, p. 203.

Herder capta com exatidão o “espírito da época” em que se insere, tornando aqui mais explícito o projeto de formação da humanidade (“*Bildung*”). Compartilha com seu tempo a noção de que “a origem da globalidade do gênero humano foi uma só”³², mas nega que o olhar europeu seja superior a qualquer outro período histórico anterior. Em Herder, a perfectibilidade humana advinda da educação é uma garantia de seus passos futuros, justamente porque o progresso está associado ao processo de formação, que é plena e gradual: daí porque não se pode afirmar a superioridade deste ou daquele povo neste ou naquele período, justa e exatamente porque todos os períodos foram e são importantes para a formação da humanidade tal como ela se encontra³³.

Esse movimento é contínuo e incessante, “Tem que passar por diferentes idades, sempre em manifesta progressão contínua, sempre num esforço de continuidade! Entre cada idade parece haver momentos de repouso, revoluções, transformações! E contudo, cada um dos estádios contém em si mesmo o ponto central da sua felicidade”³⁴. É por isso que os franceses não são mais felizes que os gregos e romanos e egípcios e chineses. As “idades” mostram o evoluir ininterrupto da formação da humanidade.

Correlata a essas tradições filosóficas, também uma progressão à infinita perfectibilidade humana é a filosofia da história de Kant. Seu pequeno escrito de 1784, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, articula-se no desenrolar de nove proposições: (1) todas as disposições naturais de uma criatura estão fadadas a um dia desenvolverem-se completamente conforme um fim determinado; (2) sendo que, no homem, tais disposições significam o uso da razão e devem se manifestar no desenvolvimento não do indivíduo, mas da espécie; (3) a natureza proporcional uma felicidade livre do instinto – racional – ao homem; (4) o instrumento utilizado pela natureza para que a espécie humana desenvolva completamente suas determinações é o *antagonismo social* – a “*insociável sociabilidade*” que força os homens a entrar em sociedade mas ameaça dissolver tal sociedade a cada momento; (5) de forma que o maior problema para a espécie humana é alcançar uma organização da sociedade civil perfeitamente justa e livre; (6) problema este que, por ser o mais difícil, será resolvido por último pela espécie humana; (7) o problema da perfeita constituição civil somente poderá ser resolvido a partir da solução do problema externo da relação entre os Estados; (8) de forma que a história da espécie humana representa a realização de um “*plano oculto*” da natureza, tanto na constituição civil interna quanto externa,

32 HERDER, Johann Gottfried. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*, trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995, p. 7.

33 HERDER, *op. cit.*, p. 38: “Se a natureza humana nada tem a ver com uma divindade que autonomamente se orientasse para o bem, se tudo tem que aprender, se tem que se ir formando por sucessivos passos, se tem que ir sempre progredindo numa luta gradual, é natural que se vá formando, quase sempre, senão mesmo sempre, nos domínios em que encontra motivos que conduzem à virtude, à luta, ao progresso. Em certo sentido dir-se-á pois que toda a perfeição humana é nacional, secular e – se observarmos com o máximo rigor – individual”.

34 HERDER, *op. cit.*, p. 45.

desenvolvendo plenamente as determinações humanas; e, finalmente, (9) uma tentativa de elaboração filosófica desse plano da natureza é não apenas possível quanto mesmo favorável para o propósito da natureza³⁵.

Com um resultado semelhante a Condorcet mas apostando como Herder na formação humana como saída da minoridade (i.e., enquanto idade não autônoma), Kant conduz a humanidade, ou melhor, a humanidade há de conduzir-se à paz perpétua, na medida em que todos os homens somente podem sair da minoridade em que se confinam a partir do momento em que solucionam o problema fundamental da constituição civil perfeita – primeiro exteriormente; daí internamente. Também em Kant fica evidente a relação entre progresso, utopia, ilustração e também o segredo: afinal, o curso da história representa a realização de um “plano oculto da natureza” destinado a tirar o homem de sua minoridade – e esse amadurecimento da humanidade é feito mediante o uso público da razão; o que, vale dizer, não acontece em qualquer circunstância, mas exige para si um público letrado³⁶.

Completando o quadro, já próximo do desfecho da Revolução Francesa, Friedrich Schiller oferece a mais interessante das alternativas. Sob forte impacto de Kant e bastante próximo de Goethe, Schiller despreza a dicotomia entre política e moral e refugia-se na estética, pois a despeito da prevalência do princípio da utilidade, a liberdade não será alcançada por esta via, já que, no círculo ético-estético de Schiller “a arte é filha da liberdade”, e, igualmente, “é pela beleza que se vai à liberdade”³⁷.

Em sua III Carta, Schiller compõe sua filosofia da história, retomando o sentido do iluminismo desde Rousseau: a passagem de um estado natural para o Estado civil. Mas Schiller não crê, em absoluto, na força de uma revolução, pelo contrário, enquanto o artesão pode deixar que se acabe a corda do relógio para consertá-lo, o Estado tem

35 KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, trad. Rodrigo Naves; Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 9-24.

36 As considerações para a filosofia da história de Kant são bem complementadas por *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*, 2ª ed., trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100: “Esclarecimento é a saída do homem de sua minoridade, da qual ele próprio é culpado. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” – grifos originais; e p. 104: “Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões. [...] Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*” – grifos originais.

37 SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem (numa série de cartas)*, 3ª ed., trad. Roberto Schwarz; Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, Carta II p. 27/28. Quanto à negação dos planos político e moral em defesa do estético, cf. *ibidem*: “Não será extemporânea a busca de um código de leis para o mundo estético, quando o *moral* tem interesse tão mais próximo, quando o *espírito* de investigação filosófica é solicitado urgentemente pelas questões do tempo a ocupar-se da maior de todas as obras de arte, a construção de uma verdadeira liberdade *política*? [...] Cheios de expectativa, os olhares do filósofo e do homem do mundo voltam-se para a cena *política*, onde, acreditam, decide-se agora o grande destino da humanidade” – grifos acrescidos.

que trocar suas engrenagens em movimento, a transposição do estado natural deve ser gradual e progressiva, pautada pela formação humana: “É preciso, portanto, procurar um suporte para a subsistência da sociedade que a torne independente do Estado natural que se quer dissolver”³⁸: esse suporte é a educação estética da humanidade. Schiller, ao criticar a profissão como medida do homem em termos de utilidade e racionalidade, critica o progresso tecnológico típico do iluminismo e a sociedade moderna na qual o homem está fragmentado – é por isso que, para ele, a sociedade grega é superior à moderna no que tange ao indivíduo, mas lhe é inferior no que concerne à espécie: “É falso, portanto, afirmar que a formação das formas isoladas torna necessário o sacrifício de sua totalidade; e mesmo que a lei da natureza se empenhe por isso, tem de depender de nós restabelecer em nossa natureza, *através de uma arte mais elevada*, essa *totalidade* que foi destruída pelo artifício”³⁹.

Nota-se, com isso, que muito embora crítico da fragmentação racional-iluminista, Schiller ainda se mantém atado ao “paradigma” da filosofia da história, conforme aqui esboçado. Rompe com a passagem automática do indivíduo à espécie, bem como com a incapacidade de identificar prejuízos advindos da racionalidade da vida moderna; abre mão até mesmo da redenção humana pelo progresso, seja ele técnico-científico, seja ele moral. Mas, decididamente, o que lhe mantém preso às amarras da filosofia da história é o caráter utópico imputado à formação estética da humanidade: a renúncia ao individualismo iluminista e a recomposição da totalidade somente serão possíveis pela arte, mas essa “arte mais elevada” também constitui um ideal, um “não-lugar”, uma meta de redenção.

4 A Revolução Francesa e a Modernidade – Primeira Inflexão: a Filosofia da História de Hegel

É sem dúvida com a Revolução Francesa que a modernidade fecha seu ciclo constitutivo, tendo passado pelo Renascimento e pela Reforma antes de galgar o iluminismo; é a partir da queda do *Ancien Régime* que a modernidade efetivamente toma pé de si mesma. As típicas filosofias da história, conforme até agora visto, são todas registradas antes ou durante a Revolução Francesa, pois era exatamente essa a decisão política que permanecia em aberto no século XVIII, advinda da crise que separou política e moral; a história resolver-se-ia em um futuro utópico, não lidava com o presente.

Ora, por todas essas razões, uma filosofia da história posterior à Revolução Francesa (como a de Hegel) deveria soar inadequada ou, no mínimo, anacrônica, pois a crise já não se pode ocultar; tomada uma decisão política, que poderia justificar uma utopia histórica?

38 SCHILLER, *op. cit.*, Carta III, p. 29.

39 SCHILLER, *op. cit.*, Carta VI, p. 45 – grifos acrescentados.

Como já mencionado, a dialética entre crítica e crise não fora solucionada pela Revolução Francesa, pois desde a posituação do poder temporal nas mãos do Estado absoluto (século XVII) em contraste com um âmbito temporal confinado à intimidade, não é mais possível conciliar política e moral: a crise é insuperável, a decisão política somente a desloca para uma nova composição do tempo histórico, reconfigurando tanto o espaço de experiências quanto o horizonte de expectativas [Koselleck].

Por essa razão, a filosofia da história de Hegel tem de ser mais refinada que as anteriores, pois precisa dar conta agora de uma tensão explícita na sociedade e a revolução é a última das soluções às quais cogita recorrer⁴⁰; a crise não mais é velada, a crítica constante somente pode apaziguar o turbilhão do progresso moderno pela remissão a um absoluto: a Ideia. As sociedades de letras e a maçonaria, sempre críticas do Estado, convertem-se na própria sociedade civil burguesa que, por sua vez, mantém-se crítica mas também dependente do aparato Estatal: a dialética entre sociedade civil e Estado mantém o parâmetro explicativo em torno de “crítica/crise”, mas Hegel tem de solucioná-la sem recair na revolução – recua, assim, à filosofia da história. Seria essa, aliás, a diferença de Hegel para Marx.

Hegel é o primeiro filósofo que, tomando a autonomia como tarefa herdada do idealismo alemão (fundamentalmente de Kant, Schiller, Schelling e Fichte), trata a modernidade em sua necessidade de auto-reflexão. Para tanto, são absolutamente fundamentais dois de seus desenvolvimentos reciprocamente determinados: (1) o princípio da subjetividade; e (2) a assim chamada tese do “fim da história”, fecho da filosofia da história de Hegel.

O primeiro desses desenvolvimentos está em conexão com uma concepção de modernidade já acabada, que rompeu definitivamente com o passado, de forma que o espírito tem de saber de si por si mesmo, sem referências externas de qualquer sorte; e assim o faz a partir da tomada de consciência de si, como a ideia que se sabe a si mesma: é preciso saber “*an sich*” e “*für sich*” de si próprio⁴¹.

O sistema hegeliano, dos mais intrincados e complexos do pensamento moderno, não poderia ser aqui abordado de forma a fazer justiça a sua grandeza. A despeito de tal óbice, entretanto, algumas generalizações e simplificações serão necessárias, apesar de

40 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Parte III, Seção III (“O Estado”), trad. Marcos Lutz Muller, Coleção Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998, § 258, Alínea 6 (“A concepção de Estado de Rousseau e a Revolução Francesa”), p. 28: “Tendo prosperado e se tornado poder, essas abstrações, por essa razão, por um lado proporcionaram, desde que temos memória do gênero humano, o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar inteiramente a partir do princípio e do *pensamento* a constituição de um grande Estado efetivamente real, subvertendo tudo o que subsistia e estava dado, e de *querer* dar-lhe como base apenas o *pretensamente racional*; por outro lado, porque não eram senão abstrações desprovidas de idéia, elas converteram essa tentativa no mais terrível e chocante acontecimento”.

41 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 6ª ed., trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001, Cap. IV, §§ 166/167.

abusivas. É comum a referência ao sistema hegeliano como um “círculo de círculos”⁴². Não é possível portanto, a rigor, sintetizar Hegel em nenhuma medida, pois a apreensão de um dos círculos implica fazer referência ao conjunto de todos os outros. A relação entre os “círculos” é feita pela *reflexão* que leva ao absoluto; é na verdade a negação de uma negação anterior que remete à unidade plena. A dialética hegeliana movimenta-se assim em torno de três termos: singularidade (identidade), particularidade (diferença) e universalidade, uma síntese final conciliadora (identidade entre a primeira identidade singular e a não-identidade/diferença), que suprime os primeiros momentos mas conserva-os sob nova substância – trata-se do clássico conceito de “*Aufhebung*”. É essa reflexão absoluta sobre si mesmo que orienta todos os momentos dialéticos⁴³.

O segundo desenvolvimento está absolutamente imbricado no primeiro, insere-se na lógica hegeliana do “círculo de círculos” – nesse sentido, o “fim da história” não representaria absolutamente o fim dos acontecimentos históricos, mas exatamente o contrário, i.e., o *início efetivo*, na medida em que o “fim” é a transposição da ruptura pela *Aufhebung* – o superar conservante – que dá sentido a todo o movimento de realização do espírito. Em toda a dialética hegeliana, é o termo final o encarregado de operar a conciliação dos momentos anteriores cindidos; mas esse termo final tem de *sair de dentro* daqueles mesmos momentos, de forma que já está neles desde o princípio, embora esse “princípio” só adquira sentido a partir de seu “fim”⁴⁴.

A razão, suprema força no movimento do espírito, não se exclui naturalmente da história, também o fio dos acontecimentos segue um desígnio calculado⁴⁵. Hegel segue um princípio tangente ao da perfectibilidade humana de Kant, embora não se identifique a ele, pois a perfeição não é uma necessidade humana, muito embora o aperfeiçoamento e o desenvolvimento, ainda que indefinidamente, assim o sejam,

42 Cf., e.g., BOURGEOIS, Bernard. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel” in HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, v. I (*A Ciência da Lógica*), trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995B, p. 419.

43 HEGEL, *op. cit.* 2001; *op. cit.* 1995B.

44 LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHERRY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*, trad. Thereza Cristina Ferreira Stummer; Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 15/16: “Ora, Hegel começa pelo fim da boa lógica habitual. [...] Todo encaminhamento seu, tanto no nosso caso quanto nos outros campos pensados pela sua filosofia, tende a chegar a um fim que será de fato verdadeiro começo, base ou pressuposto de tudo o que tiver precedido. [...] Nem tudo gira somente no espaço, nem tão-somente no tempo. Tudo gira também na própria lógica: aquilo que é suprimido é conservado, o todo existe na parte”. HEGEL, *op. cit.* 2000, § 256, nº 3, p. 92: “O Estado como o que “na realidade efetiva” é o primeiro”.

45 HEGEL, *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 32: “Que nos acontecimentos dos povos domina um fim último, que na história universal há uma razão – não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina, absoluta – é uma verdade que pressupomos”. Também *Filosofia da História*, p. 18: “Portanto, o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal”.

conforme um “impulso de perfectibilidade”: “É essencial observar que o curso do espírito é uma progressão”, ao passo que “A progressão é, deste modo, uma formação da consciência, e não é simplesmente quantitativa, mas uma série de fases de diferentes referências ao que é essencial. Ora a história universal representa a gradação do desenvolvimento do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”⁴⁶.

Ora, na medida em que a “astúcia da razão” condiciona o movimento do espírito como progressiva consciência da liberdade – cuja manifestação concreta se dá no Estado; há com efeito uma íntima relação entre a filosofia do espírito objetivo e a filosofia da história universal: “a história universal representa a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência”⁴⁷ – ou seja – o Estado.

O “sistema da ciência” esboçado no “Prefácio” à *Fenomenologia do Espírito*, movimenta-se em torno de três termos: a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito⁴⁸. A lógica, como momento da identidade, trata da ciência da Idéia em si e por si, e articula-se, a seu turno, em torno dos momentos do ser, da essência e do conceito, primeira reconciliação. A natureza aparece como o momento da diferença (não como um “ser” mas em oposição a ele, como seu “ser-outro”), e articula-se em mecânica, física e orgânica, esta última também uma conciliação dos momentos pelo todo, que ainda não é, de fato, totalidade. O fecho – como a *Aufhebung* absoluta entre a identidade primeira e a diferença – age pela filosofia do espírito, articulada nos momentos do espírito subjetivo, espírito objetivo (ou direito) e o espírito absoluto. Ora, o desenvolvimento do espírito absoluto como Idéia Absoluta é o saber que se sabe a si mesmo, supressão de toda e qualquer cisão.

É na filosofia do espírito que se insere o Estado, mais precisamente, na filosofia do espírito objetivo (direito) – esta também apenas um momento intermediário que supera o espírito subjetivo (articulado em antropologia, fenomenologia e psicologia) e que será, por sua vez, superado pelo curso do espírito absoluto (arte, religião e filosofia); derradeira conciliação da filosofia do espírito supera (“*hebt auf*”) a filosofia da natureza e a lógica, fechando o movimento do espírito enquanto sistema filosófico.

46 HEGEL, *op. cit.* 1995A, p. 128 e p. 132. Hegel tem ciência do movimento de educação da humanidade, mas pretende com o curso do espírito algo de maior e mais elevado; p. 128: “A noção de educação do gênero humano é engenhosa, mas só aflora de longe aquilo de que aqui se fala”.

47 HEGEL, *op. cit.* 1995A, p. 60. Cf., antes, p. 39: “Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente e só consegue satisfazer os seus fins especiais dentro dessa dependência. Porém, essa vontade tem também uma vida substancial, uma realidade, na qual ela se movimenta em substância e tem a sua própria essência como fim da sua existência. Essa essência é a própria união da vontade subjetiva e da razão: isto é, o todo moral, o *Estado*, que é a realidade na qual o indivíduo tem e desfruta a sua liberdade, como saber, crença e vontade do universal. [...] Na verdade, o direito, a moralidade objetiva e o Estado – e apenas eles – são a realidade positiva e a satisfação da liberdade” – grifos originais.

48 HEGEL, “Prefácio (1807)” in *op. cit.* 2001.

O direito, assim, também se articula em três momentos dialéticos: o direito abstrato, a moralidade subjetiva e a moralidade objetiva (“*Sittlichkeit*”) – esta última, seguindo a lógica do movimento do espírito, representa a interação e superação dialética de seus próprios momentos – a família, a sociedade civil burguesa (“*bürgerliche Gesellschaft*”) e, enfim, o Estado que, assim, concilia o espírito objetivo mas tem de sair do momento anterior (i.e., da própria sociedade civil burguesa). Assim, é a partir da polícia e das corporações como, conjuntamente, último momento da sociedade civil (precedidos pelo sistema de necessidades e pela administração do direito) que emerge o Estado⁴⁹. É, portanto, nesse sentido, que o fim do Estado, nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, representa apenas a conciliação dos momentos anteriores, vale dizer, da sociabilidade original da família cindida pela sociedade civil egoísta⁵⁰ através das corporações e da burocracia, inscritas elas mesmas na própria sociedade. Mas o Estado conta, ele próprio, com seu progredir dialético: (i) direito público interno; (ii) direito público externo; e (iii) história mundial (“*Weltgeschichte*”).

Ora, destarte, o progresso do espírito está em estreita conexão com o progresso da estrutura do poder político como poder estatal, pois o Estado consubstancia a consciência de liberdade⁵¹. É conforme esse modelo, também à típica maneira das filosofias da história (pela transposição da razão individual à humanidade – e com a mesma metáfora de Herder); que Hegel divide a história universal em três “estágios” – leia-se, momentos dialéticos; de forma que a cada qual corresponda uma “faixa etária” da humanidade, orientada geograficamente pelo movimento do sol – leia-se, movimento da luz, do esclarecimento, da razão: (i) o espírito infantil, ao qual corresponde o reino oriental; (ii) a juventude e a virilidade, às quais correspondem respectivamente os mundos grego e romano; e (iii) a “senectude do Espírito”, correspondente ao mundo germânico. Esse movimento mostra a evolução da consciência de liberdade dos povos. Mas também os tempos modernos do período germânico são divididos em seus três momentos próprios: (α) a Reforma, quando o sol a pico iluminara a Idade Média; (β) os efeitos dessa Reforma sobre o Estado, que

49 HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Parte III, Seção II (“A Sociedade Civil”), 2ª ed., trad. Marcos Lutz Muller, Coleção Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000, § 182, Adendo, p. 15: “A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si”; e § 188. Cf., ainda, § 255 (“Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a que está fundada na sociedade civil”, p. 91, grifos originais) e o fundamental § 256 (“O Estado enquanto “verdade” da polícia e da corporação”, p. 92).

50 HEGEL, *op. cit.* 2000, Parte III, Seção II, §§ 185-187.

51 HEGEL, *op. cit.* 1998, § 258, Alínea 6, Adendo, p. 33: “O Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real”. Cf. outrossim § 340 e, principalmente, § 341: (“A história mundial como tribunal do mundo”).

significaram a solidificação da monarquia enquanto forma de governo; e finalmente (γ) o período do iluminismo e da Revolução Francesa. É esse último estágio o tempo do pensamento, o tempo da razão⁵²:

“Esse princípio do pensamento surge, inicialmente, em sua universalidade ainda abstrata e repousa no fundamento da contradição e da identidade. O conteúdo é, com isso, posto como finito, e toda especulação das coisas humanas e divinas é banida e exterminada pelo iluminismo. Se é infinitamente importante que a forma variada seja trazida para a sua simples determinação, sob a forma da universalidade, então esse princípio ainda abstrato não basta ao espírito vivo, à alma concreta. Com esse princípio formalmente absoluto *chegamos ao último estágio da história, ao nosso mundo, aos nossos dias*”⁵³.

É, com efeito, essa a formulação da filosofia da história de Hegel que mais se aproxima ao que se poderia chamar “fim da história”⁵⁴. Nota-se que ela tem a missão de dar sentido ao desfecho revolucionário do século XVIII, e apresenta praticamente todas as características de uma filosofia da história. A principal delas está na típica tarefa da filosofia da história, qual seja, obnubilar a crise (enquanto fragmentação) da sociedade civil burguesa⁵⁵.

52 HEGEL, *Filosofia da História*, trad. Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: UNB, 1995C, p. 361: “O pensamento é agora o estágio a que o espírito chegou. Ele contém a reconciliação em toda a sua essencialidade, já que se trata do exterior com a reivindicação de que toda essa existência tenha a razão em si como sujeito”.

53 HEGEL, *op. cit.* 1995C, p. 362/363 – grifos acrescentados.

54 Como se pode notar, em nada semelhante ao uso que se fez de Hegel em 1989, por ocasião da derrocada do bloco soviético – cf. nota de rodapé nº 2, supra.

55 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 158: “A crise e a filosofia da história revelam-se um fenômeno complementar e internamente ligado. [...] A incerteza da crise é idêntica à certeza do planejamento da história utópica”. Cf. HEGEL, *op. cit.* 2000, §§ 196-200, notadamente este último (“A desigualdade social: capital e trabalho”). É a desigualdade social a encarregada de garantir o momento da diferença, da cisão na sociedade civil – cf. §185, p. 17/18: “O caráter antagônico da sociedade civil. [...] A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas” – mas é também um momento à universalidade – cf. § 186, p. 20: “A sociedade civil como um processo de cultivo [*Bildung*] para a universalidade. Mas, precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva. Essa unidade, que não é a identidade ética, em virtude da subsistência por si de ambos os princípios desse ponto de vista da cisão, é precisamente por isso, não é enquanto *liberdade*, mas sim enquanto *necessidade*, a de que o *particular* se eleve à *forma da universalidade* e nessa forma procure e tenha o seu subsistir” – grifos originais.

Excursão: a *Epopéia Burguesa*, de *Wilhelm Meister a Fausto*

As duas inflexões da modernidade podem ser muito bem ilustradas pelos dois heróis burgueses de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1732), *Wilhelm Meister de Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (cuja versão definitiva fora escrita entre 1794 e 1795) e *Fausto*, do poema homônimo (composto entre 1770 e 1831). É inevitável, portanto, o paralelo entre o primeiro herói e as clássicas filosofias da história, de um lado, e entre o segundo herói e a modernidade, de outro lado, alinhavado em torno do progresso e da formação do espírito humano.

O primeiro herói insere-se no contexto do gênero literário chamado “romance de formação” (*Bildungsroman*), em que o personagem é, a princípio, um tolo, um “pobre cão”, mas que evolui mediante um amplo e gradual processo de formação, educação e cultivo cultural. *Wilhelm Meister*, o segundo herói burguês de Goethe – diferentemente do primeiro, *Werther*, que, incapaz de formação, suicida-se (*Os Sofrimentos do Jovem Werther*) – busca harmonizar-se consigo mesmo e o faz mediante uma “missão teatral” – aqui está representada a crítica estético-moral à política, bem no espírito dos conceitos extraídos de Koselleck. O burguês forma-se pelo desenvolvimento estético e não político, “convencia-se de que só no teatro podia completar a cultura que desejava adquirir” [J. W. v. Goethe, *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994, liv. V, cap. I, p. 285]. Aliás, o “aprendizado” de *Wilhelm Meister* é precisamente a educação da humanidade, em qualquer das versões adotadas pelas filosofias da história.

O burguês tem então de formar-se, de resolver suas cisões espirituais, para daí sair para o mundo, e *Wilhelm Meister* toma essa decisão por ocasião da morte do pai: “De que me serve fabricar um bom ferro se meu próprio interior está cheio de escórias? [...] Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. [...] como nada mais sou do que um burguês, devo seguir um caminho próprio” (V, III, p. 286). Mas, assim como a própria burguesia, *Wilhelm Meister* descobre que a formação pelo teatro é tão insuficiente para bastar à aspiração de desenvolvimento que lhe move quanto a crítica estética era insuficiente para superar o absolutismo. Despede-se então do teatro (VII, VIII) e é recebido pela “Sociedade da Torre”, uma sociedade secreta em tudo semelhante à maçonaria, mas com propósitos exclusivamente pedagógicos – nota-se, com isso, que o próprio Goethe refugia-se na formação estética em detrimento da crítica política direta.

Ora, uma vez formado, o herói burguês sai para o mundo, exterioriza seu espírito cultivado em projeções sobre a natureza; transforma o verbo em ação prática. É o que faz *Fausto*. Com efeito, *Fausto* é o herói já maduro, não é um jovem inculto – já fora iluminado pelas luzes da razão e se encontra já no crepúsculo de sua vida. Tanto que

o poema começa no quarto de Fausto, já médico e advogado, cientista de bastante renome e sucesso espiritual, mas que lhe é absolutamente insuficiente, pois precisa traduzir-se na conformação do mundo empírico, o anseio de viver é que move o espírito de Fausto⁵⁶.

É por isso que Fausto substitui o versículo bíblico “No princípio era o Verbo” para “No princípio era a Ação” (ou, para Habermas, substituir a reflexão pela práxis): ele precisa sair de seu confinamento espiritual e transformar o mundo, da mesma forma como a burguesia precisava romper as amarras da formação em segredo e construir um mundo a sua imagem e semelhança. O insaciável desejo de desenvolvimento lhe impele a sempre prosseguir face a Mephistopheles, mesmo que isso o leve a perecer. Mas a dinâmica do mundo criada pelo herói, pela subjugação do trabalho alheio, começa a assustá-lo pela violência e degradação deixadas atrás das inúmeras realizações⁵⁷. Com efeito, diante do aviso de Mephistopheles: “O Gênio sou que sempre nega! | E com razão; tudo que vem a ser | É digno só de perecer”; Fausto assim se compromete:

56 É assim que Fausto exclama em seu quarto:

“Ai de mim! da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!”

(Goethe, *Fausto*, trad. Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002, Parte I, “Noite”).

57 Idem:

“Ao homem apto, este mundo acomoda.
Por que ir vagueando pela eternidade?
O perceptível arrecade?
Percorra, assim, o trânsito terreno;
Em meio a assombrações ande sereno,
No avanço encontre ele êxtase ou tormento,
Insatisfeito embora, hoje e a qualquer momento”
O Mais importante é a subjugação do trabalho humano, pela qual Fausto coordena toda a humanidade no seu empreendimento de transformação do globo:
“De pé, obreiros, vós, o povo todo!
Torne-se um feito o que ideei com denodo
[...]
Como o tinido dos alviões me apraz!
É a multidão, que seu labor me traz,
Consigo mesma irmana a terra,
Em rija zona o mar encerra,
Às ondas põe limite e freio.
[...]
Espaço abro a milhões – lá a massa humana viva,
Se não segura, ao menos livre e ativa.”

Não penso em alegrias, já to disse.
Entrego-me ao delírio, ao mais cruciante gozo,
Ao fértil dissabor como ao ódio amoroso.
Meu peito, da ânsia do saber curado,
A dor nenhuma fugirá do mundo,
E o que a toda a humanidade é doado,
Quero gozar no próprio Eu, a fundo,
Com a alma lhe colher o vil e mais perfeito,
Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito,
E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser,
E, com ela, afinal, também eu perecer⁵⁸.

E assim resta ilustrado o processo pelo qual a burguesia fizera seu próprio mundo fáustico pautado pelo progresso e pela subjugação do trabalho, pois tudo revolucionara e sobre o passado erguera seu sólido edifício capitalista. Ela se vê perplexa, enredada em seu próprio dinamismo revolucionário, pois o próprio diabo alertara que “tudo que existe merece perecer”, ou, em outros termos, tudo que é sólido há de se desmanchar no ar.

5 A Revolução Francesa e a Modernidade – Segunda Inflexão: a Concepção de História e a Teoria da Revolução de Marx

Retomando o fio do argumento, há que se considerar que: (1) as filosofias da história projetavam a solução de uma crise política advinda da constituição do Estado absolutista para além da modernidade, em utopias de progresso, paz perpétua e educação estética da humanidade; (2) adentrando na modernidade, o futuro já não pode ser promissor, pois a crise tem de ser ofuscada *no presente* para poder legitimar uma fáustica sociedade burguesa; (3) Hegel encarrega-se dessa tarefa, pois suprime as fissuras da sociedade civil burguesa a partir dela mesma, i.e., a partir do Estado por ela engendrado; (4) e esse Estado, enquanto corporificação concreta da consciência de liberdade, remete a uma história universal que se apresenta como tribunal racional do mundo; (5) mas que, não se podendo mais valer da utopia no futuro remoto, muda o registro de temporal para alcançar uma solução já presente – eis que história chega ao fim – que, para tanto, tem de desprezar as desigualdades e a dominação relacionadas às condições materiais da existência humana refugiando-se no mundo do espírito, do puro pensamento livre, da Ideia Absoluta.

O prognóstico político da revolução e sua dissimulação pela filosofia da história são dois aspectos de um mesmo fenômeno: a crise⁵⁹.

58 Idem.

59 KOSELLECK, *op. cit.* 1999, p. 120. Antes, à p. 111: “A filosofia da história é o avesso do prognóstico revolucionário”.

O segundo ponto de inflexão no pensamento político-filosófico do século XIX é, sem dúvida, Karl Marx, pelas razões já adiantadas algumas páginas atrás: *a filosofia da história é substituída por uma teoria da revolução, à qual subjaz uma concepção de história que traz inscrita em si própria um compromisso pela emancipação autônoma do homem.*

Com efeito, para identificar propriamente a teoria da revolução em Marx, bem como sua intrínseca concepção de história, é necessário refutar algumas interpretações historicistas e historicizantes, conforme as quais a história para Marx teria um sentido pré-determinado e fixo, natural e mecânico. Em regra, tais interpretações derivam de uma leitura isolada de fragmentos do *Manifesto do Partido Comunista* (1848) e se expressam geralmente nos seguintes termos: ‘se a Revolução Francesa foi a forma (sangrenta) pela qual a burguesia criou um mundo a sua imagem e semelhança; e se essa tal sociedade é histórica; o seu fim inexorável exige uma revolução (igualmente sangrenta) a ser levada a termo pelo proletariado, culminando inevitavelmente no comunismo’. A partir dessa exegese precipitada, pautada por uma aura profética imputada ao *Manifesto*, a concepção de história de Marx é avaliada em termos de “certo ou errado”, de forma que à luz do presente a concepção marxiana de história é prontamente descartada como ingênua ou inútil.

Essa não será a presente leitura. Marx não será aqui lido como profeta, nem julgado na aplicação da dialética à previsão do futuro – da mesma forma como Hegel não é condenado por afirmar um “mundo germânico” no fim dos tempos, Marx será lido em si mesmo, com base nos seguintes desenvolvimentos elementares: a revolução social não é uma dedução inequívoca da revolução política, o comunismo não é filho do jacobinismo; 1848 não é herdeiro de 1789, mas seu justo contraponto; a história não tem um sentido determinado e apontado para um futuro utópico, como se fosse uma filosofia da história cujo ponto final seria uma sociedade comunista como sucedânea à paz perpétua.

O hábito de interpretar a Revolução Francesa como nascimento da modernidade pode induzir a interpretação que a veem como pedra angular para todos os posteriores momentos revolucionários – 1830, 1848, 1871 – não só do século XIX como *inclusive* para os movimentos do século XX – e.g., a frustrada Revolução Russa de 1905 e o “Outubro Vermelho” de 1917, bem como outros movimentos revolucionários do século⁶⁰.

60 HOBBSAWN, Eric J.~. “The Making of a “Bourgeois Revolution” “in FEHÉR, Ferenc (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Los Angeles: University of California Press, 1996, p. 30 e ss.; *Ecos da Marselhesa: Dois Séculos Revêem a Revolução Francesa*, trad. Maria Celia Paoli. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, e.g., p. 46: “Tanto o liberalismo burguês quanto as revoluções sociais do século XIX e XX reivindicam a herança da Revolução Francesa”; p. 50: “Que a Revolução Francesa vivesse tanto através de 1793-1794 quanto de 1789 era evidente demais para incomodar os comentaristas. Pois 1848 [...] certamente demonstrou que o processo revolucionário continuava. [...] Nessa situação, a Revolução Francesa acabou servindo a uma série de objetivos. Para aqueles que queriam transformar a sociedade, ela fornecia uma inspiração, uma retórica e um vocabulário, um modelo e um padrão de

Talvez isso se deva à constante evocação que Marx faz dos espectros da Revolução Francesa à consciência presente em 1848. Mas a impressão causada pelos “*espectros*” é bastante diferente ao que se pretende por “exemplos” ou ainda “inspiração”; tais espectros aterrorizam, paralisam, tornam o falso verdadeiro à consciência. Por essa razão o espectro de 1789 é muito diferente do “espectro que ronda a Europa” (1848) – o primeiro significa a ilusão, a consciência autonomizada em relação às condições materiais da vida humana; o segundo significa a ameaça subversiva, o pânico de uma burguesia aterrada pela potência da consciência aliada à materialidade, como sombra do tão exaltado progresso moderno.

Tais equívocos se apoiam em uma concepção bastante lata da filosofia da história, em que o conceito perde toda sua especificidade: “o termo “filosofia da história” é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final. Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico da história como uma história de realização e salvação”⁶¹.

Essa é uma das vantagens da abordagem pela via da história conceitual inspirada em Koselleck, pois é possível fixar mais precisamente uma vinculação entre os conceitos e o significado histórico que possuem. Assim, desligada de suas relações intrínsecas com o par conceitual *crítica* e *crise*, relacionada à projeção *utópica* de um futuro pautado pelo *progresso* do espírito humano, a filosofia da história perde sua essência, torna-se de termo de emprego vulgar e recai naturalmente na teologia messiânica, como se toda concepção histórica pudesse sem mais ser reduzida a uma filosofia da história. Não poderia ser diferente, por óbvio, a leitura que assim se faz de Marx. *O Manifesto do Partido Comunista* é então tomado como uma profecia acerca do fim dos tempos: a humanidade se encaminha para o mundo comunista como derradeiro momento do desenvolvimento humano⁶².

comparação”; e quanto a Marx, p. 55: “A análise inicial de Marx no começo de 1840 [...] concentrou-se no jacobinismo como um fenômeno político que permitiria à revolução saltar, e não andar”; e apenas para reforçar essa interpretação, *op. cit.* 1997, p. 231: “A consciência proletária estava poderosamente conjugada e reforçada pelo que pode ser melhor descrito como consciência jacobina”.

61 LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 15.

62 LÖWITH, *op. cit.*, p. 47: “Esta filosofia do proletariado como povo escolhido vem exposta num documento, o Manifesto Comunista, que tem relevância científica no seu conteúdo específico, é escatológico na estrutura e profético na atitude”. Mais adiante, p. 51/52: “Assim, a história secreta do Manifesto Comunista não é o seu materialismo consciente e a opinião pessoal de Marx a seu respeito, mas o espírito religioso do profetismo. [...] No esquema de Marx sobre a história universal, não é senão o mal radical da “pré-história” ou, em termos bíblicos, o pecado original”. E, arrematando, p. 53: “Apesar de afectado pela prognosticação secular, o Manifesto Comunista preserva ainda as características básicas de uma fé messiânica: “a garantia de que as coisas hão-de melhorar”. [...] O materialismo histórico é essencialmente, apesar do seu carácter secreto, uma história de realização e salvação em termos de economia social”. Ora, trata-se, sem dúvida, de uma teologia messiânica

Equivalente à redução que se faz de Marx à filosofia da história de projeções redentoras utópicas, é o historicismo por parte dos próprios teóricos da Segunda Internacional, notadamente Karl Kautsky e Eduard Bernstein. O “catecismo da social-democracia” fizera-se passar por uma versão condensada da teoria marxiana, quando na verdade representou sua completa vulgarização e distorção. A situação tornou-se mais grave ainda no contexto da querela do revisionismo verificada entre 1899 e 1910 no âmbito do Partido da Social-Democracia da Alemanha (“*Sozialdemokratie Partei Deutschlands*” - SPD). O erro dos social-democratas tem a mesma raiz dos anteriores: a partir de fragmentos de *O Manifesto*, testam Marx em termos de “certo ou errado”, tornam seus desenvolvimentos analíticos considerações empíricas para a prática partidária⁶³.

A mais simplista das interpretações é a de Bernstein. O “fraseado dogmático” de Marx segundo o qual “a consciência e a vontade humanas parecem ser um fator bastante subalterno do movimento material” não podia ser considerado correto, pois as “evidências empíricas” da estabilização capitalista demonstravam que a necessidade histórica, como mera regra do desenrolar puramente econômico do capitalismo, não mais se revelava como uma “necessidade férrea”⁶⁴.

Como é possível notar, os erros interpretativos partem tanto de teóricos marxistas quanto de teóricos não marxistas⁶⁵. Com efeito, a melhor forma de saná-los é recorrer

efetivamente ausente do *Manifesto do Partido Comunista* mas que lhe é imputada por uma leitura equivocada, sem atenção aos reais desígnios do texto. Löwith, para se manter coerente com sua premissa de que toda teoria da história revela-se uma teologia da história, admite a parcialidade de seu enfoque sem, entretanto, dar-se conta dos vícios daí decorrentes: “[Marx] Contudo, nos seus estudos históricos revela-se muito menos um filósofo da história (*As Lutas de Classe em França desde 1848 a 1850, A Guerra Civil em França, e O Dezoito de Brumário de Napoleão Bonaparte*) do que no *Manifesto Comunista* e *O Capital*” – p. 43, grifos originais.

63 Kautsky promove uma simplificação fundamental que traria grave consequências ao movimento socialista: trata-se da tese da pauperização intensiva de um proletariado crescente, derivada de uma passagem isolada do *Manifesto* que não se propunha a descrever a realidade mas formular um modelo teórico para a transição entre modos de produção; tomando como uma descrição empírica a divisão analítica da sociedade em classes. Cf. KAUTSKY, Karl. *The Class Struggle (Erfurt Program)* (1892). Trad. William E. Bohn. New York: Norton Library, 1971, p. 42/43: “In all countries the mass of the population has sunk to the level of the proletariat. [...] In countries where the capitalist system of production prevails the masses of the people are forced down to the condition of proletarians [...] While the majority of the people sink ever deeper in want and misery, this small group of capitalists and landlords, together with their parasites, appropriates all the tremendous advantages that have been wrung from nature, especially through the progress made by the natural sciences and their practical application”. Nesses termos, a revolução aparece em sua determinação inexorável e inelutável, como destino certo e inequívoco da história, p. 90/91: “When we speak of the irresistible and inevitable nature of the social revolution, we presuppose that men are men and not puppets”.

64 BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo Evolucionário* (1899), trad. Manuel Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 36-40.

65 Quanto aos não-marxistas, cf. FURET, François. *Marx e a Revolução Francesa*, trad. Paulo Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 64/65: “Dessa forma, o conceito de revolução de Marx é ambíguo porque ora inclui, ora exclui o conceito de necessidade histórica. [...] O essencial de sua

ao próprio Marx, “em si e por si”, por assim dizer.

A concepção de história de Marx está totalmente contida em sua teoria da revolução que, a seu turno, está imbricada na composição teórica da dialética materialista como sua consequência política direta – a filosofia da práxis culmina na auto-emancipação revolucionária do proletariado⁶⁶. É nesse sentido que 1789 não pode ser um modelo para 1848, assim como a revolução social não se pode inspirar na revolução política burguesa: “a significação histórica da revolução proletária é essencialmente diferente da “tomada do poder” burguesa: ela será uma autolibertação ou não será”⁶⁷.

Dessa forma, Marx demonstra a impossibilidade de uma revolução política (e, nesse sentido, parcial) como forma de emancipação proletária. A razão para tanto é bastante simples: enquanto burguesia e proletariado estavam amalgamados no *tiérs état* francês, a burguesia alemã “já está ameaçada pelo proletariado no momento em que começa seu combate contra o “antigo regime”: torna-se conservadora e medrosa no instante mesmo em que deveria ser revolucionária e ousada”⁶⁸.

A mais citada formulação da história de Marx é aquela que abre a Seção “Burgueses e Proletários”, do *Manifesto*:

A história de todas as sociedades até o presente é a história da *luta de classes*. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, membro de corporação e oficial-artesão, *opressores e oprimidos* estiveram em constante oposição uns aos outros, travaram uma luta ininterrupta, ora dissimulada, ora aberta, que a cada vez terminava com uma reconfiguração revolucionária de toda a sociedade *ou* com a derrocada comum das classes em luta⁶⁹.

interpretação se baseia efetivamente na necessidade do acontecimento, inscrita na existência prévia de uma classe socialmente dominante [...] Marx utiliza a história mais como um repertório de ilustrações de sua teoria do que como um instrumento de pesquisa com exigências intelectuais próprias”. Quanto aos marxistas, cf. HOBBSAWN, *On History*. New York: New Press, 1997, p. 161: “It is not quite so clear whether it is determinist in the sense of allowing us to discover what will inevitably happen, as distinct from the general procedures of historical transformation. [...] Marx wanted to prove *a priori* that a certain historical result, communism, was the inevitable result of historical development. But it is by no means clear that this can be shown by scientific historical analysis”.

66 Cf., quanto ao jovem Marx, o exaustivo estudo: LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002. No presente trabalho as atenções estão precipuamente voltadas para MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*, trad. Marcus Vinicius Mazzari, in *Estudos Avançados* nº 34, São Paulo: IEA/USP, 1998 e MARX, *O 18 Brumário*, 6ª ed., trad. Leandro Konder; Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

67 LÖWY, *op. cit.*, p. 49.

68 LÖWY, *op. cit.*, p. 100/101.

69 MARX; ENGELS, *op. cit.* 1998, p. 7/8 – grifos acrescentados.

Nessa passagem, Marx já indica as linhas pelas quais sua teoria da história e da revolução devem ser lidas: (1) a concepção da história como *luta de classes* tira qualquer pretensa harmonia do curso da história mundial, como até então propagado pelas clássicas filosofias da história do século XVIII, mostra como a divisão das sociedades em classes representa as fissuras sociais (a “crise” de Koselleck) imanentes à dominação e como a história se revela desde sempre um problema não resolvido; (2) problema este enraizado na relação entre *opressores e oprimidos*, que tem como questão central a dominação do homem pelo homem; vale dizer, a história é narrada por Marx pelo avesso do progresso iluminista das filosofias da história, não como uma escadaria de avanços, mas como um abismo de barbárie, exploração e dominação; e (3) a teoria da revolução já mostra aqui que não existe qualquer traço de determinismo histórico mecanicista no curso da história: a luta de classes termina de forma revolucionária *ou* com a derrocada de ambas as classes, a revolução não é certa e se inscreve na história sempre e tão-somente como *uma possibilidade* dentre outras.

A luta de classes moderna caracteriza-se por ter “simplificado os antagonismos de classes” entre burguesia e proletariado⁷⁰, sendo ambas as classes filhas da modernidade, das circunstâncias propiciadas pela Revolução Francesa, muito embora o proletariado seja o filho bastardo – enquanto a burguesia é um produto do progresso e do desenvolvimento em todos os setores da sociedade (o que Marx não se cansa de ressaltar), o proletariado é um sub-produto desse desenvolvimento burguês, é o lado negativo do progresso expresso socialmente em torno da organização do trabalho social assalariado⁷¹.

A organização do proletariado em classe pode culminar na transformação revolucionária da sociedade burguesa. Mas, nos moldes da dialética hegeliana, em que a *Aufhebung* tem de engendrar-se a partir de elementos internos ao momento da cisão, também o proletariado somente pode superar a sociedade de classes na medida em que parte dela própria – e isso significa a organização política do proletariado tendo

70 MARX; ENGELS, *op. cit.* 1998, p. 8.

71 MARX; ENGELS, *op. cit.* 1998, p. 9: “Vemos, portanto, como a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de revoluções nos meios de produção e de transporte. Cada uma dessas etapas de desenvolvimento da burguesia veio acompanhada de um progresso político correspondente”; p. 14: “Mas a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trazem a morte; ela produziu também os homens que portarão essas – os operários modernos, os *proletários*. Na mesma medida em que a burguesia, isto é, o capital, desenvolve-se, desenvolve-se o proletariado” – grifos originais. Ainda, de forma notável e em estreita conexão com a perplexidade de Fausto ante suas realizações e as misérias que lhe são correlatas, p. 12/13: “Em seu domínio de classe que mal chega a um século, a burguesia criou forças produtivas em massa, mais colossais do que todas as gerações passadas em conjunto. Subjugação das forças da natureza, maquinaria, aplicação da química na indústria e na agricultura, navegação a vapor, estradas de ferro, telégrafos elétricos, arroteamento de continentes inteiros, canalização dos rios para a navegação, populações inteiras como que brotando do chão – que século passado poderia supor que tamanhas forças produtivas estavam adormecidas no seio do trabalho social!”.

em vista a construção de um governo democrático, fundamentalmente: “*democracia* tem um sentido específico: abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular. [...] Conclusão implícita: o que se tem de mudar não é a *forma* política (república ou monarquia), mas o *conteúdo* social – a propriedade privada, a desigualdade, etc.”⁷².

Mas o momento crucial em que a concepção de história se articula com a teoria da revolução e com a teoria de classes de Marx é em *O 18 Brumário*. Nesse texto, as determinações implícitas presentes no *Manifesto* são desdobradas em sua aplicação concreta. Com efeito a historiografia marxista desenvolve-se em três grandes modelos: em *A Ideologia Alemã* é desenvolvida a concepção macro-histórica de uma seqüência dos modos de produção; no *Manifesto* é teorizada a revolução como a transição do modo capitalista para o modo comunista; e, finalmente, no *18 Brumário* trata-se da historiografia conjuntural. Por essa razão, as teorias das classes, da história e da revolução somente podem adquirir pleno sentido uma pela outra.

A Ideologia Alemã é com certeza peça fundamental na evolução teórica de Marx, pois é o ajuste de contas com a ideologia germânica profundamente dominada pelo hegelianismo; representa a tomada de uma perspectiva a partir de “fora da Alemanha” que seja capaz de romper com o idealismo e possa se ater às condições reais da existência humana⁷³. É por isso que agora se trata não mais de descer do céu à terra, como sempre fizera a filosofia alemã, mas sim subir da terra ao céu, pois: “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”⁷⁴.

Essa famosa passagem deu margem a inúmeros mal-entendidos e interpretações equivocadas em torno de mais um “determinismo” marxiano, desta feita não histórico mas econômico. Ora, a relação entre “base” e “superestrutura” não é absolutamente rígida em Marx, aliás, sequer existe: o pensamento que pretende abarcar a totalidade

72 LÖWY, *op. cit.*, p. 81 – grifos originais. *Manifesto*, p. 19: “Na medida em que traçamos as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, acompanhamos a guerra civil, que se desenrola de forma mais ou menos oculta no interior da sociedade em vigor; até o ponto em que eclode em uma revolução aberta e, pela derrubada violenta da burguesia, o proletariado estabelece a sua dominação”; mas, à p. 28: “o primeiro passo na revolução operária é a elevação do proletariado à condição de classe dominante, é a conquista da *democracia*” – grifos acrescentados.

73 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 10/11: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência [...] O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com *o que* eles produzem quanto com a maneira *como* produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção” – grifos originais; e p. 19: “A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real”.

74 MARX, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, “Prefácio (1859)”, 2ª ed., trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 24.

não poderia dividi-la em duas instâncias, uma preponderando sobre a outra. É por isso que “as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução do espírito humano [Hegel], *inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência*”⁷⁵.

Assim, o sentido dos modelos de historiografia de Marx é bastante relevante: enquanto em *A Ideologia Alemã* e no *Manifesto* o raciocínio historiográfico parte de quadros econômicos bem definidos porque a preocupação é de uma macro-história; no *18 Brumário* o sentido é o oposto, vale dizer, trata-se de recompor o quadro econômico subjacente a disputas políticas imediatistas – invertidas ideologicamente, atormentadas por espectros jacobinos – e daí apreender o sentido da história conjuntural. É por essa razão que:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado⁷⁶.

O presente, para Marx, é portanto um ajuste de contas com o passado. Onde o vínculo interno e indissolúvel entre sua concepção de história e a tarefa da auto-emancipação: somente narrando a história pelo avesso do progresso – ou seja, pelo viés da exploração, alienação e dominação; “do ponto de vista do proletariado”, como diria Lukács algum tempo depois – somente assim é possível romper com a linearidade das filosofias da história, para as quais não há, com efeito, contas a ajustar; o passado legitima o presente. Essa tarefa auto-emancipatória (daí fica claro) tem de ser revolucionária porque tem de operar uma ruptura com o passado, com as condições materiais transmitidas ao presente e que têm necessariamente de constituir um ponto de partida. *Somente nesse sentido* a revolução social poderia ser comparada a e inspirada pela Revolução Francesa: a autêntica revolução comunista tem de construir um mundo a sua imagem e semelhança, romper com o passado *como* os burgueses o fizeram, mas não *em continuidade ao que* eles fizeram; a revolução social não é uma versão ampliada da revolução política. Assim, a evocação do passado pode ter a função de legitimar as lutas presentes ou pode deturpar-se em reles paródia: é por isso que “A revolução social

75 *Ibidem*. É por isso que base e superestrutura estão inseridas em um todo social, composto pelas condições materiais de existência. Cf. LÖWY, *op. cit.*, p. 32: “O papel da base econômica (que é decisivo) se exerce em geral através de um grande número de mediações: classes sociais, organizações, partidos e movimentos, concepções de mundo, doutrinas econômicas, filosóficas, jurídicas, etc. É a base econômica que, *em última instância*, decide qual é a mediação, qual é o nível que representa o papel principal em um dado momento”; e FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*, t. II. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 105: “Na realidade, a base econômica é aqui a totalidade, mas a mudança dessa totalidade (da produção: forma mais matéria) vem da mudança na ou da base material”.

76 MARX, *op. cit.* 1997, p. 21.

do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro”⁷⁷.

A nova crise da modernidade não se expressa mais em termos de uma disputa entre formas de governo, entre monarquistas e republicanos, o plano determinante é agora o plano social. Por essa razão a revolução de 1848 estava fadada ao fracasso, pois estava encoberta em ideologia, sentia-se a reencarnação do jacobinismo da primeira revolução francesa⁷⁸: “Quando, porém, se examina mais de perto a situação e os partidos, desaparece essa aparência superficial que dissimula a *luta de classes* e a fisionomia peculiar da época”⁷⁹. Nota-se, com isso, que Marx retoma as teses anteriormente desenvolvidas tanto em *A Ideologia Alemã* quanto no *Manifesto*, orientando a análise historiográfica pela luta de classes encoberta ideologicamente.

É ainda necessário retomar alguns desenvolvimentos específicos da teoria da revolução e da teoria de classes de Marx. Quanto ao primeiro, a decisão política que põe fim à crise política entre monarquistas e republicanos com a instauração da república não significa, de maneira alguma, a solução da crise (pois, como visto, está se situa agora no plano *social*), mas seu redimensionamento que apavora a burguesia porque mostra sua falta de controle sobre a situação: a república, ao internalizar o conflito social e amoldá-lo a conformações parlamentares, torna o domínio burguês completo mas também expõe suas feridas, pois o confronto com as classes dominadas passa a se dar de maneira aberta e direta, sem qualquer mediação, o que coloca a posição de classe burguesa em uma crise intermitente, sempre afrontada pela crítica socialista⁸⁰. Ora, é perante o pavor advindo dessa falta de controle fáustica que emerge o bonapartismo – mais uma confirmação da teoria da revolução do *Manifesto*: quando a reconfiguração revolucionária da sociedade burguesa não é levada a termo pelo proletariado, ambas as classes sucumbem juntamente.

Há ainda um outro desdobramento possível para as lutas de classe, alternativo ao bonapartismo: quando não há uma transformação revolucionária da sociedade, as

77 MARX, *op. cit.* 1997, p. 24.

78 Cf., e.g., BUONARROTI, Philippe. *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf* (1828). Paris: Editions Sociales, 1957. Aqui a Revolução Francesa na fase do terror jacobino é o grande modelo inspirador da revolução social que, para ser bem sucedida, deveria ser levada a efeito pela insurreição conspiratória de uma sociedade secreta, cujas lideranças intelectuais conduziram o povo a instalar uma ditadura revolucionária tipicamente jacobina. Nota-se, com isso, a transposição de toda a estrutura de pensamento pré-1789 para o século XIX, inclusive no que tange às sociedades secretas, tão tipicamente iluministas.

79 MARX, *op. cit.* 1997, p. 51 – grifos originais. Ainda, *ibidem*: “Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, há maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes”. A apreensão não marxista da história somente conduz a captar os fatos em sua superfície mais imediata, como, e.g., AGULHON, *op. cit.*, p. 9: “O ano de 1848 destaca-se na história política francesa como uma nova mudança de regime *político* – é esta sua característica mais evidente” – grifos originais.

80 MARX, *op. cit.* 1997, p. 53. A atividade crítico-revolucionária socialista retoma o padrão de julgamento moral da política, agora não mais em segredo, mas frontalmente, diretamente.

classes podem sucumbir ante a violência ou – uma solução mais lucrativa a ambas e que se revelou válida desde então até os últimos cento e cinquenta anos – podem as classes transigir e entrar em um acordo, “superar”, ou melhor, ocultar, os antagonismos da sociedade civil:

Quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista. Assim surgiu a *social-democracia*. [...] O caráter peculiar da social-democracia resume-se no fato de exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e transformá-lo em harmonia⁸¹.

Desta feita, a alternativa revolucionária tornava-se uma possibilidade ainda mais remota, pois as classes poderiam agora transigir e “eliminar” o antagonismo material. No que tange à teoria das classes, elas somente podem assumir uma postura revolucionária em sua organização política como *luta* com a classe dominante – na medida em que transacionam, as classes perdem tal caráter. Basta lembrar o momento em que Marx afirma que os camponeses, decisivos para reconduzir Napoleão ao poder, *eram* e ao mesmo tempo *não eram* uma classe: enquanto compartilhavam semelhantes condições materiais de existência e correlatos modos de vida, constituíam uma classe; mas seu atomismo, a ausência de uma organização política para atuação cooperativa desfazia seu caráter de classe⁸².

6 Conclusão

A teoria da revolução de Marx e a concepção de história que lhe é subjacente constituem, assim, o cerne da segunda inflexão da modernidade, momento em que o progresso é entendido pelo seu reverso, pela degradação, e o tempo presente é tido como problema, cuja solução há de ser levada a efeito de maneira autônoma e consciente. A alternativa revolucionária – que, em Marx, não se dissocia da democracia em seu sentido mais completo – constitui uma alternativa dentre várias e, com efeito, a menos provável e a mais incômoda dentre as vias acessíveis.

Mas o objetivo aqui não fora averiguar a plausibilidade da alternativa revolucionária, e sim, ao contrário, mostrar como somente a alternativa revolucionária traz inscrita em si

81 MARX, *op. cit.* 1997, p. 54 – grifos originais.

82 MARX, *op. cit.* 1997, p. 127/128. Cf. também MARX; ENGELS, *op. cit.* 1998, p. 17: “Essa organização dos proletários em classe, e com isso em partido político, é a todo momento rompida pela concorrência entre os próprios operários”.

uma concepção de história intrinsecamente vinculada à tarefa de emancipação autônoma da humanidade, tarefa esta que, conforme as premissas aqui adotadas, não pode ser deixada de lado, por mais distante que esteja sua realização prática.

Contrariamente às típicas filosofias da história do século XVIII, cuja concepção de história linear remetia a um futuro utópico, bem como contrariamente a Hegel, cujo fim da história tornava a utopia da emancipação um feito presente, Marx assume o presente como tarefa. Somente essa perspectiva, derivada imediatamente da dialética histórico-materialista, é capaz de tornar o *status quo* algo problemático, intranquilo, irritante. Somente porque “Tudo o que está estratificado e em vigor volatiliza-se, todo o sagrado é profanado”, é que “os homens são finalmente obrigados a encarar sua situação de vida, os seus relacionamentos mútuos com olhos sóbrios”⁸³. É essa sobriedade na apreensão da história que torna o presente um problema, pois é ela que desmistifica a harmonia típica da filosofia da história.

Talvez Walter Benjamin seja o melhor herdeiro da tradição historiográfica dialético-materialista. A história é sempre captada como imagem, o presente é um relâmpago que fixa o passado à medida que o reconhece como tal; apropriando-o como uma reminiscência que relampeja em um dado instante. É nesse instante que se abre a possibilidade de romper o *continuum* da história. Para Benjamin, como para Marx, tanto a filosofia da história quanto o historicismo, ambos expressões de uma profissão de fé em um progresso ainda compreendido em seu sentido iluminista, são absolutamente insuficientes, pois significam curvar-se às classes dominantes⁸⁴.

Ora, é a compreensão negativa do progresso que permite afirmar que todo monumento da cultura é também um monumento da barbárie. Compreender o tempo presente não em sua homogeneidade vazia mas sim como o instante “saturado de “agoras” “ é o que permite o “salto de tigre em direção ao passado”: “O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx”⁸⁵.

História e emancipação possuem, assim, uma inexorável determinação interna: enquanto não se opere a emancipação autônoma do homem não se poderá falar propriamente em história; não será possível sair das pretensamente iluminadas trevas da pré-história da humanidade em direção à luz autêntica do reino da liberdade.

O objetivo do presente trabalho foi oferecer um contraponto a Habermas, mostrar porque ele tem de abandonar a emancipação autônoma como alternativa. Essa solução lhe é imposta pela tarefa que assume de superar o paradigma da filosofia do sujeito. Mas superando a filosofia do sujeito e situando-se no âmbito da ação comunicativa, Habermas tem de apostar em uma “esfera pública universal”⁸⁶ capaz de *harmonizar*

83 MARX; ENGELS, *op. cit.* 1998, p. 11.

84 BENJAMIN, *op. cit.*, tese XVII, p. 231: “O historicismo culmina legitimamente na história universal”.

85 BENJAMIN, *op. cit.*, tese XIV, p. 229/230. Ainda, tese XV, p. 230: “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação” – grifos originais.

86 HABERMAS, *op. cit.* 2000, p. 503.

o intercâmbio entre sistema e mundo da vida – Habermas supera, sim, a filosofia do sujeito, mas recai na filosofia da história, no sentido aqui utilizado: a emancipação significa a evolução progressiva das estruturas comunicativas do mundo da vida que, freando a colonização deste mundo da vida pelos sistemas autonomizados (aparato estatal e economia de mercado), permite a formação dialógica do consenso, fundamento último da modernidade. Os sistemas não podem ser eliminados, pois sustentam o mundo da vida, basta que se ajuste a interface entre eles, para que, em um futuro descompromissado perante o presente, uma esfera pública universal seja capaz de se pôr como fundamento último.

De fato, Habermas abre mão da emancipação autônoma, pois sua concepção de tempo histórico se dissolve em mero horizonte de expectativas, todo o espaço de experiências frustradas do passado é projetado em um futuro utópico. Se outra solução dentro da teoria da ação comunicativa seria possível, ou antes, se seria possível superar as pretensas aporias da filosofia do sujeito, são tarefas deixadas para uma outra oportunidade.

Referências Bibliográficas

- AGULHON, Maurice. 1848, *o Aprendizado da República*, trad. Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- ANDERSON, Perry. *O Fim da História: de Hegel a Fukuyama*, trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BENJAMIN, Walter “Sobre o Conceito de História” in *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura – Obras Escolhidas*, v. I, trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGERON, Louis; FURET, François; KOSELLECK, Reinhart. *La Época de las Revoluciones Europeas, 1780-1848*, s/ trad.. Madrid: Siglo Veintiuno, 1976.
- BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo Evolucionário*. Trad. Manuel Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BODEI, Remo. *A História tem um Sentido?* Trad. Reginaldo de Piero. Bauru: EDUSC, 2001.
- BUONARROTI, Philippe. *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*. Paris: Editions Sociales, 1957.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas, Marquis de. *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*. Trad. Carlos A. R. de Moura. Campinas: UNICAMP, 1993.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*, t. II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001A.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. I (*Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*) e v. II (*Crítica de la Razón Funcionalista*). 3ª ed. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001B.
- HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Político*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001C.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995A.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, v. I (*A Ciência da Lógica*). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995B.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 6ª ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues & Hans Harden. Brasília: UNB, 1995C.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Parte III, Seção II (“A Sociedade Civil”), 2ª ed. Trad. Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000. Coleção Textos Didáticos nº 21.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Parte III, Seção III (“O Estado”). Trad. Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998. Coleção Textos Didáticos nº 32.
- HERDER, Johann Gottfried. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995.
- HOBBSBAWN, Eric J. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. 10ª ed. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira & Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOBBSBAWN, Eric J. *Ecos da Marselhesa: Dois Séculos Revêem a Revolução Francesa*. Trad. Maria Celia Paoli. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- HOBBSBAWN, Eric J. *On History*. New York: New Press, 1997.
- HOBBSBAWN, Eric J. “The Making of a “Bourgeois Revolution”. In: FEHÉR, Ferenc (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves & Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?* 2ª ed. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KAUTSKY, Karl. *The Class Struggle (Erfurt Program 1892)*. Trad. William E. Bohn. New York: Norton Library, 1971.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*. Trad. Keith Tribe. Massachusetts: MIT Press, 1985.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHERRY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. Trad. Thereza Cristina Ferreira Stummer & Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX, Karl. “A Guerra Civil na França” In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*, v. II. Rio de Janeiro: Alfa-Ômega, 1961.

MARX, Karl. “As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Obras Escolhidas*, v. I, s/ trad.. Rio de Janeiro: Alfa-Ômega, 1961.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. *O 18 Brumário*, 6ª ed. Trad. Leandro Konder, Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: IEA/USP, 1998. Estudos Avançados nº 34.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NISBET, Robert. *La Formación del Pensamiento Sociológico*. Trad. Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem (numa série de cartas)*, 3ª ed. Trad. Roberto Schwarz & Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TERRA, Ricardo Ribeiro, “Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant” In: KANT, Immanuel, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves & Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

VOLTAIRE, *Filosofía de la História*. Trad. Martín Caparrós. Madrid: Tecnos, 1990.