

DA REVOLUÇÃO, A MODERNIDADE E O PROGRESSO: A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT, HEGEL E MARX

Ruben Maciel Franklin
Doutorando em História Social pela
Universidade Federal Fluminense (UFF)
E-mail: rbnhist@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo procura analisar, através do desenvolvimento dos conceitos de *revolução*, *modernidade* e *progresso*, a emergência da filosofia da História em Kant e Hegel, fazendo, por último, um contraponto da mesma com o materialismo histórico de Karl Marx. Com a leitura dos críticos da modernização do final do século XVIII e início do XIX (Goethe e Baudelaire), adentramos ainda a construção do moderno conceito de História, observando a associação deste com a novidade e o aperfeiçoamento advindo do movimento revolucionário francês de 1789.

Palavras-chave: revolução, modernidade, filosofia da História, Hegel, Marx.

ABSTRACT

This article intend to analyze, through of the development of the concepts of *revolution*, *modernity* and *progress*, the growth of the philosophy of History in Kant and Hegel, doing, last, a contrast of this with the Karl Marx's historic materialism. In the reading of the critics of the modernization in the finishing of the century XVIII and beginning of the XIX (Goethe and Baudelaire), we still study the construction of the History modern concept, observing how it is associated with the innovation and improvement that has occurred of the French revolutionary movement of 1789.

Keywords: revolution, modernity, philosophy of History, Hegel, Marx.

Em fins de fevereiro de 1917, após cinco dias de manifestações incisivas em Petrogrado, na forma de movimentos populares, derrubou-se o governo autocrático que dominava a Rússia há mais de três séculos. Tradição popular de luta pela terra, escassez de alimentos e de qualquer liberdade política, bem como um agudo atraso econômico associado a um poderoso aparelho estatal de opressão social amalgamaram-se no cerne desse processo revolucionário. Dívidas antigas de campo para cultivo eram, então, cobradas pelos camponeses. Já a massa de trabalhadores urbanos requeria condições dignas de vida e trabalho, enquanto os soldados se destacavam na exigência da concórdia internacional (tendo em vista a 1ª Guerra Mundial) e melhores soldos. Um clima inteiramente instável desgastava a soberania de um Czar já colocado em xeque

doze anos antes, quando, em 1905, reprimira violentamente levantes grevistas e militares de caráter popular.

Em tal contexto, a afirmação do historiador Daniel Aarão R. Filho de que o movimento russo foi “Uma revolução anunciada, em tese, mas inesperada, quando aconteceu, como costumam ser as revoluções” (REIS FILHO, 2003, p. 58), aponta para a dialética marxista que coloca a ação humana no interior do antagonismo entre os reinos da necessidade e da liberdade histórica. De fato, o anúncio advinha de circunstâncias sócio-econômicas específicas estabelecidas no império czarista e que já perduravam há alguns anos; a defasagem técnico-industrial e a insatisfação crescente da população empobrecida, nesse sentido, eram condicionantes explosivos que se erguiam para além das vontades particulares e/ ou episódicas de homens e mulheres russos. Por outro lado, isto não significava a certeza inexorável de uma iminente luta aberta entre operários e camponeses contra o regime existente, muito menos, com um resultado a favor dos primeiros. A Revolução Russa foi, assim, inesperada porque contou com toda sorte de imprevistos e articulações possíveis a sua conjuntura; situações de maneira alguma recolhidas e encomendadas previamente a partir de sua anunciação. Havia um jogo de relações de força na sociedade russa em que ações individuais e coletivas (isto dentro dos conselhos de *soviets* – operários e soldados -, organizações camponesas comunitárias e comitês partidários) ecoavam em novos desdobramentos, repercutindo em possibilidades efetivas de se levar adiante o desejo comum de transformação social. (DEUTSCHER, 1968)

As revoluções se configuram dessa forma porque, no entender de Daniel A. R. Filho, se realizam através de uma ambígua relação entre duas vertentes interdependentes e indissociáveis, as quais constituem sua totalidade enquanto processo histórico: o seu necessário anúncio e sua liberdade inesperada. Em outras palavras, podemos dizer que o estudioso da revolução aludia ao conhecido trecho de *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*, obra de Karl Marx de 1852, onde este sublinhava que: “Os homens fazem sua própria história, mas não as fazem segundo sua livre vontade; em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado”. (MARX, 2008, p. 207) Por assim dizer, os revolucionários russos sempre se mantiveram como parte ativa do movimento, isto é, suas escolhas e aspirações compreenderam o cerne dos eventos que desencadearam a ruptura e o destronamento da ordem hegemônica que, até então,

vigorava; ao passo que, existiam condicionantes sócio-culturais que instituíam formas de organização e obrigações sociais que escapavam ao seu controle, configurando os limites históricos de suas ações. A revolução, portanto, se fazia no interstício da determinação material e da agência humana. (WILLIAMS, 1979)

De todo modo, Marx estava preocupado em sublinhar a existência de uma sensível margem de liberdade pela qual os sujeitos avaliam as condições em que estão inseridos, mobilizando, nesse intermédio, suas expectativas de mudança. Nesse caso, contingências e experiências inesperadas aparecem como partes integrantes de qualquer momento de crise social que, ao irromper-se e intensificar-se, transporte em seu interior as condições de anúncio e liberdade intrínseca a luta emancipatória/revolucionária. Estes elementos já se faziam presentes no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, quando Marx e Engels convocavam a “única” classe realmente revolucionária, o proletariado, a levantar-se contra aqueles que se assenhoreavam de sua força de trabalho e dos meios de produção, a burguesia. (MARX; ENGELS, 1998) Os movimentos associativos e reivindicatórios de trabalhadores na Inglaterra e na Alemanha à época, bem como levantes operários na França demarcavam uma conjuntura específica para tal interpretação. A luta de classes não era o “motor da história”, no sentido de que a oportunidade de revolução proletária não estava inscrita previamente em uma especulação teórico-abstrata, fatalista e inevitável. Em outra direção, a revolução se tornava tangível na própria dinâmica do todo social experimentado e debatido por Marx e Engels.

Eram os próprios homens expropriados, consumidos em sua força física pela mecânica da fábrica e transformados em mercadorias que, identificando-se através de mesmos interesses e aspirações, rejeitariam a propriedade privada e lutariam contra o sistema econômico no e pelo qual eram oprimidos: o capitalismo. (IANNI, 1987) Trata-se, obviamente, de uma perspectiva onde Marx não toma a revolução como o resultado direto de condições que funcionariam enquanto a força autônoma do necessário anúncio, sujeitando-a, nesse âmbito, a teoria da luta de classes; mas uma visão da qual reivindica para dentro do processo de conscientização de classe (“classe em si” de “classe para si”) a subjetividade humana e, por conseguinte, a noção de que a luta emancipatória se faz, notadamente, por meio dos movimentos inesperados da liberdade. Da revolução? Então, conjeturava-se um horizonte tangível, sem que isso se tornasse o lugar calculado e antecipado de sua necessária realização.

Hannah Arendt, filósofa política alemã de origem judaica, confrontou-se com esta concepção marxiana ao estudar o conceito de revolução a partir dos casos americano (1776) e francês (1789). No entender da autora, os sujeitos envolvidos em ambos os fenômenos não almejavam, de início, uma transformação radical da forma de governo existente. Pelo contrário, foram movimentos erigidos e protagonizados "(...) por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial." (ARENDR, 1990 [1963], p. 35) O termo *revolução* era tonalizado em seu significado original ligado as ciências naturais, ou seja, identificado com o movimento ajustado e cíclico das estrelas que se conduzia para além da vontade humana, destarte, *irresistível*.

A restauração aparecia intimamente associada à condição circular de retorno a um estágio já conhecido. Concernente a isto, Arendt destaca como o elemento de novidade foi, aos poucos, assumindo o esteio das revoluções na América e na França. A ideia de destruição da velha ordem e a construção de um "novo mundo" tivera gênese no próprio transcurso das revoluções do século XVIII, quando "(...) os homens começaram a tomar consciência de que um novo princípio podia ser um fenômeno político, podia ser a conseqüência daquilo que os homens tinham feito e que, conseqüentemente, se dispuseram a fazer." (Id. Ibid., p. 37) De certa forma, observando as categorias de R. Koselleck (2006), o *campo de experiência* dos agentes revolucionários não fornecia mais os substratos que respondessem a situação, instável e irreversível, que se apresentava; erguia-se, agora, um *horizonte de expectativas* que requeria inéditas leituras do mundo e, conseqüentemente, novas escolhas diante deste: uma forma de governo diferente (Monarquia para República), derivada não apenas da violência, mas, principalmente, das noções de igualdade e liberdade que a sustentava.

Nessa guia, Hannah Arendt sugere que o conceito de revolução associou-se justamente aos princípios de novidade e liberdade, sendo este último o lugar de socialização, conversação e participação ativa do indivíduo no novo corpo político. À parte estar distante de seu sentido científico-natural, empregado enquanto repetição, a palavra "revolução" conservara, entretanto, a outra conotação advinda de sua origem ligada à astronomia: a noção de *irresistibilidade*, isto é, de que se tratava de uma trajetória predeterminada, autônoma, cujo curso independia da ação dos homens e que, portanto, não estava sujeita à sua influência. (ARENDR, Op. Cit., p. 38)

Caracterizada pela mobilização popular, a Revolução Francesa fora o palco de ação de homens e mulheres pobres e marginalizados que agora assumiam a posição de protagonistas da história no espaço público. O impacto que a multidão provocava nas ruas, apresentava-se para os que dela faziam parte, e, sobretudo, para seus espectadores, como um espetáculo do qual não se podia oferecer resistência, *irresistível*, ou assentar controle, *incontrolável*. Não era mais possível a nenhum dos envolvidos revogarem o rumo dos acontecimentos, sendo este *irrevogável*. O vocabulário da linguagem política foi, então, enriquecido com novas metáforas que traduziam essa força anônima, invisível e poderosa que era a própria revolução: tratava-se, não obstante, do “progresso da liberdade”, da “marcha da história”, da “corrente subterrânea, da torrente, do caudal” que, inevitavelmente, arrastava/submergia os homens para dentro de um processo à revelia de seus “objetivos e metas intencionais”.

A ênfase sobre essa força irresistível que submete e/ou compele a vontade dos homens se tornou, para Arendt, a matéria-prima da qual o século XIX se serviu para forjar o significado da *necessidade histórica*. Isto adquire singular importância na medida em que o moderno conceito de história, (ARENDR, 1992, p. 69 – 126) desenvolvido pelas correntes filosóficas européias já em fins do século XVIII, se apoderou de toda a ideia de inevitabilidade do processo histórico contida no reino da *necessidade* para levar adiante o projeto de uma História Universal.

A História, na acepção moderna pós-Revolução Francesa, passou a ser tratada como um processo unívoco que, capaz de revelar o “espírito mundial”, seguia uma trajetória sempre retilínea e uniforme na direção de um fim determinado. Esse fluxo temporal, por sua vez, correndo impreterivelmente para frente, como que arrastando os homens em sua correnteza para um futuro, constantemente, renovado e desconhecido, designava um porvindouro a ser atingido independentemente das pretensões particulares dos indivíduos. Pelo contrário, o furacão revolucionário havia engolido e sujeitado a ação humana de tal forma que a *necessidade histórica* tornara-se, para o pensamento europeu dos séculos XIX e XX (sobretudo, países revolucionários: Alemanha, França e Rússia), o instrumento teórico-conceitual pelo qual a história do mundo aparecia revelada aos seus espectadores.

Os alemães, Kant (1724 – 1804), através de um *propósito da natureza*, e Hegel (1770 – 1830), por uma *astúcia da razão*, procuraram explicar como a humanidade, embora crivada por disputas e ações individuais, caminhava ininterruptamente para

uma melhoria e/ou aperfeiçoamento inevitáveis. Havia em suas *contemplações* filosóficas (de quem podia olhar para o passado e conhecer a seqüência dos eventos) uma espécie de previsão otimista quanto ao transcurso da História mundial. Orientada pelas citadas forças superiores, esta História agira de modo a elevar os seres humanos das formas mais primitivas de organização social até aos mais complexos e perfeitos desenhos de constituições políticas. Para Kant (2003, p. 17),

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições.

Esse trecho, retirado do texto *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, publicado originalmente em 1784, aponta a natureza como a responsável por ordenar o “jogo da liberdade da vontade humana”. Por mais que os homens agissem de maneira confusa e aleatória, buscando satisfazer apenas seus desejos de poder e dominação, essas ações ainda permaneceriam seguindo (“inadvertidamente”) a um fio condutor tecido pela natureza. Em outros termos, emoldurava-se um curso regular para a História do mundo, caracterizado tão somente por realizar um desenvolvimento progressivo das habilidades humanas e, conseqüentemente, dos meios legais para governá-las.

Kant dissertava que da luta e do individualismo existente entre os homens erguia-se um corpo político cada vez mais aperfeiçoado cuja tarefa seria retirá-los de um estado de “animalidade”, encaminhando-os, incessantemente, até o “grau supremo de humanidade”, isto é, o salto da rudeza para a “cultura”. A ambição, a inveja, o egoísmo e a busca por reconhecimento, (a contradição entre a insociabilidade da espécie e sua ânsia por proteção) eram, senão, “presentes” cedidos pela natureza e dos quais os homens se serviam ao renunciarem a imobilidade de vida singela e pastoril, lançando-se a formas mais complexas de organização social. Ao estabelecimento de uma constituição civil perfeita no interior de um estado, submetendo seus integrantes a disciplina através da administração de um direito comum, seguia-se a criação de uma confederação de nações (pela união civil entre os estados), predisposta a se tornar um *Estado cosmopolita universal* regido por um poder unificador. (Id. Ibid., p. 8 – 19)

O delineamento de uma constituição universal desse tipo dependia, porém, desse processo contumaz e irresistível de aperfeiçoamento, “(...) desenvolvendo-se mais a cada

revolução (...) a (...) um grau mais elevado (...)”. (Id. Ibid., p. 21) ¹ (grifo nosso) Disto, cabe-nos uma pergunta: A “revolução” aqui evocada se trata do germe da necessidade histórica. Ao explorar o domínio do “plano da natureza” no espaço público, Kant estava primando, especialmente, por acentuar o papel de uma força autônoma (responsável pela elevação da humanidade) em detrimento da liberdade dos homens, cujo propósito da natureza “(...) lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito pouco lhe importaria.” (Id. Ibid., p. 4)

Contudo, foi com Hegel que a *necessidade histórica* tornou-se o pilar de explicação do curso da História. Embora desenvolva uma perspectiva muito aproximada de Kant, este filósofo vai ao extremo de afirmar que a humanidade persegue uma trajetória unívoca e dotada de sentido; queria, com isso, dizer que apesar da disposição dos homens de agirem, tomarem decisões e planejarem suas vidas em termos históricos, o resultado final de tais ações sempre apareceria como algo que os mesmos não projetaram. Existia um poder autônomo e anônimo, a ideia de uma “astúcia da razão”, atuando sobre as paixões humanas particulares de modo a harmonizar o andamento da História, fazendo com que os indivíduos, uma vez se posicionando no mundo, trabalhassem *necessariamente* (e inconscientemente) para o cumprimento de uma meta final: para Hegel, este fim seria o próprio estado de direitos prussiano das primeiras décadas do século XIX, onde a liberdade e a igualdade se fundamentavam nos princípios jurídicos. (HEGEL, 1999, p. 11 – 72)

A lei, produto do pensamento, era a solução última e perfeita para solucionar os conflitos e as tensões da vida particular; isto porque o *estado de direitos* arrogava-se para si um caráter universal, ou seja, se fazia na medida em que os sujeitos limitavam sua liberdade em função de um propósito maior: garantia de direitos e felicidade de todos os homens. Este último e superior estágio da evolução humana, no entender de

¹ Para Kant, o estabelecimento de uma constituição política perfeita estava ligado ao aperfeiçoamento contínuo e progressivo da humanidade, arrefecendo, então, os conflitos existentes nesta. Todavia, tal aperfeiçoamento aparece como um resultado dos mesmos conflitos, estes motivados por questões particulares. Nesse ínterim, podemos pensar que o Estado cosmopolita universal, ao disciplinar os indivíduos por meio de uma lei universal, aparecesse em determinado momento como a “salvação” da humanidade, no mínimo, neutralizando as tensões vividas por esta. Dessa forma, ao eliminar as questões particulares, o Estado cosmopolita não paralisaria o aperfeiçoamento resultante destas? Deste paradoxo surge outra pergunta: já não estaria aí embutida uma filosofia que acenasse para um sentido/direção final da História? Um “fim da história” como diria Hegel ao falar do estado de direitos prussiano e como repetiria, quase dois séculos depois, Francis Fukuyama, ao se reportar a “vitória” do neoliberalismo sobre o comunismo soviético.

Hegel, era decorrente de um processo conduzido por um tipo de “providência divina”, sendo esta a própria razão que governava o mundo.

O filósofo alemão e aluno de Heidegger, Karl Löwith (1897 – 1973), descreve tal concepção hegeliana de história como o domínio do reino do espírito sobre as atividades mundanas, convertendo o destino da humanidade como um todo para um futuro novo e aperfeiçoado, tendo em vista que em Hegel:

(...) a história é uma história do Espírito; e, apesar de também se autoconsumir, não se limita a retomar a mesma forma, surge-nos ‘exaltada, glorificada’ a cada fase sucessiva, tornando-se, por sua vez, um material sobre o qual a história espiritual do homem avança para um novo estágio de realização. Deste modo, a concepção de mera mudança dá lugar a uma perfeição espiritual, apesar de intervirem as condições da natureza. (LÖWITH, 1991 [1949], p. 61) (grifo nosso)

Esse “autoconsumir” designa tão somente o eixo central sobre o qual noção moderna de tempo histórico se move, caracterizada por apresentar a história mundial enquanto um constante *devir* que, sempre alcançando o ápice de desenvolvimento em um determinado estágio histórico, promove, sucessivamente, a superação deste na extensão em que atinge uma nova etapa: superior, “exaltada e glorificada”. Hegel toma essa trajetória como linear e diretiva, afirmando que a história universal é o próprio “progresso da consciência da liberdade”. As sociedades orientais haviam conhecido a liberdade de apenas uma pessoa – o déspota; já na Grécia e em Roma, a liberdade era usufruto dos cidadãos, ou seja, apenas alguns detinham o *status* de serem livres; fora somente com a Reforma Protestante e a influência do cristianismo no mundo germânico, comenta o filósofo, que a concepção de liberdade passou a ser entendida enquanto a condição do homem em si. O segredo da história estava, enfim, revelado: “Os orientais foram a infância do mundo, os gregos e os romanos a juventude e a idade viril, os povos cristãos a sua maturidade”, concluiria Löwith. (Id. Ibid., p. 63)

Nessas condições, para a filosofia da História desenvolvida em fins do século XVIII e início do XIX (herdeira também da Ilustração: Universalismo, Humanismo, Progresso), os eventos e as vontades particulares eram desconexos, confusos e desprovidos de sentido apenas em sua aparência. Por sobre os mesmos agia uma força anônima e irresistível (Razão e/ou Espírito), circunscrevendo-os, através de um fio condutor, dentro de uma regularidade totalmente inteligível: essa força era, senão, a *necessidade histórica* que acabara de ser gestada no seio da Revolução Francesa. Mas, outras associações estavam sendo aí imprimidas e alocadas. Desse poder irresistível,

incontrolável e irrevogável, que atropelou os homens no decorrer do processo revolucionário, plantou-se definitivamente a semente do mal: a crença de um progresso, implacável e inevitável, a arrebatou as mentes e os corações dos indivíduos que, embora se vestissem de uma nova consciência da liberdade, não supunham mais poder intervir no destino (encantado, glorioso e, não menos, pré-concebido) que os aguardavam na próxima flexão para o futuro.

O filósofo italiano Giacomo Marramao, analisando as mudanças de conteúdo na palavra “revolução” no mundo ocidental, traçou as linhas genealógicas que a interligavam diretamente com o conceito de *progresso*. No caso, os termos compartilhavam de uma lógica utópico-projetual advinda do processo de secularização da teologia judaico-cristã, acenando, por isto mesmo, para um porvir histórico salvacionista. (MARRAMAIO, 1995, p. 110 e 111) O Cristianismo havia inaugurado uma concepção de tempo linear e cronológica, interpretando os acontecimentos da vida como únicos e irrepetíveis (noção concebida no próprio nascimento e ressurreição de Cristo). Para a perspectiva cristã, cada ser humano, tomado enquanto singular, detinha uma trajetória particular e imutável. Tal assertiva, uma vez transmutada para os eventos históricos, se tornou a fonte da qual a filosofia moderna veio a extrair a ideia de processualidade, concebendo, assim, uma temporalidade eivada para o futuro.

Em artigo onde se propõe a analisar as diferenças entre as noções de “antigo” e “moderno”, Jacques Le Goff assinala o papel determinante do Cristianismo na tradução de uma temporalidade circular para uma retilínea; isto na medida em que caracteriza a religião cristã enquanto, essencialmente, histórica. (LE GOFF, 1997, p. 370 – 392) Os fundamentos desta historicidade, no ponto de vista abraçado pelo historiador francês, se confirmavam não apenas na ruptura para com a concepção cíclica e natural de tempo que prevalecia na Antigüidade, mas, sobretudo, na gênese de uma percepção cognitiva voltada para o estranhamento/assimilação da novidade.

A visão moderna de História concebia através do “progresso” o que a visão cristã de mundo alvitava por intermédio da “redenção”: o fim da história ou a “salvação” dos homens. Enquanto a escatologia apregoava o propósito derradeiro para os homens fora do mundo terreno, sua versão filosófica secularizada o propunha nos limites do mundo material. Na interpretação progressista retirada da filosofia hegeliana, o aperfeiçoamento incessante das formas de governo, somado ao extensivo controle da natureza por meio dos modernos equipamentos e maquinários industriais criados e

aprimorados no esteio da Revolução Industrial, certificavam o curso regular seguido pela humanidade e criado pelas manobras da História. Como vimos, Arendt encontrou nos acontecimentos reais da Revolução Francesa o combustível que “ateou fogo ao mundo”, incendiando os domínios da liberdade pelos tições da necessidade histórica. Na percepção dos revolucionários, o advento de um novo e superior organismo político fora resultado não do conjunto precipitado de suas ações, mas do movimento irresistível da História que fizera da República uma consequência inevitável.

No compasso da novidade (“exaltada e glorificada”) e da inevitabilidade do processo histórico, armou-se a teia plástica e móvel que interligou os termos “revolução” e “progresso”. Era impossível aos indivíduos controlarem ou mesmo compreenderem os sucessivos avanços de ordem material e política. Por mais que agissem no mundo e o transformassem, a posição que ocupavam era a de instrumentos da História para o ininterrupto aperfeiçoamento da humanidade. Esse desenvolvimento aparecia, então, uniforme e universal. Respondendo ao enigma da evolução dos homens, o progresso se tornava a chave de explicação histórica. Tentar barrá-lo era o mesmo que andar na contramão de uma correnteza desenvolvimentista. A filosofia da História, amparada nesses quesitos, introduziu no interior de sua versão secularizada de processualidade um sentido/direção utópico-projetual: um progresso total e irresistível que (e)levaria os homens a plena liberdade e igualdade. O progresso, ininterrupto e incontrolável, se fazia não apenas na superação daquilo que era antigo, mas, sobretudo, numa incessante conquista da novidade, se constituindo, portanto, no traço essencial que demarcou a modernidade emergida após a Revolução Francesa. Estava lançado o arquétipo da dialética moderna: de um lado, a liberdade com a qual os sujeitos se lançavam na construção do novo; já por outro, a necessidade que fazia da novidade um movimento fatal e infinito, condenando-a ao desaparecimento no instante em que (auto)desenvolvia o aparecimento de uma forma superior.

J. W. Goethe (1749 – 1832), escritor alemão, e Charles Baudelaire (1821 – 1867), poeta francês e crítico de arte, ambos contemporâneos das transformações que ocorriam na Europa em fins do século XVIII e limiar do XIX, isto é, dos vendavais revolucionários acionados no ínterim da modernização técnica e que vieram abalar definitivamente as estruturas e as dimensões físico-sociais das urbes européias, teceram uma crítica romântica ao que caracterizaram como o tempo do efêmero, transitório e passageiro nascido da modernidade. A temporalidade moderna, apontando sempre para

um futuro eivado pela novidade, era essencialmente cronológica e, por assim dizer, pautada numa visão de mundo uniforme, etapista, “homogênea e vazia”. Responsável por um permanente “autoconsumir” dos estágios históricos, o progresso terminara por destruir as formas de vida comunitárias e eliminar aquelas que apareciam como os obstáculos a sua varredura desenvolvimentista.

Goethe estava ciente das incongruências que permeavam essa transitoriedade da vida moderna. Em *Fausto* (1808/1832), obra que iniciara nos últimos anos do século XVIII, o autor assinalou os paradoxos vividos pelo homem moderno ao debater-se com criações (novidade) fadadas a destruição. O personagem principal do romance, Fausto, se afasta do isolamento em que vivia na sua fase adulta, indiferente ao mundo, e, num reencontro com sua infância, renasce para a vida exterior movido por uma intensa energia criadora e impulsiva. Os desdobramentos dessa força que readquire se efetivam a partir do encontro de Fausto com o demônio Mefistófeles, quando lhe é concedido poderes que o levam a uma insuflada paixão pela técnica e pelo progresso. Ao se apropriar de tamanha energia propulsora, o indivíduo Fausto, que agora tudo pode fazer e transformar, se vê num dilema sem solução: a irresistível destruição das coisas que construíra, ou seja, sua sujeição a satânica força da necessidade histórica. O filósofo e crítico literário norte-americano M. Berman (2007, p. 62) se debruçou sobre esse momento perturbador vivido pelo personagem, de vez que:

Fausto anseia por destravar as fontes de toda criatividade; em vez disso, ele se encontra agora face a face com o poder da destruição. Os paradoxos vão ainda mais fundo: Fausto não será capaz de criar nada a não ser que se prepare para deixar que tudo siga seu próprio rumo, para aceitar o fato de que tudo quanto foi criado até agora – e, certamente, tudo quanto ele venha a criar no futuro – deve ser destruído, a fim de consolidar o caminho para mais criação. Essa é a dialética que o homem moderno deve apreender para viver e seguir caminhando; e é a dialética que em pouco tempo envolverá e impelirá a moderna economia, o Estado e a sociedade como um todo.

A dialética da criação/destruição, colocando a “destrutividade como elemento integrante e indissociável da sua participação na criatividade”, comporta a crítica romântica goethiana direcionada a efemeridade reinante no mundo moderno. O “autoconsumir” da temporalidade moderna, ávido pela novidade, era o mecanismo acionado no e pelo progresso por onde se deduzia que tudo “seguiria seu próprio rumo”, e que, portanto, estaria sujeito a um constante processo de criação e destruição independente das vontades particulares.

As modificações reais sentidas na esfera urbana se traduziam numa interpretação na qual o progresso se tornava a onda que arrastava toda humanidade para o futuro promissor, ainda que no caminho esmagasse toda sorte de indivíduos que se mostrassem impenitentes a realização do bem maior: melhoria e/ou aperfeiçoamento do mundo. Fausto, aparente construtor desse novo mundo, era na essência apenas mais uma ferramenta a serviço de um desenvolvimento que, alcançando proporções gigantescas, nem ele mesmo poderia conter. Em determinado momento da narrativa, quando se depara com um velho casal, Filemo e Báucia, que ocupa uma porção de terra por onde deseja expandir suas construções, Fausto assume uma posição bastante ambígua: ora negociando com o casal, ora forçando a retirada dos mesmos de sua moradia. Por fim, diante da resoluta negativa dos velhos em venderem a propriedade, prevalece o mal da destrutividade moderna. Fausto convoca o demônio Mefisto e exige que este providencie a imediata retirada de Filemo e Báucia do caminho. O resultado foi trágico para estes últimos, assassinados.

M. Berman viu, no caso, características que indicavam um “estilo de maldade tipicamente moderno”: uma maldade sem nome, indireta, isenta de responsabilidade na medida em que é provocada de modo impessoal. Fausto não havia retirado a vida do casal com suas próprias mãos, tal evento se dera pela ação mediada de Mefisto. Filemo e Báucia “(...) representam a primeira encarnação literária de uma categoria de pessoas de larga repercussão na história moderna: pessoas que estão no caminho – no caminho da história, do progresso, do desenvolvimento; pessoas que são classificadas, e descartadas, como obsoletas”. (Id. *Ibid.*, p. 85) A criatividade de Fausto, embora armada na liberdade de querer e de poder, era o produto mais explosivo da necessidade histórica. A força da história era que, em última e definitiva instância, determinava o rumo dos acontecimentos, eliminando os obstáculos (humanos e materiais) que se detivessem no caminho do progresso. Boa parte da crítica romântica atentou para esse aspecto evolutivo da modernidade, atacando-o como o lado perverso e bárbaro da sociedade burguesa. O movimento de instituição de um ambiente ordenado e homogêneo, isto é, de um espaço modernizado requeria o extermínio do velho mundo e, conseqüentemente, daqueles sujeitos que permaneciam arraigados ao mesmo.

O processo de modernização fez das principais capitais européias, durante o século XIX, verdadeiros espetáculos de grandezas e de misérias possibilitadas pela modernidade. Ao passo que as cidades eram reordenadas e redefinidas, refletindo e

obedecendo ao curso pré-programado do progresso, grande parcela da população sucumbia marginalizada diante das novas construções e da seletividade dos usos e ocupações dos novos espaços. Não fica difícil suspeitarmos de uma intensa relação entre uma filosofia da História respaldada no progresso e na novidade com o advento de inéditos equipamentos que vinham a caracterizar uma cidade como moderna. Walter Benjamin (1892 - 1940), filósofo judeu-alemão de viés marxista e crítico de orientação na Escola de Frankfurt (instituto de pesquisas reconhecido por sistematizar uma vasta e rica obra de combate ao capitalismo e análise da cultura, sobretudo, na primeira metade do século XX), atentou para esse aspecto da modernidade no âmago de seus efeitos e influência na sociedade. Difícil não perceber em sua abordagem, um profundo senso de ironia e impaciência sobre o modo com que o desenvolvimento industrial que atingiu as mais significativas cidades da Europa (Paris, Londres, Berlin) no transcorrer do século XIX, foi associado e associou as idéias de progresso e moderno. (LÖWY, 2005)

Em trecho retirado de obra onde analisa o trabalho Charles Baudelaire, Benjamin explorou justamente os liames entre modernidade e constituição física da cidade. A citação diz que “Desde a Revolução Francesa, uma extensa rede de controles, com rigor crescente, fora estrangulando em suas malhas a vida civil. A numeração dos imóveis na cidade grande fornece um ponto de referência adequado para avaliar o progresso da normatização”. (BENJAMIN, 1989) Os conflitos da vida civil aparecem deduzidos e reduzidos ao tratamento da normatização, uma rede de controles forjada no âmbito jurídico de forma a exercer domínio sobre os comportamentos das massas urbanas e garantir o perpétuo movimento da sociedade em direção ao aperfeiçoamento. Estava claro que o capitalismo operava os trâmites dessas transformações, financiando a gênese das novas ferramentas citadinas e se reproduzindo na medida em que o consumo das novidades exigia um incessante plano de criação/destruição das coisas. Interesses e necessidades humanos se desviavam do mundo local e se tornavam cada vez mais internacionais e cosmopolitas. O ritmo frenético de produção alcançado pela mecanização desmantelava as fontes de rendas de muitas famílias que sobreviviam a base do artesanato. A concorrência era desleal. Houve desagregação da vida doméstica e uma intensa migração do campo para cidade. Toda sorte de mendigos, “vadios” e prostitutas começaram a tomar o espaço público. A maldade moderna agia rapidamente no intuito de higienizar a urbe, o que significava algo próximo do que o Fausto de Goethe fizera ao casal de camponeses: a eliminação dos obstáculos humanos.

Charles Baudelaire se tornara o epicentro de análise de W. Benjamin, sobretudo, por ter desenvolvido notória crítica da modernidade ainda no século XIX, ressaltando o lado maligno dos padrões normalizadores e mecanicistas de vida aí alicerçados. Havia no progresso, diferentemente do conclamado na filosofia da História, o imperativo da barbárie. O tempo que corria impreterivelmente para frente era dissimulado, escondendo sob os avanços técnicos uma dizimação de pessoas em escala nunca antes vista. Era preciso romper com a ideia de uma cronologia uniforme e homogênea que arrastava a tudo e a todos em um único (com)passo evolutivo. Em Baudelaire, diversos ritmos de tempo estavam em jogo, ora ensejando tensões sociais ora cortando a linha imaginária do moderno conceito de história que associava o futuro a novidade, e novidade ao progresso. A corrente(za) revolução-futuro-novidade-progresso acionada no e pelo movimento francês de 1789 abria um calendário retilíneo que informava aos indivíduos a direção em que caminhavam, sem lhes proporcionar alternativas. Desconstruir os grillhões desta corrente, rompendo a efemeridade das coisas por um exercício de observação e reflexão sobre um momento eterno (único e inabalável), significava, igualmente, rejeitar a irresistibilidade da necessidade histórica. (BAUDELAIRE, 1996)

Em dissonância com os laços que conectavam os conceitos de progresso e moderno, C. Baudelaire expunha em seus versos uma capital francesa disforme e heterogênea. Contra os preceitos de refinamento e harmonia, respectivamente, dos salões e dos bulevares parisienses, acenava antes para o espetáculo das ruas, inspirando-se no ir e vir dos transeuntes, na diversidade de “vozes” que soavam nos espaços, nos movimentos dos trabalhadores e no burburinho agitado da multidão.

Tudo isto importa, na medida em que a modernidade protagonizada no século XIX construiu e procurou encarcerar suas “multidões”. As margens dos bulevares e dos cafés, onde se delineava toda robustez da pompa burguesa, resultado direto dos lucros da produção fabril, tracejava-se outros espaços mais recônditos, habitados por milhares de trabalhadores e suas famílias. A pobreza alargava-se por entre ruas, cortiços e as até então “recentes” vilas operárias. A modernidade imbuída de progresso “avançava” à custa da exploração humana e da acentuação das diferenças sociais. A cidade, “anfiteatro” de apresentação da “civilização”, emergia como um centro de contradições, uma arena complexa de intensos conflitos sociais, levados a cabo pela força simbólica da presença da “multidão”. Homens e mulheres cujos rostos não se conheciam, cujas

práticas e modos de vida se reproduziam e, no entender burguês, ameaçavam perigosamente a marcha do progresso. Londres e Paris do século XIX se tornavam no entender da historiadora Bresciani, “o espetáculo da pobreza”. (BRESCIANI, 2004)

O crescimento populacional tomava proporções assombrosas. Multiplicando o número de habitantes, intensificava-se a desigual distribuição e, conseqüentemente, uma carência de recursos, abrindo-se margens para as deficiências de um “moderno” que se expandia acelerado e desordenadamente. Londres e Paris são apenas dois exemplos de cidades que, uma vez produzidas sob ebulição urbana, sucumbiram a esse tipo de tragédia moderna. Enlaçadas ao redor de becos e ruas estreitas, uma multidão clamava por “nome” e “invadia” as esferas construídas para a exaltação de um mundo moderno enredado nos ditames de melhoria professados pelo progresso. A “rede de controles”, para retomar a expressão benjaminiana, agia de modo a eliminar os traços do “velho” mundo e (re)ordenar o perímetro urbano. A instituição jurídica funcionava enquanto o aparato que respondia a moderna exigência de assegurar a ininterrupção da “marcha da história”, como que o segredo da redenção universal revelado pela filosofia da História aparecesse materializado no desenvolvimento urbano: a cidade como *locus* da liberdade e satisfação das necessidades humanas.

Desde o início do século XIX, profissionais especializados nas mais diversas áreas, como médicos, urbanistas, estudiosos do social e criminalistas, irrompiam em interpretações na tentativa de avaliar os riscos e as ameaças da aglomeração urbana.¹ O foco eram os pobres, indivíduos marginalizados pela sua deslocação no que se pretendia, então, enquanto uma cidade moderna. Vadios, desempregados, prostitutas, mendigos e toda sorte de proletários que tinham na cidade o seu âmbito de sobrevivência, segundo tais concepções, estavam entre os sujeitos que constituíam a temida massa “propensa” a barbárie, a criminalidade e a proliferação de doenças. (JULIA, 1998)

¹ Dentre as idéias mais difundidas no período foram a do crítico e historiador francês Hippolyte Taine (1828 – 1893), o qual tratava de compreender o homem a partir de três aspectos: raça, meio ambiente e momento histórico. Uma concepção determinista que tratava de caracterizar a “multidão” enquanto bárbara e perigosa. Jean-Gabriel da Tarde (1843 – 1904), criminologista e sociólogo francês, focado na interpretação do também criminologista Cesar Lombroso, investiu nos estudos médicos-psicológicos visando a identificação de criminosos, afirmando que a violência poderia ser concebida através de dados fisiológicos. Contudo, de maior repercussão foi o pensamento do historiador francês Louis Chevalier (1911 – 2001, relacionando para a população parisiense do século XIX o termo “classe perigosa”. Expressão associada, posteriormente, a “classes pobres e sujas”, denotando que a multidão era ameaçadora justamente por acentuar os índices de violência e de proliferação de doenças. Ver mais em: CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

A modernidade, pensada dentro de parâmetros de processos produtivos e transformações materiais (modernização) e renovação das artes e estética (modernismo) postulava a cidade como “reino” da luz e da onda civilizatória. Nessa ordem, todo o fenômeno urbano em efervescência, o qual alterava os ritmos e as imagens do espaço físico e social citadino, passava por uma espécie de embelezamento e ornamentação. Era necessário reorganizar a espacialidade, para isso se estruturava uma série de argumentos pautados nas disciplinas científicas, através de metáforas orgânicas e médicas que procuravam dar conta das novas realidades. (SCHORSKE 1989, p. 47)

A cidade devia ser regulada segundo o funcionamento do corpo, com vias e artérias em perfeita harmonia, facilitando a circulação do ar e o fluxo de pessoas. A higienização e ampliação de logradouros complementavam o arcabouço instrumental e técnico de conduta no interior desse ambiente. O preço a ser pago foi extremamente alto, especialmente, para os trabalhadores pobres. Estereotipada na linguagem e nos escritos sanitaristas e criminalistas, a massa devia ser “controlada” sob determinadas imposições. Primeiramente, porém, se tratava de “limpar” o meio urbano das ameaças da multidão, dotá-lo de consonância, simetria e exatidão.

Charles Baudelaire, que viveu intensamente muitas das inovações na capital francesa, tornando-se ele mesmo um crítico ferrenho das alterações que recaíam sobre a cidade em nome do progresso, descrevia em seu poema *Olhos dos pobres* (1869) o encontro amoroso de um casal na passagem de um dos novos bulevares parisienses. Homem e mulher estavam “em frente ao novo café, na esquina do novo boulevard, ainda atulhado de detritos”. Tal passagem chamou atenção de Marshall Berman (1940), ao perguntar-se acerca do que tornara esse encontro particularmente moderno. Para ele, a resposta estava no *espaço urbano* onde acontecera a cena, ou seja, o *boulevard*. “Espetacular inovação urbana”, exposta em um longo parágrafo:

No fim dos anos de 1850 e ao longo de toda a década seguinte, enquanto Baudelaire trabalhava em *Spleen de Paris*, Georges Eugene Hausmann, prefeito de Paris e circunvizinhanças, investido no cargo por um mandato imperial de Napoleão III, estava implantando uma vasta rede de bulevares no coração da velha cidade medieval. Napoleão e Hausmann conceberam as novas vias e artérias como um sistema circulatório urbano. Tais imagens, lugar-comum hoje, eram altamente revolucionárias para a vida urbana do século XIX. Os novos bulevares permitiram ao tráfego fluir pelo centro da cidade e mover-se em linha reta, de um extremo a outro – um empreendimento quixotesco e inimaginável, até então. Além disso, eles eliminariam as habitações miseráveis e abririam ‘espaços livres’ em meio a camadas de escuridão e apertado congestionamento. Estimulariam uma tremenda expansão de negócios locais, em todos os níveis, e ajudariam a custear imensas demolições municipais, indenizações e novas construções. Pacificariam as massas, empregando

dezenas de milhares de trabalhadores – o que às vezes chegou a um quarto da mão-de-obra disponível na cidade – em obras públicas de longo prazo, as quais por sua vez gerariam milhares de novos empregos no setor privado. Por fim, criariam longos e largos corredores através dos quais as tropas de artilharia poderiam mover-se eficazmente contra futuras barricadas e insurreições populares. (BERMAN, Op. Cit., p. 180)

A linha reta, o alargamento dos espaços e as novas construções concediam uma constante mudança na fisionomia da cidade. A procura insaciável pela beleza dialogava com o fluir do congestionamento e supria em parte a carência da multidão, ao oferecer empregos nas emergentes frentes de trabalho. Em primeira ordem, o bulevar também cumpria seu papel modernizador no sentido da contenção e repressão pública, sistematizando o espaço dentro de uma concepção disciplinadora. O planejamento urbano tornava-se essencial na confecção do tecido urbano, alinhando moradias e casas comerciais, direcionando caminhos e costurando as vias de circulação públicas. Porém, outro elemento contido no poema de Baudelaire, contrastava com a paisagem adornada dos cafés e bulevares, eram “os detritos”.

A modernização dos espaços se fez sobre o que Berman denominou de velha cidade medieval. Os detritos eram a imagem do que restara das antigas construções; habitações e edifícios demolidos para dar vazão às “novas” exigências. Ocasão para o mencionado autor argumentar que “O empreendimento pôs abaixo centenas de edifícios, deslocou milhares e milhares de pessoas, destruiu bairros inteiros que aí tinham existido por séculos.” (Id. Ibid., p. 181) A cidade aformoseada escondia em seu interior os escombros da destruição, da exploração e da violência com que o processo de obstrução do tráfego foi levado a cabo. Atrás de si, o anjo da história só avistava destroços e um caos irremediável, contra o qual nada poderia fazer, uma vez que, era empurrado para frente pela irresistível tempestade do progresso. (LÖWY, Op. Cit.) Walter Benjamin nos alertou, desse modo, em sua décima segunda tese sobre o conceito de história, acerca das contradições do mundo moderno.

Os abalos materiais provocados pela transitoriedade do duplo criação/destruição investido na vida moderna, onde toda “[...] novidade (a fábrica, o bulevar, a penitenciária, as multidões nas ruas) fascinava mas causava desconforto pelo desconhecimento que a acompanhava”, (BRESCIANI, 1994, p. 31) traziam consigo uma série de estranhamentos sensoriais e metafóricos, criando uma espécie de instabilidade referencial para os indivíduos que procuravam alocar-se dentro dessa realidade,

dinâmica e destrutiva. A cidade, centro de metamorfoses, adquiria linguagens e símbolos multifacetados. Culturalmente, tratava-se de situar-se nesse horizonte alargado de significados. “Sofria-se a sensação de perda de referenciais, de desenraizamento, de desmoronamento das identidades sociais e de formas de orientação (...)”. (Idem)

Em meio ao burburinho; o desconstruir, o construir e o reconstruir, a velocidade dos passos e das luzes, assim como das visões dissonantes e colidentes das grandezas e das misérias experimentadas na cidade, o indivíduo via-se solitário. Fora de um ambiente tradicional ou comunitário, o habitante da cidade moderna encontrava-se cada vez mais desenraizado no sentido de conviver com desconhecidos os quais, também desenraizados, dividiam com ele um espaço alheio. (SEVCENKO, 1994, p. 66) “E quando eu entrevejo algum fantasma débil, a atravessar Paris fervilhando de povo (...)”,¹ escrevia Baudelaire em seus *Quadros Parisienses* (1857), acerca dos rostos “disformes” da multidão anônima nas ruas da capital francesa.

Sevcenko destacou que, na relação do sujeito solitário tão “(...) fortuita e agressiva com multidões de outros desenraizados”, (SEVCENKO, Op. Cit.) a modernidade se fazia ao mesmo tempo pela adoção de códigos mecânicos de sociabilidade. Em duas interessantes interpretações em torno da formulação de tais códigos, voltadas à organização das sociedades urbanas modernas e ambas concentradas na rede de funcionamento das grandes metrópoles, os sociólogos alemães Georg Simmel (1858 - 1918) e Max Weber (1864 - 1920) apontaram para uma acentuada “crise” do sujeito no espaço urbano emergido com a modernidade. O primeiro, convencido de que a vida moderna acarretava sérios danos psicológicos ao indivíduo, devido a uma grande quantidade e variação de estímulos a que este passara a estar exposto, postulava a existência de uma atitude *blasé*, isto é, de comportamentos mais afastados de contatos e interações afetivas. (SIMMEL, 1987) Com relação a Weber, o indivíduo se encontrava relativamente submetido às instituições burguesas que, “patrocinando” e gerenciando o mundo urbano, burocratizava, automatizava e racionalizava as relações sociais.²

Muitas das críticas feitas à modernidade, além de priorizarem o aspecto devastador das vidas humanas e o efeito desestabilizador da efemeridade das coisas, acentuaram, especialmente, os malefícios causados pelo “autoconsumir” temporal.

¹ BAUDELAIRE, Charles. **Flores do Mal**. In: www.ufrgs.br/proin/versao_2/ baudelaire/index01.html.

² SOUSA, Antônio Miguel Lopes de. **Para os estudos e Práticas urbanas, um olhar sobre Max Weber**. Disponível em: www.bocc.ubi.pt.

Benjamin adjetivou de “homogêneo e vazio” a temporalidade medida sob as ordens do progresso, retilínea e dotada de sentido. Ora, o que temos enfatizado é que tal perspectiva foi endossada pelo incessante movimento de criação-destruição-criação desencadeado pelo desenvolvimentismo moderno, no qual a liberdade criativa da ação humana aparecia apenas como resposta aos estímulos implacáveis da necessidade histórica. Guiadas pela força da História, as criações já estariam fatalmente destinadas a destruição, para que, então, pudessem reaparecer sob forma “exaltada e glorificada”. A passividade humana resultante desse tipo de progresso se explica pela posição contemplativa de mundo assumida pela filosofia da História: o mundo segue um curso regular orientado para um futuro de perfeição e liberdade.

A dialética de criação/destruição moderna, o “plano da natureza” kantiano e a “astúcia da razão” hegeliana adquirem, assim, uma estreita relação de afinidade e reciprocidade na constituição de um pensamento centrado na necessidade, cujo foco se volta notadamente para o espectador. Como síntese complexa desse entrelaçamento de experiências urdidas a partir da Revolução Francesa: Hegel e o moderno conceito de História. Contrabalançados, os vínculos entre revolução, processo histórico e filosofia hegeliana, constituem:

Politicamente, a falácia dessa nova e tipicamente moderna filosofia é relativamente simples. Consiste ela em descrever e compreender todo o domínio da ação humana não em termos de ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo. No entanto, essa falácia é relativamente difícil de identificar, em razão da verdade a ela inerente, que consiste em que todos os dramas encetados e representados pelos homens só desvendam seu verdadeiro significado ao atingirem seu final, de tal forma que pode parecer, de fato, que apenas o espectador, e não o agente, pode aspirar a compreender o que realmente aconteceu, em qualquer determinada sucessão dos acontecimentos. Foi para o espectador, com muito mais ênfase do que para o ator, que a lição da Revolução Francesa pareceu demonstrar a necessidade histórica, ou o fato de Napoleão ter-se tornado um ‘destino’. Contudo, o ponto em questão é que todos aqueles que, por todo o século XIX e na maior parte do século XX, seguiram as pegadas da Revolução Francesa, se viram não simplesmente como sucessores dos homens da Revolução Francesa, mas também como agentes da História e da necessidade histórica, com a conseqüência óbvia, ainda que paradoxal, de que, em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria de pensamento político e revolucionário.

E continua,

Um outro aspecto dos ensinamentos de Hegel que, não menos obviamente, deriva das experiências da Revolução Francesa, é ainda mais importante em nosso contexto, pois exerceu uma influência imediata ainda maior nos revolucionários dos séculos XIX e XX – os quais, mesmo que não tenham aprendido as lições de Marx (ainda o mais ilustre discípulo que Hegel jamais

teve), e nunca tenham se preocupado em ler Hegel, consideravam a revolução em termos das categorias hegelianas. Esse aspecto diz respeito ao caráter do movimento histórico, o qual, segundo Hegel e todos os seus adeptos, é, ao mesmo tempo, dialético e movido pela necessidade: da revolução e da contra-revolução, (...), nasceu o movimento e o contra-movimento dialético da História, que arrasta os homens em sua correnteza irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tentam estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas coincidem – talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno. (ARENDRT, Op. Cit., 1990, p. 42 e 43)

Mais do que demonstrado que a Revolução Francesa (“ao atear fogo ao mundo”), pela ótica de Hannah Arendt, acarretou uma espécie de derrapagem responsável por inventar uma concepção de tempo retilíneo-progressista, culminando numa filosofia voltada para o reino da necessidade, ou seja, arquitetada sobre um processo histórico tomado por irresistível e incontrolável. As revoluções posteriores (século XX) estariam contaminadas pela noção de irresistibilidade aí concebida, a força sobre humana impossível de ser compreendida ou freada pelos revolucionários. Tal ideia, por sua vez, ao tomar residência na cabeça dos filósofos europeus que se viam agora no lugar de espectadores, embasou a formação de um caráter autônomo da História e da revolução, calculada no poder do progresso e professada no anúncio de um objetivo final. Nessa linha, H. Arendt localizou Hegel, para depois tomar seus discípulos como continuadores e/ou propagadores de uma lógica que privilegiava a atividade do pensamento e determinava o sentido da história.

Seguido de Hegel, porém, Arendt não tardou em incluir o também alemão Karl Marx (1818 – 1883), o “mais ilustre discípulo que Hegel jamais teve”. A “obviedade” dessa conclusão aludia não somente as leituras do próprio Marx, mas, igualmente, de alguns dos autores que posteriormente vieram a compor o que Perry Anderson denominou de marxismo ocidental (Labriola, Kautsky, Preobrazhensky, Bukharin). Os marxismos terminaram por serem tomados dentro de uma leitura fechada, atravessada por passagens citadas fora de contexto e interpretações simplistas, criando um tipo de vulgaridade caracterizada pelo economicismo e pela fatalidade de uma revolução socialista. Marx é mapeado apenas como um hegeliano de esquerda preocupado em resolver o curso da humanidade a partir de leis históricas e de inevitabilidade histórica: tão logo, um filósofo da História. O historiador inglês Eric Hobsbawm (1998, p. 160), descrevendo a perspectiva assumida pelo marxismo vulgar, destacou o seguinte:

Acreditava-se, acertadamente, que Marx insistira sobre um desenvolvimento sistemático e necessário da sociedade humana na história, a partir do qual o contingente era em grande parte excluído, de qualquer maneira, ao nível da generalização sobre os movimentos a longo prazo. Daí a constante preocupação nos escritos históricos dos primeiros marxistas com problemas como o papel do indivíduo ou do acidente da história. Por outro lado, isso podia ser – e em grande parte era – interpretado como uma regularidade rígida e imposta, como, por exemplo, na sucessão das formações socioeconômicas, ou mesmo como um determinismo mecânico que às vezes se aproximava da sugestão de que não havia alternativas na história.

Não havia alternativas na história porque para o marxismo vulgar o indivíduo era produto imediato das condições materiais em que estava inserido. Os limites de sua inserção e ação no mundo estavam previamente determinados. O que restava aos homens era seguir as orientações ditadas pela esfera econômica, na qual se encontravam presos na extensão de uma objetividade abstrata. Além disso, as análises de Marx sobre a constituição da sociedade burguesa moderna, tendo em vista os processos de modernização (fábricas e maquinaria) que transformavam o ritmo de vida e as relações sociais, foram traduzidas de uma forma mecânica e fatalista. O modo de produção capitalista, como último conformado a partir da luta de classes (burguesia x proletariado), seria superado pelo comunismo tão logo a propriedade privada fosse abolida por uma revolução socialista levada a termo pela “única classe realmente revolucionária”: o proletariado. O surgimento de uma sociedade justa e igualitária, onde os homens pudessem desenvolver livremente suas capacidades criativas e produtivas, foi visto como objetivo último da humanidade: o fim da História.

Sem dúvida, há textos de Marx, alguns da juventude, período em que o mesmo se apropriou de leituras hegelianas que se apropriavam do Estado e do direito como organizadores do mundo (*A Questão Judaica* -1843-, *Contribuição para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel* -1844), bem como o famoso Prefácio da *Contribuição a Crítica da Economia Política* (1859), em que podemos visualizar uma perspectiva linear e etapista, clivada por formações socioeconômicas (modo de produção escravista, feudal, capitalista e socialista) que se sucediam na medida em que havia a destruição da velha formação e o aparecimento de uma nova: superior e avançada em relação a que havia substituído. O problema foi que estas enunciações assumiram o primeiro plano, isentadas de crítica interna e iluminadas no seu lado mais hegeliano. Marx desvendara o caminho da História, anunciando um “progresso da liberdade” através de uma revolução resultante da crise estrutural oriunda da necessária contradição entre forças produtivas e relações de produção que se imporia a classe revolucionária a sua revelia. O “motor da

história”, a luta de classes tal qual vista e reduzida pelo marxismo vulgar operacionalizado na abstração filosófica, era acionado pela “falácia” da necessidade histórica.

As simplificações e reducionismos se avolumam e o Marx da crítica da modernidade e dos efeitos contraditórios desta sobre a temporalidade e a vida humana é engolido. Perde-se a vertente marxiana presente em *A Ideologia Alemã* (1846), onde atentamos para a objetividade histórica (e não abstrata), isto é, as condições reais nas quais os indivíduos nascem, se debatem e procuram oferecer respostas na medida em que entram em determinadas relações por onde são transformados ao passo que também as transformam. Já aqui, Marx põe em xeque a noção hegeliana do pensamento como o lugar da atividade e apreensão sobre o mundo, reiterando a ação humana no âmbito das tensões nascidas nas relações de produção. Não é nossa intenção explicar, nesse âmbito, as posições marxianas quanto a relação entre infra e superestrutura, nos resumindo a sublinhar que, ao contrário do marxismo vulgar, Marx entendia matéria e pensamento muito mais como um único movimento do todo social do que como esferas separadas e refletidas da vida humana. (THOMPSON, 1981)

A leitura do texto onde Marx narra a constituição do capitalismo na Inglaterra, chamando atenção para uma acumulação primitiva oriunda dos campos, nos é suficiente para localizarmos a dialética da liberdade/necessidade histórica. (MARX, 2008) As condições socioeconômicas de privatização e cercamentos das áreas rurais, somadas a expansão dos arrendamentos (desenvolvimento de uma burguesia rural) e expropriação dos camponeses, tornavam possíveis os investimentos crescentes na modernização urbana e a formação de um “exército industrial de reserva” (mão de obra excedente). O capital primitivamente acumulado se convertia em equipamentos que forjavam o modo de produção capitalista; em seus primeiros momentos: manufatureiro e, posteriormente, fabril. Um processo cujo desencadeamento não era ao todo compreendido ou controlado pelos sujeitos que nele estavam envolvidos e, portanto, compelido na necessidade histórica. Por outro lado, eram os próprios indivíduos que, mesmo constrangidos nessa situação limite, encontravam alternativas e faziam escolhas dentro de um conjunto mais ou menos móvel de possibilidades. Havia sempre uma margem de liberdade, maior ou menor, por onde se deslocar e garantir os meios de sobrevivência ou auferir os lucros do comércio.

O capitalismo não se configurava em um sistema pronto e acabado, esperando somente a eliminação dos obstáculos feudais para desabrochar em sua forma plena. Foi antes resultado de um processo dinâmico, permeado por imprevisibilidades dispostas na ação humana. Ellen M. Wood, partindo de Marx, defende a hipótese na qual o sistema capitalista se originou da forma com que a diversidade de sujeitos, em diferentes condições, tratou da realidade material experimentada com atitudes e movimentos que transformaram as relações sociais em que estavam inseridos. Mesmo considerando os limites locais e culturais atuantes sobre a ação, condicionando-a, tratava-se muito da liberdade histórica. (WOOD, 2001) Rupturas e permanências estiveram no cerne dessas transformações, alimentando tensões e conflitos provenientes da maneira desigual com que a modernização do capital avançava acima de novos espaços geográficos, modificando-os.

Não podemos, por conseguinte, falar de uma mecânica (forjada por Marx) onde formações socioeconômicas se sucedem dentro de um fluxo temporal linear e progressivo. As análises de Marx sobre os diferentes modos de produção possuíam muito mais uma vertente retrospectiva, de investigação histórica, em torno das formas de propriedade e organização social do que necessariamente uma tentativa de ratificar um determinado curso para a história, antevendo o seu final: o comunismo. Marx não só estava longe do progresso arrematado na filosofia hegeliana, como o havia estilhaçado. O filósofo francês Daniel Bensaïd, em belíssima obra onde traça as falhas correntes do marxismo vulgar e especulativo, afirma que, em Marx, os elementos de ordem socioeconômica que organizam a vida humana aparecem (dês) combinados de maneira desigual e descontínua em qualquer contexto de transformação social. Em síntese, o materialismo histórico não corresponde a um desenvolvimento homogêneo e universal derivado de modificações na estrutura econômica, pelo contrário:

Mais geralmente, toda formação social é entremeada de relações de produção derivadas, transpostas, não originais (...). Há desligamento, defasagem, discordância, 'relação desigual' e 'desenvolvimento desigual' entre produção material e produção artística, entre relações jurídicas e relações de produção. Uma formação social concreta não é redutível à homogeneidade da relação de produção dominante. As diferentes formas de produção (material, jurídica, artística) não andam no mesmo passo. Cada um tem seu ritmo e temporalidade próprios. (BËNSAID, 1999, p. 40)

Resultado disto: a desqualificação do progresso enquanto “providência divina” e uma aguda ruptura com a matriz do moderno conceito de História de Hegel, bem como

em relação à necessária novidade produzida na criação/destruição moderna. Bensaïd, atendo-se as notas dos *Grundrisse* (1857), assinalou justamente a censura marxiana a concepção de progresso unilinear oriunda de um arcabouço teórico hegeliano, sabendo que:

De uma maneira geral, não se deve tomar o conceito de progresso ‘sob a forma abstrata habitual’, que faz dele uma espécie de destino e de providência (o progresso técnico acarretando mecanicamente um progresso social e cultural). Essa forma abstrata supõe uma noção homogênea e vazia do tempo. Só por escoar, o tempo que passa (‘a mão do tempo’, diz Darwin) fabricaria progresso. Sobre essa via traçada, nada de desaceleramento, nada de afastamentos, nada de paradas. O desenvolvimento desigual entre esferas sociais, jurídicas, culturais obriga, ao contrário, a pensar um progresso que não seja nem automático nem uniforme. A história não é um longo rio tranqüilo. O progresso técnico tem o seu reverso de regressão social (ou ecológica). (Id. *Ibid.*, p. 43)

Essa crítica por sobre o evolucionismo apregoado pelo marxismo vulgar e/ou especulativo nos direciona para outro conceito intimamente associado, pela lógica moderna, ao de progresso: a saber, “revolução”.

Começamos o texto aludindo os condicionantes que proporcionaram, na Rússia, o levante de operários, soldados e camponeses, como também a posterior derrubada do governo autocrata local, constituindo-se, assim, uma via revolucionária. Na trilha do materialismo histórico, atentamos para os determinantes materiais que compuseram o “necessário anúncio” da revolução, chamando também atenção para a subjetividade humana, isto é, a “liberdade inesperada” que abriu a oportunidade para a eclosão da mesma. A revolução não era um acontecimento antevisto ou pré-determinado, e salientamos isto dentro de uma leitura marxiana.

Michael Löwy, numa rica investigação em torno dos textos do “jovem Marx”, diferenciou os elementos constituintes da chamada revolução burguesa daqueles que Karl Marx entendia como circunstanciais para o amadurecimento da revolução proletária. No primeiro caso, imperava a força da História, a “astúcia da razão” operante em leis econômicas exteriores aos burgueses, capaz de arrastá-los para o poder mesmo sem qualquer ação histórica consciente. Já no caso da revolução proletária, tratava-se de uma autolibertação outorgada na tomada de consciência de classe, ocasião na qual os operários se reconheciam por vínculos comunitários e associativos oriundos da solidariedade exercida na profissão e no compartilhar das mesmas condições sociais. Nas palavras de Löwy (2002, p. 49 e 50),

A revolução proletária, (...), deve ser a primeira transformação consciente da sociedade, o primeiro passo no ‘reino da liberdade’, o instante histórico em que

os indivíduos, até então objetos e produtos da História, se opõem como sujeitos e produtores: ela não realiza o estado imediato do proletariado (como no caso da revolução burguesa para os burgueses), implica para ele, inversamente, uma 'superação de si' pela tomada de consciência e pela ação revolucionária.

A revolução não aparece cimentada na crosta da necessidade histórica, como afirmam os reducionistas que insistem em guardar a "cadeira privativa" de Marx na academia de filosofia da História. Podemos dizer que a revolução socialista subentendia antes uma aposta efetiva ou uma possibilidade, tendo em vista as contradições do mundo capitalista expostas por Marx, do que uma certeza implacável a recair sobre a cabeça de revolucionários (que nem mesmo estariam conscientes dessa sua condição). As exigências de ordem subjetiva, entremeadas em laços construídos na labuta diária, abriam um leque de imprevisibilidades não contabilizadas em qualquer cálculo teórico. E a atenção que Marx concedeu ao ser social por si, já nos faz asseverar que o próprio mundo empírico não o permitiu antecipar e cristalizar tal cálculo. Acima de tudo, Marx não era ingênuo; para além de uma necessária causa de contradições econômicas, a revolução sempre dependeu da ação humana, das opções utilizadas ou rejeitadas pelos sujeitos, enfim, das relações de forças testadas na dialética da liberdade e da necessidade histórica.

A modernidade, ainda que contraditória conjugação de modernização e destruição, desenvolvimentismo e novidade, progresso e barbárie, enfeitiçou o mundo sob a égide da filosofia da História. O curso regular do progresso descrito como caminho único da humanidade fundiu as ferramentas que procuraram metrificar as relações sociais e conformar o viver urbano. Afirmção e crítica debateram-se no esteio dessas transformações. O estado de direitos de Hegel, apresentado como o "fim da História" ou a vitória última da sociedade burguesa, foi negado nas próprias desigualdades sociais e exploração do homem sobre o homem. Foi Marx, homem nascido desse novo mundo burguês, que ofereceu a mais bem fundamentada investigação crítica da modernidade (se pensarmos aqui em termos do sistema capitalista, como bem assinalou W. Benjamin), apresentando caminhos alternativos e concretos para sua superação histórica.

Recebido em: 17/10/2011

Aceito em: 19/12/2011

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Da Revolução*. 2ª ed. São Paulo: Editora Universidade de Brasília em co-edição com a Editora Ática, 1990 [1963].

_____. O moderno conceito de história. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 69 – 126.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. (obras escolhidas; v.3)

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. A cidade das multidões, a cidade aterrorizada. In: PECHMAN, Robert Moses. *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 9 – 42, 1994.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o Intempestivo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

DEUTSCHER, Isaac. *A Revolução Inacabada. Rússia 1917 - 1967*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FILHO, Daniel Aarão R. São Paulo: UNESP, 2003, p. 58. *As Revoluções Russas e o Socialismo Soviético*.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2ª Ed. Brasília: Editora da UNB, 1999, p. 11 - 72.

HOBBSAWM, Eric. O que os historiadores devem a Karl Marx? In: *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 155 – 170.

IANNI, Octavio. *Marx*. Sociologia. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1987.

JULIA, Dominique. A violência das multidões: é possível elucidar o desumano? In: *Passados Recompuestos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 17.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: *Enciclopédia Einaudi*: Lisboa, IN-CM, 1997 (reed.), vol.1 - Memória-História, p. 370 – 392.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Rio de Janeiro/Lisboa: Edições 70, 1991 [1949].

LÖWY, Michael. *A teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2008. (Livro I, volume 2, Capítulo XXIV - A chamada acumulação primitiva)

_____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 207.

SCHORSKE, Carl E. A cidade segundo o pensamento europeu - de Voltaire a Spengler. In: *Espaço & Debates*, nº 27, São Paulo, 1989.

SEVCENKO, Nicolau. Metrôpole: matriz da lírica moderna. In: Pechman, Robert Moses. *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 62 – 71, 1994.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio Guilherme. *O Fenômeno Urbano*. (org.). Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

SOUSA, Antônio Miguel Lopes de. *Para os estudos e Práticas urbanas, um olhar sobre Max Weber*. Disponível em: www.bocc.ubi.pt.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da teoria ou o planetário de erros* (uma crítica ao pensamento de Althusser). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WILLIAMS, Raymond. Determinação. In: *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 87 - 92.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.