



INTER  
FACES  
CIENTÍFICAS

HUMANAS E SOCIAIS

ISSN IMPRESSO 2316-3348

E-ISSN 2316-3801

DOI - 10.17564/2316-3801.2018v6n3p111-122

---

# ENTRE LUZES E SOMBRAS

## A ASCENSÃO E A DECADÊNCIA DA IDEOLOGIA BURGUESA

### BETWEEN LIGHTS AND SHADOWS THE RISE AND FALL OF BOURGEOIS IDEOLOGY

### ENTRE LUZES Y SOMBRAS LA ASCENSIÓN Y LA DECADENCIA DE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

---

Albani de Barros<sup>1</sup>

## RESUMO

Esse artigo busca apresentar uma reflexão introdutória sobre a ascensão e a decadência da ideologia burguesa. Seu desenvolvimento progressista, baseado na aposta da razão e o movimento em direção ao irracionalismo a partir da metade do século XIX. O fio condutor histórico que nos auxilia a entender o movimento de ascensão da racionalidade burguesa está na compreensão da relação entre as concepções sobre essência e história, ainda no período medieval e durante sua fase revolucionária, notadamente em Hegel. A reflexão sobre esses dois aspectos segue na tentativa de demonstrar o caráter de unidade e permanência de uma ontologia dualista. É dessa forma que o movi-

mento de ascensão do pensamento burguês tem seu ápice na concepção dialética histórica de Hegel. Contudo, esse mesmo movimento, estabelece um limite, o da negação transformadora para além da ordem burguesa. Em seguida, apresentamos alguns elementos históricos que demarcaram o rompimento da burguesia com seus ideais progressistas e as formas irracionais de compreensão da realidade.

## PALAVRAS-CHAVE

Conhecimento. Essência. Modernidade. Razão.

## ABSTRACT

This article aims to present a reflection on the Ascension and introductory the decadence of the bourgeois ideology. Its progressive development, based on the bet of reason and the movement toward irrationalism from half of the nineteenth century. The historic wire conductor that helps us understand the movement of ascension of bourgeois rationality is in the understanding of the relationship between the conceptions about the essence and history, still in the medieval period and during its revolutionary stage, notably in Hegel. The reflection on these two aspects follows in an attempt to demonstrate the character of unity and permanence of a dualist ontology. This is the way

that the movement of the ascension of the bourgeois thinking has its climax in the design of historic dialectic Hegel. However, this same movement, establishes a limit, the manufacturing of denial beyond the bourgeois order. Then, we present some historical elements that went the rupture of the bourgeoisie with its progressive ideas and ways of irrationalism arose of understanding reality.

## KEYWORDS

Knowledge. Essence. Modernity. Reason.

## RESUMEN

Este artículo pretende presentar una reflexión introductoria sobre el aumento y la disminución de la ideología burguesa. Su desarrollo progresivo, basado en la apuesta de la razón y el movimiento hacia el irracionalismo desde mitad del siglo XIX. El leitmotiv de la historia que nos ayuda a entender el movimiento de ascenso de la racionalidad burguesa es la comprensión de la relación entre las concepciones acerca de la esencia y de la historia, incluso en la época medieval y durante su fase revolucionaria, especialmente en Hegel. La reflexión sobre estos dos aspectos, sigue en un intento de demostrar el carácter de unidad y permanencia de una ontología dualista. Es de esta manera

que el movimiento de ascensión del pensamiento burgués tiene su ápice en la histórica concepción dialéctica de Hegel. Sin embargo, este mismo movimiento, establece un límite, la negación del sector manufacturero, además del orden burgués. A continuación, presentamos algunos elementos históricos que demarcaron la ruptura de la burguesía con sus ideales progresistas y maneras de entender la realidad irracionalista.

## PAVABRAS CLAVE

Conocimiento. Esencia. Modernidad. Razón.

## 1 MODERNIDADE E RACIONALIDADE

Os séculos XIV e XV marcaram o esgotamento das construções ideológicas que sustentavam as concepções medievais. Conforme interpretação de Lessa (2005) trata-se de um período de declínio de uma longa quadra na história da humanidade, percurso esse em que a obediência e o respeito ao poder da autoridade foram tecidas a partir de explicações oriundas de esferas externas ao ser humano. Em sentido oposto a essa extensa tradição, Rouanet (1993) aponta que a modernidade surge tendo como um de seus pilares a “aposta” na razão. A partir de Descartes, o pensamento moderno estabelece uma estreita relação orientada no sentido de busca pelas explicações racionais, cognoscíveis.

No período medieval, os elementos do conhecimento que guiavam a compreensão sobre o mundo, estavam ancorados fundamentalmente nos dogmas e preceitos religiosos (TONET, 2005). Nesse sentido, a capacidade de interpretação sobre os fenômenos sociais tinha o limite posto pela irracionalidade, pela negação da razão humana em favor das explicações místicas.

Com o renascimento surgem os primeiros movimentos da modernidade, ainda que num processo limitado, essencialmente localizado no norte da Itália e que se expressou principalmente pelas artes. No desenvolvimento seguinte, já no interior do debate filosófico, Descartes é a figura central de inauguração do pensamento moderno; apesar de não existir um entendimento uniforme quanto à caracterização de Descartes (MONDIM, 1980). Alguns o consideram como o último medieval<sup>2</sup>, enquanto outros o compreendem como o primeiro moderno. O certo é que ele está na fronteira entre esses dois períodos e, ainda que não seja considerado como plenamente moderno, é possível ao menos ponderar que ele coloca a questão da racionalidade no centro do debate sobre o conhecimento.

---

2 “Descartes nem sequer teve de criar uma artificiosa metafísica, para enquadrar esse novo mundo, pois ele recorrerá à que já existia na Idade Média” (GONÇALVES, 1996, p. 10).

Em sua celebrada frase: “penso, logo existo”, Descartes (2008, p. 70) sugere que sendo o homem capaz de pensar, o indivíduo, detentor de tal capacidade, não precisa da tutela das ideias alheias para guiar suas decisões. Tampouco precisa do argumento de autoridade para compreender o que o mundo é. Suas regras, sua lógica e mistérios, poderiam ser desvendados e interpretados pelo sujeito racional. Para os modernos racionalistas, a lógica do conhecimento instrui o sujeito e a sua direção na busca pela verdade permanente, constante, universal e racional.

Conforme argumenta Rouanet (1993), a modernidade se desenvolve tendo por preceitos filosóficos o caráter universalista, a ênfase no indivíduo, a autonomia intelectual, a autonomia política e a autonomia econômica. Já Coutinho (2010) menciona três elementos norteadores da modernidade: o humanismo, o historicismo concreto e a razão dialética.

Nas duas análises, é impossível negar o caráter progressista que a modernidade cumpriu, além do mais, cabe considerar que esses ideais foram conduzidos pela burguesia, num momento em que interessava a essa o desvelar objetivo da realidade (TONET, 2005). Essa busca pela compreensão do real não foi meramente um exercício casual, foi expressão das condições necessárias para consolidação burguesa, que exigia a negação da velha ordem e, portanto, a compreensão das contradições postas no plano concreto da sociedade a ser superada. De acordo com Coutinho (2010), as categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética, formavam um aparato rigorosamente imprescindível para essa compreensão.

Desde Giordano Bruno, Maquiavel, Vico, Rousseau, entre outros, até chegar a Hegel, a burguesia liderou um movimento que foi fundamental para compreensão de que o mundo é produto do próprio homem. É no texto de Hegel (2007) de 1806, Fenomenologia do Espírito, que o caráter histórico da construção humana aparece de forma plena. Não casualmente, é no interior de duas grandes transformações entre fins do século XVIII e início do século XIX – Revolução Francesa e a Revolução Industrial – que essa concepção hegeliana é explicitada.

As possibilidades de um conhecimento amplo sobre o homem e sua história apenas tornaram-se maduras nesse instante histórico. Exatamente durante o período em que se desenvolvem os dois processos revolucionários descritos acima. Nesse instante foi possível a Hegel (2007) reconhecer que a ação consciente dos homens estava modificando a realidade, transformando economicamente, politicamente e socialmente o mundo. Além do acúmulo de conhecimentos propiciado pela modernidade, as condições concretas e rapidez das mudanças no mundo material e espiritual tornavam mais nítidas a compreensão da historicidade do ser humano.

Coutinho destaca que é com Hegel que o pensamento burguês atinge seu mais elevado patamar, conseguindo sintetizar em um nível superior os elementos descritos como norteadores do período da ascensão burguesa, assim os caracterizando.

Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o humanismo, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o historicismo concreto, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a razão dialética, em duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do 'saber imediato' (intuição) e do 'entendimento' (intelecto analítico). (COUTINHO, 2010, p. 28, grifos do autor).

Sobre esses aspectos delineados por Coutinho, vamos nos deter de forma mais detalhada no historicismo presente em Hegel. Sem desconsiderar os demais aspectos, entendemos que do ponto de vista de nossa argumentação, a apreensão da historicidade em Hegel é útil para o entendimento da ascensão do pensamento burguês na modernidade, seus limites e sua decadência. Para tanto, façamos uma brevíssima análise das concepções filosóficas anteriores a Hegel no tocante a relação entre o ser humano, a essência e a história.

## 2 A QUESTÃO ENTRE ESSÊNCIA E HISTÓRIA

A tentativa de compreensão sobre o que o mundo é e o que pode vir a ser é uma típica questão inaugurada pelo pensamento filosófico nos antigos gregos. Essa direção filosófica está presente desde Parmênides até seu ápice em Aristóteles<sup>3</sup> (LESSA, 2005). Naquelas condições históricas, se desenvolveu uma ontologia que concebia uma rígida relação entre o homem e as suas possibilidades de intervir na história. Nessa concepção, existiria uma dimensão externa ao homem que expressaria a verdadeira essência humana, assim como também o limite de suas ações. Seria tão somente no interior de esferas rigidamente hierarquizadas, em uma estrutura forjada a partir do logos, que o homem poderia intervir (LESSA, 2015).

Ao interpretar a concepção filosófica de Aristóteles, Lessa (2007) argumenta que não seria possível a transposição de uma esfera para outra, tampouco a alteração da estrutura em o que ser se encontrava. Ainda segundo o autor, os cidadãos atenienses eram os homens proprietários, parte de uma esfera específica e superior, enquanto mulheres, crianças ou estrangeiros não poderiam ser cidadãos, pois seu lugar nessa estrutura cosmológica era inferior ao do homem proprietário de escravos. Assim sendo, alguns complexos sociais, como a política, poderia até intervir na história, mas sem alterar a estrutura. Em síntese, essa essência cosmológica dominava a história e os humanos (LESSA, 2007).

Uma nova forma de interpretação da relação entre o homem e a história, apenas irá surgir por volta do século VI, com o pensamento de Santo Agostinho. Submetidos a um processo de decadência, instaurada por uma longa e caótica crise do escravismo e impul-

---

<sup>3</sup> Na interpretação sobre Aristóteles e sua concepção de essência estrutura cosmológica, Lessa argumenta que: "O Cosmos seria uma estrutura esférica que articularia uma esfera eterna (a das estrelas fixas) com o seu centro, no qual se localizaria a Terra, onde tudo não passaria de movimento, de história. Esta estrutura forneceria a cada coisa o seu 'lugar natural', de tal modo que conhecer a essência de cada ente nada mais significava que descobrir o seu 'lugar natural' dentro da estrutura cosmológica. O 'lugar natural' dos homens seria o espaço limitado pelos semideuses e os bárbaros: a humanidade poderia se desenvolver no espaço entre os bárbaros (os humanos mais primitivos) e os gregos (em especial os Atenienses, os humanos mais desenvolvidos)" (LESSA, 2001, p. 88).

sionada pela dinâmica própria de declínio do Império Romano, a filosofia cristã estabeleceu uma nova forma de compreensão sobre as possibilidades de intervenção na história (TONET, 2005).

Notadamente em Santo Agostinho, tal qual como já comparecera no pensamento grego, havia uma estrutura ontológica dualista, agora avivada com as cores de uma religiosidade cristã. Uma relação em que Deus comparecia como a verdadeira essência, eterna e imutável, “versus o mundo dos homens, cuja característica é ser o lócus do pecado e, por isso, efêmero, mutável e transitório” (LESSA, 2001, p. 88). Como a essência possuiria um quantum de ser superior ao fenômeno, o desenvolvimento da história humana seria resultado da vontade divina.

Os medievais, notadamente Santo Agostinho (1987), centralizavam essa análise tendo como seu limite fundamental o fato do mundo terreno ser o espaço de preparação para a vida eterna, alcançada, portanto, somente fora dos limites humanos. Nesse sentido, a ação humana visava preparar o indivíduo para sua realização num plano exterior à sua vida.

Essa concepção medieval sobre a essência, o mundo, o poder do divino, suas regras e seus limites, passou a ter seu momento de declínio com a ascensão das formas de relações mercantis (MASCARO, 2013). O avanço da modernidade representou o desenvolvimento das individualidades, trouxe implicações que transpuseram as questões do conhecimento e se expressaram também na política, economia, costumes, literatura etc. Apenas a título de exemplo, pensemos no caráter revolucionário das ideias de Maquiavel na política, as implicações das descobertas científicas de Newton na física<sup>4</sup> para o rápido desenvolvimento das forças produtivas e o impacto da literatura de Shakespeare para cultura ocidental moderna.

---

4 Seguindo os ditames do capitalismo emergente e sob o impulso da ampliação comercial, a ciência tratou de se esforçar para servir aos interesses burgueses que exigiam “avanços tecnológicos na geração de energia, e os físicos estudaram as leis da termodinâmica e da conservação e transformação de energia” (ROSE; ROSE, 1970, p. 243). Essas descobertas foram fundamentais para o desenvolvimento dos aparatos técnicos que possibilitaram a Revolução Industrial.

Na interpretação sobre a relação entre essência, ser humano e história, os modernos não negaram a existência de Deus. Locke, um liberal clássico, produz uma elaboração teórica em que a recorrência as explicações divinas estão constantemente presentes<sup>5</sup>. Entendiam os modernos que os homens são produtos de Deus, entretanto, os indivíduos possuem uma essência que lhe fora tecida como parte inextricável aos seres humanos (LESSA, 2005). Dessa forma, compreendem que os homens são egoístas, concorrenciais e proprietários privados, ou seja, são burgueses. Mas, se os humanos continuavam a ser o resultado da vontade divina, a transformação social desejada pela burguesia exigia uma ação revolucionária promovida pelos homens.

A revolução seria legítima, todavia, não porque essa era uma aspiração de Deus, mas porque essa seria a única forma possível para romper com o poder despótico absolutista. Conforme Mascaro (2013), no entendimento dos iluministas, por exemplo, a ação dos homens é que possibilitaria a emergência de uma sociedade que finalmente correspondesse ao que era a verdadeira essência humana. A nova sociedade seria “parida” pela ação consciente e racional dos homens.

Tonet (2004) argumenta que tal explicação sobre a possibilidade do ser humano construir o seu próprio destino estava confinada as raías de edificação de uma ordem burguesa, que propugnava a igualdade formal e a liberdade do julgo do poder da autoridade absolutista. Essa trajetória exigiu da burguesia um projeto político e ideológico mais amplo, indubitavelmente progressista, que incluísse, por exemplo, a busca pela autonomia intelectual, componente que Rouanet (1993, p. 16) considera como “cerne do projeto civilizatório da ilustração”. Além disso, a ênfase no individualismo também teve um caráter positivo, pois teve o mérito assentar o indivíduo como titular de direitos e de impulsionar este na busca pela autorealização (ROUANET, 1993).

---

5 Um claro exemplo dessa concepção está em obras de Locke (1978; 1994) como Carta Acerca da Tolerância e Segundo Tratado do Governo Civil.

Tratou-se de um movimento de trânsito de uma sociedade feudal, na qual o poder absolutista estabelecia privilégios para alguns e impedia a livre concorrência comercial; para outra sociedade, que possibilitasse o pleno desenvolvimento do capital. A questão essencial tratava-se de como catalisar os dispersos interesses dos grupos que se opunham ao Ancien Régime para a construção de uma nova ordem social. Em face desse desafio, tornava-se uma missão necessária fazer a crítica, compreender os nexos das contradições da velha ordem e estabelecer novos parâmetros que ultrapassassem os limites feudais (TONET, 2005). Portanto, tornava-se imprescindível explicitar o caráter não particular dos ideais burgueses e construir uma teoria que demonstrasse a universalidade de seu projeto.

### 3 A DIALÉTICA HISTÓRIA DE HEGEL E SEUS LIMITES

O plano mais elevado de compreensão da ordem burguesa como o lócus da realização humana, encontrou em Hegel sua síntese mais bem elaborada, incorporando inclusive uma explicação dialética e histórica para demonstrar a racionalidade burguesa como universal. Hegel não é somente o ponto mais elevado desse pensamento, também é a porta por onde atravessará uma forma radicalmente nova de explicação sobre a relação entre o homem e a história, que terá em Marx seu principal expoente.

Conforme Hegel (2007), a história humana é um processo evolutivo forjado pela razão, que por sua vez apenas foi possível por que a vontade do espírito (geist) estava plasmada na racionalidade humana<sup>6</sup>. O interior do espírito absoluto condensaria desde seu

---

6 Interpretando o geist, Hegel (2007, p. 267) considera que essa a essência espiritual “em primeiro lugar, é para a consciência como lei em si essencial: foi supressa a universalidade do examinar, que era formal, não em si essencial. Em segundo lugar, é uma lei eterna, que não tem seu fundamento na vontade deste indivíduo, mas que é em si e para si; a absoluta vontade pura de todos, que tem a forma do ser imediato. Não é tampouco um mandamento que só deva ser, mas que é e vale; é o Eu universal da categoria, que é imediatamente a efetividade e o mundo é somente essa efetividade”.

princípio uma essência que desabrochava no momento final de um longo processo especulativo, em que o real se torna, enfim, racional.

Hegel produz uma concepção evolutiva da história, compreendendo que esse processo conduziu os homens a encontrarem sua verdadeira essência na sociedade burguesa. Nas palavras de Lessa (2001, p. 90): “O Espírito Absoluto [hegeliano] é o resultado rigorosamente necessário das determinações essenciais do Espírito em-si: a essência, posta no início, determina sua passagem para o seu para-si”. Dessa forma, o reconhecimento de qual seria a verdadeira essência humana não poderia ser apreendida como um dado a priori. Também não ocorreria pela identificação de uma suposta natureza dos homens, tal qual anteriormente os contratualistas afirmavam.

Não seria possível prever esse desfecho antes, mas espírito que guiou os homens já carregava em si uma essência que necessariamente levaria a história ao seu ser para-si: a razão burguesa e o Estado moderno<sup>7</sup>. Dessa forma, a devir humano apenas poderia ser compreensível no fim, lá onde a história teria levado os homens. Os homens enfim chegaram à sociedade burguesa.

Conforme a interpretação hegeliana, as ideias foram se aperfeiçoando dialeticamente, num processo em que o antigo é negado pelo novo, do embate entre o velho e o novo, surge uma síntese (HEGEL, 2007). Essa última ao se estabelecer como uma nova tese será, por sua vez, substituída por algo ainda mais novo, sua antítese, num processo sequencial, até que essa evolução leva a constituição de uma sociedade civil<sup>8</sup> (**bürgerliche gesellschaft**). Contudo, como a sociedade civil é fundada a partir dos interesses particulares e pri-

---

7 Em última análise, a razão para Hegel é dada pelo Estado burguês. A esse respeito, nada melhor do que facultarmos a palavra ao próprio Hegel, conforme o mesmo descreve no prefácio de seu livro *Princípios da Filosofia do Direito*: “É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si” (HEGEL, 1998, p. XXXVII). Pouco mais de duas centenas de páginas depois desse prefácio, Hegel (1998, p. 217) reafirma a racionalidade em si do Estado, mencionando que este “é o racional em si e para si”.

8 Não é mera curiosidade linguística que o termo *bürgerliche gesellschaft* em alemão, tanto se refira a “sociedade civil”, como a “sociedade burguesa”.

vados, Hegel compreende que a plena realização burguesa e, portanto, também humana, ocorreria apenas mediante a constituição do Estado, esse sim teria o caráter universal (MASCARO, 2013). O Estado corrigiria os defeitos inerentes ao particularismo da sociedade civil e ao mesmo tempo propiciaria a coesão social.

Conforme a lógica hegeliana, o mundo moderno burguês seria o portador da identidade entre a ideia e o universal. Dessa forma, a dialética histórica de Hegel tem um alcance final demarcado nas fronteiras da sociedade burguesa, pois considera tais limites como o horizonte máximo a ser alcançado pela história humana. É progressista por fornecer uma explicação filosófica que enfatizou o processo histórico, substituindo a ideia de uma essência perene. Contudo, é também conservadora, pois confina a história como portadora de um espírito fechado em si, cuja realização plena se materializa

[...] com o Estado burguês em seu auge, [com] a 'reconciliação' aprioristicamente antecipada do Espírito do Mundo consigo mesmo, fechando o círculo ideológico - louvado pelo próprio Hegel como o 'círculo dos círculos' - através da exaltação idealista da 'atualidade racional' do existente. (MÉSZÁROS, 2004, p. 70).

A dualidade de Hegel provém tanto de conseguir expressar um movimento progressista na concepção dialética história, ao qual Marx herdou e superou; como também no sentido inverso, de pensar essa dinâmica histórica, privilegiando o presente<sup>9</sup>. Com isso, Hegel subsidia uma base teórica e ideológica que legitima aquilo que está posto e que possui no Estado burguês o lócus da ética e da razão humana.

---

9 Em algumas passagens de Hegel, essa evidência a respeito da verdade que emerge do presente é bastante clara: "Ao percorrer o passado - por mais extensos que sejam seus períodos -, só nos diz respeito àquilo que é presente; a filosofia, na medida em que se preocupa com a Verdade, tem a ver com o eternamente presente. Nada no passado fica nele perdido, pois a Ideia está sempre presente; o Espírito é imortal; para ele não existe passado nem futuro, e sim um essencialmente agora" (HEGEL apud MÉSZÁROS, 2004, p. 70, grifos na obra).

## 4 AS CONTRADIÇÕES DA ORDEM BURGUESA E SUA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

Hegel morre em 1831, período também que Coutinho (2010) aponta que o ciclo progressista burguês entra progressivamente em seu declínio. Porém, é claro que a decadência burguesa<sup>10</sup> e a emergência de suas formas irracionais não possui nenhum vínculo com a morte de Hegel. Seu declínio foi o resultado das transformações ocorridas na esfera econômica e política, o que impulsionou profundas e incontornáveis mudanças nos propósitos da ideologia burguesa (NETTO; BRAZ, 2008). Portanto, tais mudanças expressam as transformações da própria estrutura material burguesa.

A alteração dos rumos ideológicos tornou-se inadiável a partir de um contexto histórico marcado pelo acirramento das lutas de classes entre a burguesia e o emergente proletariado. Ao ganhar o nível de confronto direto e inconciliável, tal como demonstrou os eventos de fevereiro a junho de 1848 na França (MARX, 2011), a burguesia não teve mais como manter o caráter de busca pela realidade.

Além disso, os episódios de 1848 também marcam o abandono da burguesia quanto à herança cultural da ilustração e o bloqueio de seus ideais de emancipação (NETTO; BRAZ, 2008). Seu compromisso agora estava voltado para garantir as condições necessárias para manutenção da ordem burguesa, tensionada pela contradição em constante movimento. Se o conhecimento em sua forma radical, no sentido de compreensão da realidade até sua raiz, significa apreender as contradições, esse conhecimento passou a ser um risco para burguesia (CHASIN, 1988).

---

10 Lukács (1959) sintetiza o movimento científico burguês moderno em três estágios. O primeiro vai até 1848, são pensadores desse período figuras como e Locke, Kant, Hegel, Adam Smith e Ricardo. O segundo estágio é marcado pelo processo de decadência que se instaura após 1848 até a emergência do imperialismo. Nesse período é nítido um induzido afastamento das formas de compreensão da realidade a partir de uma efetiva intenção de manutenção da ordem a partir do agravamento das lutas de classe. O terceiro estágio de apresenta a partir da fase imperialista do capitalismo, nela as tensões vão se agravar e as formas irracionais de mistificação do real também (LARA, 2013).

Em razão desta nova situação, no posfácio da segunda edição de *O Capital*, Marx já advertia que desde a consolidação do poder pela burguesia:

[...] a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras. Ela fez soar o sino fúnebre da economia científica burguesa. Já não se tratava de saber se esse ou aquele teorema era ou não verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, subversivo ou não. No lugar da pesquisa desinteressada entrou a má consciência e a má intenção da apologética. (MARX, 1988, p. 23).

Com a mudança de atitude do pensamento burguês, “a verdade passa a ser uma inimiga de classe. O seu conhecimento tem de passar a ser um conhecimento que veda a possibilidade da objetividade. Não é uma escolha dos indivíduos da burguesia, é uma determinação coletiva de classe” (CHASIN, 1988, p. 5). Conforme argumenta Mézáros (2004), essa necessária rejeição do conhecimento objetivo da realidade ocorreu, e permanece, pela forçosa tendência que as classes dominantes possuem em produzir um quadro amplo de explicações que suavizem e amainem os conflitos e as contradições. Do ponto de vista do processo político, entre as décadas de vinte e quarenta do século XIX, o movimento das classes sociais se desenvolve a partir de um panorama de intensa disputa (MARX, 2011). O proletariado se tornara a classe que expressava o risco para a sustentação da ordem burguesa.

A questão é que a luta de classes se erigiu a partir das contradições fundamentais e insanáveis da ordem capitalista, essas expressam a matriz da produção da riqueza material capitalista. Trata-se da manifestação inconciliável no plano político de seus agentes coletivos e de seu inescapável solo ontológico, o da exploração. Não é casual que a chamada economia política clássica, que anunciava os anseios da burguesia revolucionária, entra também em decadência e dissolução entre 1825/1830 até 1848 (NETTO; BRAZ, 2008).

O declínio da economia política clássica é traduzido pela negação da teoria valor/trabalho, que teve sua origem ainda com burguesia liberal com Adam Smith e David Ricardo. No período de ascensão ideológica

burguesa, a utilidade para os liberais da teoria valor/trabalho estava no ataque à lógica parasitária da propriedade feudal. Porém, essa mesma teoria torna-se um risco com a ascensão política do proletariado.

Com a decadência da economia política, a compreensão dos fenômenos econômicos vai se desfigurando e se transforma em uma disciplina estreita, que não mais se preocupava com questões históricas, sociais ou políticas, nem com o entendimento do conjunto da vida social (NETTO; BRAZ, 2008).

É no vácuo deixado pelo esgotamento da economia política clássica que também surgiu a sociologia como uma disciplina particular, dissociada de uma compreensão de totalidade e desvinculada da estrutura econômica. Como argumenta Lukács (1959), a sociologia em seus primeiros movimentos, em especial com Herbert Spencer e August Comte, chegou a ter a pretensão de expressar uma universalidade, contudo, seus fundamentos não estavam na economia, mas nas ciências naturais.

Conforme Coutinho (2010) com a estagnação do movimento progressista da burguesia e sua inescapável conversão como classe contrarrevolucionária, seu horizonte ideológico perdeu também a capacidade de produção de um conhecimento que extraísse da realidade a apreensão de suas contradições fundamentais. É nessa conjuntura que o “irracionalismo” se torna uma rigorosa necessidade para reprodução da ordem burguesa. Suas formas de compreensão do real não se articulam a uma totalidade, mas encontra-se submetida à fragmentação dos saberes e ao particularismo.

Na esteira desse rebaixamento de possibilidades de compreensão do real, a totalidade é recusada e os fundamentos econômicos são relegados. Além do mais, do ponto de vista da historicidade do ser social, as transformações sociais são reduzidas aos espasmos e micro movimentos de acomodação das próprias contradições imanentes do metabolismo social.

Como parte também desse movimento de decadência do pensamento burguês, ocorre uma fragmentação do conhecimento, o que impede uma compreensão objetiva do mundo real, sendo esse um dos traços constitutivos do irracionalismo moderno burguês. Em

sentido oposto ao movimento progressista desenvolvido até 1848, a ideologia burguesa aniquila

[...] todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica. (LUKÁCS, 1968, p. 52).

Apesar da correta insistência de Netto e Braz (2008), Lukács (1968) e Coutinho (2010) em demarcar o período de intensificação das lutas sociais em meados do século XIX como momento de declínio do pensamento burguês, somam-se a isso aspectos que são intrínsecos da própria ordem burguesa. A questão de fundo é que as contradições fundamentais do capitalismo não são oriundas de defeitos apenas conjunturais, elas são a expressão de sua matriz ontológica, da forma como os homens produzem. Ou seja, se o período de decadência ideológico burguês possui um momento histórico datado, sua incidência não é um mero fenômeno conjuntural, está estruturado a partir da inexistência de identidade entre a sociedade capitalista e a humanidade. Entre essas duas unidades, o que existe é a alienação.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca pelo conhecimento de uma realidade social, política e econômica não é meramente o resultado de uma escolha casual, mas expressa as possibilidades de um determinado tempo histórico e a perspectiva de classe assumida por quem deseja esse conhecimento. É dessa forma que se torna impossível pensar a questão do conhecimento, desconsiderando o solo histórico em que ela brota.

O cenário de decadência propiciada pelo declínio do Império Romano, recordando os passos da história humana nos últimos vinte séculos, forjou uma concepção fatalista da história, encontrando em Santo Agostinho um intérprete que depositou o devir his-

tórico como resultado expresso da vontade divina. A partir de uma leitura dualista do mundo entre cidade de Deus e cidade dos homens, o máximo alcance humano estava confinado a busca individual pela salvação (SANTO AGOSTINHO, 1987). Esse longo trajeto do período medieval, bem como seus princípios elementares, baseados nas explicações místicas, apenas foi superado com a ascensão da burguesia.

Já o irracionalismo da burguesia como classe dominante, tem seu nascedouro embrionário ainda durante o processo da Revolução Francesa. Ao chegar ao poder e aniquilar os interesses igualitários jacobinos, a grande burguesia realizou o seu trânsito inicial de classe revolucionária para classe contrarrevolucionária (MAESTRI, 2008). Dessa forma, abandona paulatinamente a perspectiva de conhecimento do mundo pela negação ideológica da realidade.

O inteiro retrocesso dos ideais progressistas burgueses toma forma ampla em meados do século XIX, notadamente a partir dos eventos de 1848 (COUTINHO, 2010). A partir de então, Lukács (1959) expõe que a defesa da ordem burguesa passa a ocorrer mediante a uma apologia dissimulada quanto à inexorável perenidade de sua existência e a negação no tocante a qualquer alternativa de sua superação. Em seu declínio ideológico, a edificação dos suportes ideológicos burgueses ocorre por meio de uma incapacidade de reconhecer a dialética histórica, da negação da totalidade e seus fundamentos econômicos, da recusa das grandes narrativas e do não reconhecimento dos ideais de universalidade. Esse movimento acaba por propugnar ao ser humano atributos de uma individualidade profundamente egoísta.

No processo de decadência ideológica burguesa, o irracionalismo é principalmente a completa desqualificação da razão como instrumento de conhecimento das relações sociais e de seus fundamentos. O resultado desse percurso irracional, é que as contradições basilares e insanáveis da dinâmica do capital, estruturadas em sua matriz econômica, são tratadas como meros defeitos passageiros, que devem ser superados pela ação individual, por forças “místicas” ou por obra de agentes coletivos dissociados do trabalho. Nesse

sentido, a noção de classes sociais é substituída pelas explicações particularistas das subjetividades individuais ou dos enredos culturais.

Nesse início de novo milênio, alguns desafios estão postos para a humanidade. O primeiro, talvez mais urgente, seja compreender o que o mundo é hoje, reconhecer suas contradições mais profundas para poder enxergar qual mundo de fato queremos. No livro *Ensaio sobre a cegueira*, uma das mais brilhantes obras literárias das últimas décadas, José Saramago (2008) relata um tipo de tifo que não cega pelas trevas, nem pela escuridão, ela ocorre por um estranho fenômeno de brancura total, como se os olhos estivessem mergulhados num “mar de leite”.

Essa magnífica metáfora também é pertinente para refletir sobre a incapacidade de compreender o mundo tal qual ele é em nossos dias. A barbárie da vida humana já não é mais uma nebulosa nuvem carregada de medo e miséria num longínquo horizonte histórico, ela já desabou sobre nossas vidas. Escapar dela não é somente um caminho alternativo, é a possibilidade possível para resgatar as chances para construção de um mundo legitimamente humano.

## REFERÊNCIAS

- CHASIN, José. **Método dialético**. Maceió, 1988 (mimeo).
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. Leitura Medieval e Moderna de Descartes. **Revista Philosophica**, n.8, Lisboa: Universidade de Lisboa. 1996. p.5-15.
- HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, textos didáticos, n. 32, maio, 1998.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LARA, Ricardo. Notas lukacsianas sobre a decadência ideológica da burguesia. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v.16, n.1, p.91-100, jan-jun. 2013.
- LESSA, Sérgio. Lukács e a Ontologia: uma introdução. **Revista Outubro**, Instituto de Estudos Socialistas, n.5, 2001.
- LESSA, Sérgio. História e ontologia: a questão do trabalho. **Crítica marxista**, Revan, Rio de Janeiro, v.20, p.70-89, 2005.
- LESSA, Sérgio. **Lukács: ética e política**. Chapecó: Argos. 2007
- LESSA, Sérgio. **Para compreender a Ontologia de Lukács**. São Paulo: Inst. Lukács, 2015.
- LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LUKÁCS. Georg. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Traducción de Wenceslao Roces. México-Bueno Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- LUKÁCS. Georg. **Marxismo e teoria da literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LUKÁCS. Georg. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MAESTRI, Mário. Luz & Sombras - Razão e irracionalismo na historiografia contemporânea. **Revista Espaço Acadêmico**, n.86, julho de 2008.
- MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da Economia Política. Livro primeiro, tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 3.ed. Atlas, 2013

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MONDIM, Batista. **Introdução à filosofia: Problemas, sistemas, autores, obras**. 8.ed. Paulinas: São Paulo, 1980

NETTO José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2008.

ROSE, Hilary; ROSE, Steven. **Science and society**. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

TONET, Ivo. **Democracia ou liberdade?** Maceió: Edufal, 2004.

TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.

---

Recebido em: 24 de Agosto de 2016  
Avaliado em: 5 de Dezembro de 2017  
Aceito em: 5 de Dezembro de 2017

---

1 Doutorando em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE; Graduado em Comunicação Social e mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL; Professor do Centro Universitário Tiradentes – UNIT, nos cursos de Serviço Social e Comunicação Social. E-mail: albanibr@hotmail.com

