

O RETORNO A HEGEL E À ESCOLA DE FRANKFURT

Celso GUIMARÃES¹

- RESUMO: A inteligibilidade última da história em Hegel decorre da forma pela qual se passa por uma reflexão sobre a história ocidental. A Revolução Francesa é um ponto nodal a ser entendido. Habermas vê na leitura hegeliana o momento de uma ontologia. Hegel teria, para este autor, uma ontologia revolucionária e uma política conservadora.
- UNITERMOS: História; alienação; cultura; liberdade.

Primeiro eu gostaria de explicar os limites do meu trabalho. De um lado, o filósofo Hegel não é um filósofo fácil, principalmente porque hoje a sua linguagem é um pouco uma linguagem esquecida. De outro lado, falar da Escola de Frankfurt é um problema. Particularmente, falar da Escola de Frankfurt em relação a Hegel, é um problema maior ainda. Poderia ser mais fácil falar de uma escola, em relação à Escola de Frankfurt, se ela não tivesse autores de um porte filosófico como tem. Com pensadores tão diversos, com uma reflexão filosófica tão original, torna-se extremamente difícil reuni-los e convocá-los em função de uma interpretação que se poderia dar deles ou em função de uma certa abordagem que permitisse reunir a todos. Autores como Adorno, como Habermas, Horkheimer, Benjamin, são autores tão diversos que na verdade cada um deles mereceria um estudo à parte. O que se pode fazer, portanto, é tentar uma forma de abordagem, construir talvez uma hipótese da leitura que eles fazem de Hegel.

1. O professor Celso Guimarães faleceu em 1991. Até então lecionava na PUC-SP, tendo exercido várias funções naquela universidade, inclusive a de chefe do Departamento de Filosofia. Estudioso fascinado por Hegel, apresentou "O retorno a Hegel e à Escola de Frankfurt" no Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt, realizado na Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Câmpus de Araraquara, em 1990. Trata-se de um texto que não foi revisado pelo autor. No momento de sua exposição, o professor Celso Guimarães resistia ao cerco da doença com sua incomparável força de vontade e entusiasmo. Isso não foi suficiente, no entanto. Ele não teve tempo para a edição final de sua conferência. As professoras Iray Carone e Mônica G. T. do Amaral responsabilizaram-se por uma revisão da gravação realizada pela coordenação do evento. Não foi possível, ainda assim, precisão quanto às citações, motivo pelo qual a editoria de *Perspectivas* optou por não incluí-las em sua publicação. Ademais, algumas passagens não estão claras na gravação. Quando for o caso, o leitor encontrará tais passagens sinalizadas por (...).

Perguntar pelas condições dessa leitura, tentar encontrar os fundamentos, as consequências dessa abordagem e, paradoxalmente, uma reaproximação a Hegel, principalmente por parte de Habermas que, atualmente, ao voltar-se para Kant e ao procurar realçar diferenças entre *práxis* e *poiésis*, entre atividade fabricadora e *práxis*, coloca um problema que é o retorno de fato a Hegel, quando se formula a questão de uma mediação institucional na realização da *práxis*. Ou seja, quando se coloca o problema da relação entre moralidade e vida ética efetiva.

Permaneço na formulação de uma hipótese e, realmente, falta-me competência para uma verificação dessa hipótese no interior da Escola de Frankfurt. Isso exigiria uma leitura muito vasta, que não tenho. A minha leitura sobre a Escola de Frankfurt é uma leitura que se fez auxiliar à leitura de Hegel, e não, propriamente, uma leitura atenta à própria escola enquanto tal, à sua especificidade, à sua problemática.

Formulo imediatamente a hipótese: parece-me possível unificar, apesar da diversidade, as leituras que são feitas de Hegel pela Escola de Frankfurt. Parece-me que tal leitura é decorrente, em grande parte, de uma mediação. Essa mediação é constituída fundamentalmente pela leitura de Marx, da *Fenomenologia do espírito* em particular e do sistema hegeliano. Particularmente, do texto marxista publicado em 1931 - os *Manuscritos econômico-filosóficos* -, mas redigido em 1844. Retomo aqui as indicações feitas por Henrique Cláudio de Lima Vaz, em seu artigo "Cultura e Ideologia", na revista *Kriterion*, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Essa inflexão na leitura que é feita de Hegel mediatizada por Marx se nota com maior clareza em *Reason and revolution (Razão e revolução)*, de Marcuse, em oposição à sua *Ontologia de Hegel* e à *Teoria da historicidade. Razão e revolução* foi publicado em 1941 e *Ontologia de Hegel* e *Teoria da historicidade*, em 1931. Essa chave de leitura não foi apenas algo que ocorreu no seio da Escola de Frankfurt, ela teve uma amplitude maior. Nós podemos encontrar essa chave de leitura do pensamento hegeliano também presente na obra de Lukács, fundamentalmente em *O jovem Hegel*, e na obra de Kojève, *As lições sobre a fenomenologia do espírito*, uma introdução a leitura de Hegel. Ela também marca a obra de Habermas, *Teoria e práxis*, publicada em 1973, na análise que ele faz de Hegel como crítico da Revolução Francesa. É verdade que, fundamentalmente, depois de publicado *Do agir comunicativo*, encontramos uma outra apreciação de Habermas ao pensamento hegeliano. Essa aproximação é mediada pela forma de busca de inteligibilidade específica da prática ou da *práxis*, em oposição à atividade fabricadora ou *poiésis*, na teoria do agir comunicativo. Isso se revela particularmente na conferência que pronunciou na Iugoslávia, num colóquio organizado pelo grupo de filósofos da *práxis*, fundamentalmente da Tchecoslováquia e da Iugoslávia, sobre o papel da filosofia. Ali, Habermas recoloca como problema central e como tarefa da filosofia uma reflexão sobre a natureza da filosofia. Ele retoma uma compreensão hegeliana da filosofia, revelando uma aproximação tanto ao pensamento hegeliano quanto ao pensamento de Marx, coisa que, aliás, é ainda relatada por ele em 1981, em uma série de entrevistas publicadas na época, por grandes jornalistas alemães.

Qual é essa hipótese de leitura?

Para mim, essa hipótese de leitura envolve três questões fundamentais. A leitura que é feita de Hegel pela Escola de Frankfurt me parece em grande parte determinada pela crítica de Marx ao problema da inteligibilidade última da história e da elaboração dessa inteligibilidade última no seio do pensamento hegeliano.

No pensamento hegeliano, a inteligibilidade última da história é fornecida como conteúdo na *Fenomenologia do espírito*, mais tarde no nível do sistema, no que se refere ao Espírito Absoluto, pelo conteúdo da religião cristã. Religião cristã que se dá e se manifesta no nível da representação e do sentimento, mas que é retomada e reassumida pela superação conceitual da representação por intermédio do conceito.

Em segundo lugar, ela parece decorrente da forma pela qual no pensamento hegeliano, sobretudo na *Fenomenologia do espírito*, nós passamos por uma instância de retomada, rememorativa, interiorizada e refletida, da história ocidental através de seus pontos nodais. De tal forma que a herança da Revolução Francesa é reavaliada por Hegel em função de dois momentos que são retomados na *Fenomenologia do espírito*: momento do desencadeamento da própria Revolução Francesa e momento do terror jacobino e da instabilidade institucional que segue na pós-Revolução Francesa recolocando como problema central o problema de uma história cíclica, na qual os conflitos entre revolução e contra-revolução, revolução e restauração, colocam-se na ordem do dia do período que vai da Convenção ao Império. Isso leva Hegel a dizer que o espírito muda para outras plagas. Ele reencontra uma forma de pensar isso não apenas como metáfora, mas o retoma de fato como uma migração do espírito para a Alemanha. Desse período pós-revolucionário francês é que advém o problema a ser tratado no nível daquilo que seria o espírito e o seu existir histórico - o espírito então na sua consciência, o espírito no seu existir histórico - como um recolher dos problemas herdados da Revolução Francesa retomados no nível da filosofia, por meio da interpretação kantiana do problema moral a partir da religião nos limites da simples razão, mediante a figura da "bela alma" e a relação do mal e do seu perdão, que abrem, de alguma maneira, a possibilidade de uma releitura do dinamismo da história e da razão desse dinamismo histórico em função da religião, fundamentalmente da religião cristã.

Dessa forma, poder-se-ia compreender a observação de Lukács de que a filosofia hegeliana da maturidade seria uma compensação idealista de uma decepção política com a impotência da Alemanha, atrasada econômica e socialmente para realizar o ideal, afirmado pelo movimento do qual saiu a Revolução Francesa.

O terceiro problema fundamental, que me parece ser a questão central que possibilita tais leituras, seria a identificação de dois conceitos profundamente diferenciados em Hegel, que são os conceitos de *Entausserung* e *Entfremdung*, ou seja, "exteriorização de si do espírito" e aquilo que nós poderíamos traduzir como "alienação". Dessa forma, Marx critica o saber absoluto hegeliano, ou seja, a concepção que Hegel tem da filosofia como ciência cuja forma de existir reside na abstração, individualizada na figura do filósofo, que nada mais é do que uma retomada abstrata

do homem alienado. Essa crítica marxiana transforma o idealismo absoluto de Hegel num idealismo subjetivo, e é mantida pela Escola de Frankfurt na releitura de Hegel.

Nada mais oposto à intenção e à estrutura da *Fenomenologia do espírito* do que interpretar o saber absoluto e o filósofo no qual ele se individualiza como momentos abstratos ou meta-históricos. Nesse caso, o histórico seria absorvido pelo transcendental e a história do mundo, como lugar de existir do espírito, acabaria também sendo uma história abstrata (vide Lima Vaz). Na realidade, a *Fenomenologia do espírito* se apresenta como um itinerário, para Hegel, da consciência comum à consciência filosófica, entendendo consciência filosófica como uma elevação da filosofia à condição de ciência, no sentido forte do termo, ou seja, uma ciência que dá conteúdo aos seus próprios pressupostos mediante as críticas das formas do saber parcial e das maneiras pelas quais ela critica e reabsorve esses pressupostos na elucidação do seu próprio conceito. Portanto, o itinerário da filosofia do espírito é um roteiro que é compreendido como tal na medida em que é percorrido pelo filósofo, naturalmente pelo filósofo Hegel, que após tê-lo percorrido pode, sob a forma de uma lembrança interiorizada e refletida, propor esse itinerário à consciência política na direção de um saber filosófico que se constitui como ciência. Esse percurso é um percurso que se dá em função da experiência e da consciência, no sentido de passar além de si mesma por meio de um objeto que ela vive e que exprime para si, sob a forma de um saber que expressa o objeto, que é algo que se encontra separado do objeto do saber, que é posto pela própria consciência como transcendente a ela.

Portanto, esses dois momentos, o momento da expressão do objeto sob a forma do saber e o objeto tal como é visto pela consciência como em si mesmo, são momentos diferenciados, que envolvem uma inadequação do saber ao seu próprio objeto, o que implica uma verificação do saber pelo objeto, inadequação, portanto, que de um lado transforma o próprio saber, de outro lado transforma o objeto. Essa é a razão pela qual se introduz uma efetivação tanto do sujeito da consciência como do objeto, que elevam o itinerário para o saber verdadeiro, e pela qual o aparecer do objeto, a dimensão, portanto, do fenomenal, pode ser igualada à essência, e de outro lado, o saber falso pode ser corrigido pelo saber verdadeiro. Trata-se, portanto, de um percurso em direção à filosofia como ciência, sendo esta o saber verdadeiro através de um saber falso, ou das formas falsas do saber.

Mas esse trabalho se torna possível na medida em que Hegel se apresenta como um filósofo que assume a filosofia como reflexão baseada no mundo da cultura de sua época, de maneira tal que por meio dessa história do ser, mediatizada pelas formas históricas do saber, possa reencontrar as condições de elevar a sua época histórica à reflexão e ao conceito.

Hegel entende a filosofia como a possibilidade da reflexão sobre a cultura de sua época se elevar e ser supra-assumida no conceito, ou seja, como uma forma específica pela qual a filosofia se constitui como um método pelo qual o evento se eleva à dimensão significativa em função de suas exigências de inteligibilidade última. Dessa forma, parece-me, o problema central dentro da filosofia de Hegel é ver como esse

itinerário pode ser de alguma maneira percorrido. A *Fenomenologia do espírito* me aparece como uma obra na qual há como que a explicitação de evidências negativas, e essas evidências negativas é que denotam o processo e a progressão da própria fenomenologia do espírito. Hegel nos diz que é por intermédio da "consciência de si" que nós entramos na terra natal da verdade. E fundamentalmente porque, no nível da consciência de si, torna-se possível retomar a evidência fática da comunicação das consciências mediatizadas pelo mundo e recolocar em questão, quase como uma prova pelo absurdo, essa evidência fática, de maneira a desdobrar o conjunto de suas implicações, para fazer com que a consciência se situe no dinamismo da própria consciência de si e se reelabore sob a forma daquilo que chamamos, ou que Hegel chama, de espírito, que é a forma pela qual a verdade se produz a si mesma, como uma obra comum, mediante a atividade de todos e de cada um, em função de uma práxis comum que é e tem como resultado essa obra comum que é a sociedade - ela mesma - enquanto se eleva da sua condição de usos e costumes, ou fundada numa dimensão consuetudinária, à soberania da lei, por meio de sua organização política.

Em função desse conceito se torna possível depois uma reatualização dessa história ocidental a partir da qual se pode conferir espessura e profundidade ao presente histórico de Hegel, essa fase pós-Revolução Francesa em que esse passado se encontra ao mesmo tempo presente, mas sob a forma da negação e sobrelevado à dimensão de uma práxis que parece não ter como instituir-se nesse mundo pós-revolucionário.

Dessa maneira, a fenomenologia do espírito transforma uma evidência fática em princípio de inteligibilidade com base no qual ela pode constituir o evento histórico em função da sua significação última, ou da sua inteligibilidade última.

Fundamentalmente, portanto, quando Hegel trata da consciência de si, ele trata da consciência de si no sentido de elucidar a dimensão social da consciência de si. Ele utiliza, quase como uma prova pelo absurdo, as modalidades de ligação dessa sociabilidade da consciência de si pelas figuras de luta à morte e da dominação.

Com a figura da luta à morte, o que Hegel coloca em questão - de acordo com uma releitura que faz da obra de Hobbes, sobretudo do estado de natureza em Hobbes - é como se recoloca o problema da elevação do desejo à dimensão do desejo de potência, dado o caráter infinito do próprio desejo, infinito enquanto indefinido. Divisando a sua satisfação a consciência globaliza o objeto do desejo sob a forma do mundo. Portanto, a sua relação para com esse objeto é uma relação negativa, é uma relação que pretende dissolver esse objeto pela assimilação desse objeto a si. Ora, se essa é uma operação de uma das consciências, o é também de outra consciência. Se essa operação é uma operação que tende à dissolução do objeto, como esse objeto se encontra unificado sob a globalidade e a totalização do objeto sob a forma do mundo, a relação entre as consciências não pode ser outra senão uma relação de supressão recíproca. Mas, como essa relação de supressão recíproca não é uma relação que permita uma real sobrevivência, necessário é passar para uma outra figura, a figura da dominação, em que os adversários por meio da luta voltam-se, pelo menos

um deles - aquele que tenha se mostrado como dominante - voltam-se contra si mesmos no sentido de refrear o instinto de dar morte ao adversário, de maneira que ele não seja suprimido, mas dominado. É o que se estabelece em uma relação entre senhor e escravo, relação que faz com que haja uma mediação entre as duas figuras que é o próprio mundo entendido como curiosidade, ou seja, como objeto independente. Só que o senhor, ao ver-se arriscado na luta, ao colocar em jogo a sua própria vida, tem como condição a possibilidade do domínio da vida, e o escravo, ao ter desistido da luta em função da própria sobrevivência, encontra-se como que submetido às exigências de sua própria conservação, ou seja, às exigências da vida. Portanto, trata-se de uma relação de domínio de um para com o outro. Essa relação de domínio só se inverte em função de um processo que é o processo da formação, o processo da cultura, conceito absolutamente central dentro da fenomenologia do espírito.

A fenomenologia do espírito como um processo de autoformação da consciência (...) tem como eixo central a elaboração, o problema da formação. O que é possível a partir do momento em que as formas de fixação do objeto e de si mesmo, enquanto exigências da própria conservação de si em vida por parte do escravo, são de alguma maneira dissolvidas em função de um terror que faz com que ele interiorize aquilo que deveria ser a sua distinção imposta como um *factum*. Portanto, a morte imposta como um *factum* (o senhor podendo a todo momento se tornar um senhor absoluto em relação ao escravo). O escravo pode experimentar a própria morte, na sua interioridade, não como medo a qualquer coisa do mundo, mas em relação àquilo que é a sua própria subsistência (o que Heidegger diferencia entre medo e angústia seria propriamente angústia). É o que leva, portanto, o escravo a uma negatividade em relação a si mesmo, a uma relação negativa em relação a si, manifestada num segundo momento por uma relação negativa ao objeto sob a forma de negação particularizada por meio do trabalho. Essa negação particularizada possibilita que o trabalho seja lido como obra cultural, como forma da presença e da manifestação da própria consciência na obra produzida e universalizada. Em função disso, mediante a linguagem e o trabalho, realizam-se as formas da exteriorização de si da consciência na comunicação com outra consciência.

Mas são mediações que envolvem a possibilidade de um espírito ter que passar de sua interioridade à sua exterioridade e recolher essa exterioridade de si na sua própria interioridade. É portanto uma mediação que envolve uma volta. O grande problema, por exemplo, na interpretação da *Entfremdung* como alienação, consiste em fazer dessa exterioridade, que é algo essencial ao espírito, uma forma de mediação de si em relação a si mesmo na produção da sociedade por intermédio da práxis, algo que não retoma a si, mas que, ao contrário, assume uma autonomia, uma independência que se volta contra o próprio sujeito da ação (*Fenomenologia do espírito*, cap. VI).

A partir da rememoração da história do Ocidente como forma de conferir espessura e profundidade ao próprio presente, o momento que vai do Império à própria Revolução e à pós-Revolução-Francesas é aquele momento chamado por ele da

cultura, ou do estranhar-se do espírito a si mesmo. Em outras palavras, trata-se do desenvolver-se do processo de alienação.

Trata-se, portanto, de uma relação que não é uma relação essencial ao existir histórico do espírito na sua autoconstituição enquanto sociedade politicamente organizada, mas de uma relação que se dá num determinado momento da história (Heidegger diferencia aquilo que seria propriamente da esfera ontológica daquilo que seria da esfera ôntica). A exteriorização seria propriamente da esfera ontológica e, ao contrário, a alienação seria da esfera propriamente ôntica. Ora, o grande problema é que neste momento peculiar do espírito, após a pólis grega e sua autodissolução, houve um período no qual se constituiu uma efetividade, o espaço social e econômico como poder da riqueza e o espaço do poder político, no qual a própria consciência ou a sociedade que suas práticas tinham constituído não mais nelas se reconheciam. As formas da cultura que permitiam a leitura dessa efetividade eram formas que envolviam fundamentalmente uma cisão entre fato e valor, de maneira que a consciência universalizada, mediante sua participação política, via no Estado um bem, e na riqueza, ao contrário, um mal, pois com a riqueza havia um processo de particularização e de dissolução daquilo que constituía a sociedade como um todo. Para a chamada consciência civil ou plebéia, a riqueza, como forma de manifestação de sua particularidade - a riqueza socialmente produzida -, era um bem, e o Estado, ao contrário, era percebido como o coativo e o repressivo. Era visto como um mal. Mas, na medida em que passamos do Estado, propriamente medieval, ao Estado moderno, temos em Hegel, com essa passagem, a redução da chamada consciência nobre, que se encontrava e se realizava através do Estado, a passagem da consciência nobre para a consciência vil, e é por intermédio da cultura da consciência vil que temos a possibilidade de uma crítica da efetividade, mas de uma crítica da efetividade de tal forma que, tanto no nível de seu objeto como para si mesmo, manifesta-se como uma total negatividade. Total negatividade: uma reflexividade que ainda se encontra presa ao próprio objeto que critica mas que parece num primeiro momento se colocar como algo que transmuta pura e simplesmente os valores, de forma a dar a aparência de que tudo é vaidade. De maneira a possibilitar a fuga deste mundo, mas não por parte da consciência religiosa, que se constitui como consciência da fé e permite a constituição de dois momentos da cultura da sociedade do antigo regime, que são o momento da Ilustração e o momento da chamada fé como fuga do mundo, e a constituição do objeto da fé como sendo a própria essência, essência esta pensada como essência racional, mas que só se revela para a consciência (...) modalidade de eventos contingentes da chamada história da salvação, que são vividos por ela. Trata-se, portanto, de uma luta entre a Ilustração e a fé, de forma a preparar no nível ideológico a própria Revolução Francesa.

O que Habermas, por exemplo, nos diz no texto referente a Hegel como crítico da Revolução Francesa é extremamente interessante nesse ponto. Para Habermas, Hegel se transforma num crítico da Revolução Francesa, fazendo desta o momento da sua própria ontologia. Mas de tal forma que o processo revolucionário francês se

transforma num processo sem que haja para ele um sujeito revolucionário. E Habermas passa a desenvolver o pensamento hegeliano, sobretudo no nível da filosofia do direito, a partir da noção de *Sittlichkeit* (eticidade), mostrando que o verdadeiro sujeito do processo nada mais é do que a sociedade politicamente organizada. Dessa forma, o pensamento de Hegel teria uma ontologia revolucionária e uma política conservadora. Para Hegel, o problema da Revolução Francesa é que, em função de uma afirmação absoluta da liberdade, ela trazia consigo uma forma de compreensão de si mesma como aquela do "jus naturalismo", de maneira tal que a Revolução Francesa poderia ser interpretada como uma passagem imediata da consciência na sua particularidade à consciência universalizada, na constituição daquilo que seria a vontade geral. Mas o exercício efetivo do poder por parte da vontade geral transformaria o povo em facção, ao fazer da vontade geral também uma facção, estabelecendo entre ambos uma relação que não poderia ser outra, como essência do exercício do poder, senão aquela do próprio terror. A liberdade que se afirmava como verdade absoluta se autodevoraria através do processo, através da violência do terror.

É exatamente em função desse problema central que se coloca a questão do por que nós passamos desse período pós-revolucionário francês para uma reflexão filosófica sobre o problema da liberdade e da sua realização. Ao migrar da França para a Alemanha, o espírito no seu existir histórico, passando do terreno efetivo do político-social para o terreno da filosofia, nada mais é do que a exigência de reflexão sobre a transfenomenalidade da liberdade e o processo da sua fenomenalização enquanto realização como matriz daquilo que seria a dimensão propriamente ética do social.

Ora, é isso que possibilita compreender a posição hegeliana em relação à dimensão que nós chamaríamos de *Sittlichkeit* na filosofia do espírito objetivo e na filosofia do direito, ou seja, a dimensão ética do social envolve, não uma afirmação absoluta dos direitos humanos, como condição da constituição dos direitos civis mediante a organização política do social, mas antes a elucidação de uma pressuposição que é posta pela passagem efetiva ao exercício político do cidadão, com o qual ele não só afirma os direitos humanos, mas os transforma em direitos sociais e afirma a sua pressuposição como momento relativo à sua própria prática política constituindo dessa forma a esfera da individualidade social e a esfera propriamente política da organização do Estado. O que temos em relação a Habermas não é uma crítica hegeliana aos direitos humanos e do cidadão, mas uma crítica à mera afirmação política desses direitos que parecem se esgotar num preâmbulo constitucional sem passar à forma da efetivação por meio da organização da sociedade em termos políticos, a qual se dá a si mesma as condições de sua realização através de uma esfera política. Há também uma esfera não-política pela qual a sociedade se diferencia numa esfera econômica, numa esfera social, numa esfera cultural, e numa esfera suprapolítica, pela qual ela se pensa no seu próprio destino histórico e na releitura que faz do sentido da sua própria história mediatizada pela esfera propriamente política. Daí podemos entender, no caso da filosofia do direito, o porquê dos parágrafos

relativos àquilo que é pressuposto, que é posto por meio da prática política da sociedade organizada, que é o intercuro que vai da liberdade propriamente de arbítrio à liberdade racional, de maneira a que a liberdade de arbítrio se realize em e através da esfera da sociedade civil como esfera autodiferenciada da sociedade na sua organização cultural e, de outro lado, na esfera propriamente política, na qual se realizaria como liberdade racional.

É exatamente em função dessa forma pela qual nós passamos daquilo que é pressuposto para a constituição da vida ética efetiva de um povo enquanto politicamente organizado que a esfera do direito abstrato, que tem como sujeito a pessoa dos direitos, que é agora um pressuposto para a constituição da própria sociedade civil, a esfera do direito privado, realiza-se mediante uma redistribuição da justiça no seio da esfera civil, organizada fundamentalmente em torno daquilo que seria a utilidade pública e através dos conflitos relativos a esta na redistribuição da justiça. De outro lado, a esfera propriamente política na qual essa liberdade racional se realizaria, em função da participação efetiva dos cidadãos, em função das formas pelas quais o próprio poder do Estado encontraria o seu limite em uma manifestação em que ele pudesse ser contestado por causa da exigência de sua legitimidade no respeito à subjetividade na sua infinitude. Isso nos coloca diante de um problema de uma práxis que se desenvolve, de uma *poiésis* subordinada a uma *práxis* como momento da evolução, inclusive da própria *Sittlichkeit*, vida ética efetiva. Portanto, a atividade fabricadora é mediação de uma atividade prática, que se repensa a si mesma através de uma esfera que ultrapassa a esfera do político e a limita, que é a esfera na qual lê o sentido da sua própria historicidade. É nesse sentido, portanto, que o pensamento de Habermas, parece-me, ultrapassa as formas pelas quais ele tematiza a práxis e a pensa em função das suas exigências de universalização, de princípios que a determinem. Ele a reinsere em função da mediação institucional, numa possibilidade de ultrapassar a esfera meramente lingüística, em função de uma eticidade da razão, sentido comum de um existir em comum, através das formas de mediação institucional, realizando portanto uma esfera que seria a esfera da ordem ética e prudencial.

Portanto, o pensamento de Habermas se caracteriza pela pluralidade da práxis, que permitiria agora a constituição das diversas formas de cultura, de maneira a poder reencontrar através da vida social a reforma ou a revolução.

GUIMARÃES, C. The return to Hegel and to the Frankfurt School. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, p. 13-21, 1993.

■ **ABSTRACT:** *The French Revolution is a nodular point to be understood. Habermas sees it in the hegelian reading as the moment of an ontology. According to this author, Hegel had a revolutionary ontology and a conservative policy.*

■ **KEYWORDS:** *History; alienation; culture; freedom.*