

Jürgen Habermas: Sobre Revolução e “Fim da História”

Christina W. Andrews*

Revolution, n. In politics, an abrupt change in the form of misgovernment. Specifically, in American history, the substitution of the rule of an Administration for that of a Ministry, whereby the welfare and happiness of the people were advanced a full half-inch. Revolutions are usually accompanied by a considerable effusion of blood, but are accounted worth it — this appraisal being made by beneficiaries whose blood had not the mischance to be shed. The French revolution is of incalculable value to the Socialist of today; when he pulls the string actuating its bones its gestures are inexpressibly terrifying to gory tyrants suspected of fomenting law and order.

Ambrose Bierce¹

Introdução

Desde a publicação do agora famoso texto de Francis Fukuyama² defendendo a tese de que havíamos chegado ao “fim da história”, a questão da exaustão das ideologias e a conseqüente inviabilidade das revoluções ganhou destaque no debate da teoria política contemporânea. A questão, porém, não é nova e já caracterizava o pensamento dos teóricos identificados com o marxismo ocidental.³ Segundo Max Horkheimer e Theodor Adorno⁴ os dois mais destacados teóricos da Escola de Frankfurt⁵ a revolução socialista não seria mais viável, pois a consciência de classe do proletariado teria se perdido irremediavelmente nos poros de uma sociedade dominada pela razão instrumental. Os teóricos pós-modernos, por sua vez, também chegaram à mesma conclusão, mas por caminho diverso: a revolução não seria mais possível devido à falência das “metanarrativas”⁶ resultando na pulverização das concepções de justiça e verdade e tornando inviável a unificação da vontade política necessária para a revolução. Nesse contexto, Jürgen Habermas — ex-assistente de Adorno e sucessor de Horkheimer na cátedra de Filosofia na Universidade de Frankfurt — apresenta uma concepção teórica que se posiciona criticamente em relação a ambos os espectros do

* Universidade Federal de São Paulo – Unifesp. christina.andrews@unifesp.br

debate contemporâneo sobre o fim da história e a revolução. Em contraste com Horkheimer e Adorno, Habermas rejeita a idéia da dominação totalitária da razão instrumental e defende a possibilidade de emancipação; em contraposição à idéia de *posthistorie*, ele aponta para a aceleração das mudanças no mundo contemporâneo e a afinidade dessas com os ideais da modernidade. No presente artigo, discutirei as concepções sobre revolução e história na obra de Habermas, que constituem questões fundamentais para o desenvolvimento de seu pensamento político, que culminou com a publicação de seu livro *Between Facts and Norms*.⁷ Pretendo mostrar que a opção “radical” de Habermas pela democracia está profundamente enraizada no seu pensamento teórico, constituindo a base normativa sobre a qual se assenta a teoria da ação comunicativa.⁸ Veremos que Hegel e Marx representam para Habermas duas referências fundamentais e que seu pensamento político se estrutura a partir de convergências e divergências com as concepções de história e revolução desses dois teóricos. Embora essa influência tenha se diluindo nos escritos mais recentes de Habermas, a concepção de revolução e a crítica à idéia de “fim da história” permaneceram como elementos recorrentes em seus escritos, indicando uma linha de argumentação que se manteve constante ao longo de 30 anos de elaboração de um projeto teórico. Ao contrário do que argumentaram vários analistas da obra de Marx⁹, não temos um contraste entre o Habermas “jovem” e o “maduro”, mas sim uma continuidade de uma linha central de argumentação.

Iniciarei a análise desses temas no pensamento político de Habermas a partir de ensaios publicados no início dos anos 1960, nos quais ele expõe o seu entendimento da importância da Revolução Francesa para a teoria e prática políticas. Na seção seguinte, a discussão passa a abordar a relação entre o conceito de razão comunicativa e a idéia de “reformismo radical” Concluindo, discutirei a posição de Habermas em relação à idéia de “fim da história” em seus escritos mais recentes.

Revolução e institucionalização

Em *Theory and practice*,¹⁰ Habermas discute em uma série de ensaios o problema da relação entre a teoria e a prática políticas. Em dois desses ensaios, “*Natural Law and Revolution*” e

“*Hegel’s critique of the French Revolution*”, Habermas discute as idéias que fundamentaram a Revolução Francesa e o papel que ela desempenhou na filosofia e nos escritos políticos de Hegel. Dessa forma, por meio da discussão das idéias que nortearam a Revolução Francesa e da crítica ao pensamento filosófico e político de Hegel, Habermas vai construindo a sua própria concepção de “revolução”.

No ensaio “*Natural Law and Revolution*”, Habermas, em acordo com Marx, associa a idéia de revolução a ações políticas conscientes visando à emancipação, contrasta-as com os acontecimentos históricos que culminaram na Revolução Inglesa do século XVII. Habermas argumenta que o fato marcante da “Revolução Gloriosa” não foi a Declaração de Direitos do Parlamento, mas sim o desembarque de William de Orange, considerado pelos ingleses da época como a representação de um destino inexorável à semelhança de “revolução das estrelas”. A revolução, nesse caso, não visava à emancipação de seus protagonistas, mas apenas reafirmou direitos e liberdades já estabelecidos pela Lei Natural. A Revolução Gloriosa

(...) não foi creditada a um ato político daqueles engajados nos eventos; o conceito de revolução orientado objetivamente não reconheceu nenhum revolucionário.¹¹

Nesse caso, “revolução” significou tão-somente a afirmação da tradição da Lei Natural clássica.

Para Habermas, o conceito de revolução no seu sentido moderno inaugurou-se com a Revolução Francesa, que tinha a filosofia como a portadora dos princípios da Lei Natural moderna, que se consolidou nos direitos constitucionais. Por meio da Revolução Francesa, portanto, estabeleceu-se pela primeira vez uma relação entre a teoria e a prática, aspecto fundamental para a idéia moderna de revolução.

O apelo à Lei Natural clássica não era revolucionário, como o apelo à Lei Natural moderna se tornou. De fato, [esse] não é simplesmente um conceito de revolução que traz a revolução das estrelas até a terra e que, portanto, apenas emprega [o termo] como uma imagem de revolta do Estado, comparando-o com qualquer outro evento na natureza, mas sim um conceito de revolução que penetra como tal na consciência de revolucionários ativos e que pode ser conduzido tão-somente por esses revolucionários. Tal conceito só pôde ser iniciado no ato de se traduzir [a revolução] em lei positiva constitucional.¹²

A ligação entre a teoria e a prática presente na Revolução Francesa constitui-se na própria essência da idéia de revolução. Assim, a idéia de revolução representa, para Habermas, antes de tudo, o momento em que a teoria consegue servir como orientação para a ação política. Cabe notar também que ele considera que a positivação de direitos representou uma conquista fundamental da Revolução Francesa. É esse aspecto que Habermas destaca ao comparar a Revolução Americana à Revolução Francesa. A positivação dos direitos pelos revolucionários americanos baseou-se na concepção de Lei Natural de Locke, que considerava esses direitos preexistentes a sua institucionalização. No caso americano, portanto, a filosofia não teve uma relação direta com a prática política, significando, como na Revolução Inglesa, a reafirmação de uma ordem normativa anterior à revolução, justificada pelo *common sense*. Os revolucionários americanos tinham como objetivo construir uma ordem política em termos *técnicos*: o que estava em jogo não era a orientação prudente da ação política, mas sim a correta organização do Estado. A diferença básica entre a concepção americana e a concepção francesa de revolução é que na primeira o objetivo era liberar as forças da autoregulação coerentes com a Lei Natural lockeana, enquanto na segunda o objetivo era estabelecer uma nova ordem constitucional em contraposição a uma velha ordem opressiva. Entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, Habermas prefere claramente a segunda, pois ela representa a construção consciente de uma nova ordem política por meio da institucionalização de direitos.

Embora Habermas reconheça que na atualidade a Lei Natural não pode mais manter o seu ímpeto revolucionário, ele considera que a institucionalização dos direitos permanece como um aspecto fundamental da emancipação política. Habermas critica Marx porque ele não reconheceu devidamente o papel da Revolução Francesa e da Lei Natural moderna na emancipação da humanidade, menosprezando a importância da institucionalização dos direitos políticos. Marx não considerava que a emancipação política burguesa incorporava uma emancipação dos seres humanos em geral, limitando-a ao âmbito restrito dos interesses burgueses. Com isso, a crítica marxista do Estado constitucional burguês acabou resultando não só na rejeição da Lei Natural moderna pelas forças de esquerda, mas também na aversão à legalidade, cujas conseqüências seriam sentidas até o presente. Na “guerra civil internacional”, ou seja,

no embate esquerda *versus* direita, um dos lados assumiu a herança da revolução, enquanto o outro, a ideologia da Lei Natural, isto é, o princípio legal.

No ensaio “*Hegel’s Critique of the French Revolution*”, Habermas prossegue com o argumento de que “revolução” significa não só emancipação por meio da ação de indivíduos conscientes, mas também a institucionalização de uma nova ordem normativa. Para isso, ele busca respaldo em Hegel e na sua interpretação da Revolução Francesa. Segundo Habermas, Hegel concebia a Revolução Francesa como o evento histórico que realizou a tarefa de concretizar os direitos abstratos. Talvez justamente por associar revolução e institucionalização, Hegel tenha se mantido desconfiado em relação a mudanças violentas.

Hegel celebra revolução¹³ porque ele tem medo dela; Hegel eleva a revolução ao princípio primário da filosofia para o bem de uma filosofia que deve superar a revolução. A filosofia da revolução de Hegel é sua filosofia como uma crítica da revolução.¹⁴

O problema de Hegel, portanto, é “legitimar conceitualmente a revolução da realidade sem ter que legitimar a Revolução em si mesma.”¹⁵

Hegel concebe a idéia de mudança a partir da sua concepção dialética: a contradição se estabelece entre as condições de vida presentes e as demandas por uma nova realidade histórica, determinando a mudança. Mas só quando as condições de vida já perderam todo o seu valor e sentido, quando se tornaram “puramente negativas”, é que a contradição pode ser removida. Habermas¹⁶ observa que o próprio Hegel já teria afirmado aquilo que os jovens hegelianos, em especial Marx, afirmariam posteriormente, ou seja, que não é suficiente que o pensamento lute para se tornar realidade; é preciso que a realidade oriente o pensamento. Essa preocupação com a maturidade do contexto levou Hegel a alertar contra o uso da força revolucionária. A base da crítica de Hegel à Revolução Francesa reside na distinção que ele faz entre o direito abstrato que adquiriu realidade positiva, representado no Código Napoleônico, e a tentativa de imposição da liberdade abstrata divorciada do espírito do mundo, que se expressou no terror jacobino. A afirmação de direitos por meio da lei positiva só se tornou possível quando o contexto se mostrou suficientemente amadurecido. Hegel considerava que uma realidade petrificada só poderia ser totalmente removida por meio de uma reforma orientada pela reflexão; o uso da força representaria o aprisionamento

da mudança no processo histórico. Uma vida obsoleta só pode ser atacada quando reivindica uma universalidade que já não é factível no novo contexto, mas não por meio de uma força externa, que representa somente a imposição do “particular contra o particular”.

Embora Habermas¹⁷ compartilhe com Hegel vários aspectos relacionados à idéia de revolução, ainda assim existem divergências. Habermas não aceita a idéia de Hegel de que os atos de indivíduos só podem ser compreendidos, inclusive por eles próprios, a *posteriori*. Hegel expressa poeticamente essa idéia na seguinte passagem de *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*:

A vida de um povo faz madurar o seu fruto; pois sua atividade se endereça a realizar o seu princípio. Mas esse fruto não cai no colo no qual se formou. O povo que o produziu não chega a desfrutá-lo; pelo contrário, torna-se para ele um trago amargo.¹⁸

Para Habermas, entretanto, teoria e prática são atividades humanas que não devem ser dissociadas uma da outra: a ação deve ser orientada por meio do aprendizado que a própria história torna possível. Hegel, ao contrário de Habermas, não atribui uma consciência revolucionária a atores políticos, privilégio destinado ao “espírito do mundo”. Habermas, porém, não vê nisso uma solução teórica adequada e argumenta:

O espírito do mundo não deve ser reconhecido como uma consciência revolucionária. O espírito do mundo é uma ficção inventada para dar um nome à sabedoria da razão; mas somente após a realização dessa sabedoria pode existir um espírito do mundo que tem tais pensamentos sábios. Por meio do espírito do mundo concebido como um revolucionário que ainda não foi autorizado a ser revolucionário, a relação ambivalente de Hegel com a Revolução Francesa entra mais uma vez em foco: Hegel deseja revolucionar a realidade, sem nenhum revolucionário.¹⁹

Para Hegel, nem aos filósofos, nem aos políticos é permitido saber e agir simultaneamente. Somente depois que o espírito do mundo tiver completado a sua revolução é que os filósofos podem, finalmente, compreender o mundo e apreender a razão que o transformou. Hegel, entretanto, nem sempre foi fiel a seu próprio preceito. Habermas²⁰ observa que, em seus textos como jornalista político, Hegel chegou a

defender a reflexão prudente, capaz de conduzir à reforma de uma realidade já caduca, como alternativa a uma mudança por meio da violência revolucionária. Não demorou muito, entretanto, para Hegel colocar seu pensamento político dentro dos limites que sua filosofia traçou. Habermas suspeita, entretanto, de que já no final de sua vida Hegel passou a questionar esses limites. De qualquer forma, a idéia da reforma pacífica tem breve duração no pensamento político de Hegel e, sob a influência das leituras de Maquiavel e Hobbes, cede espaço à idéia de mudança implementada por meio da força de um conquistador. A partir daí, só ao “espírito do mundo a cavalo” — como Hegel se referiu a Napoleão Bonaparte — é permitido ter consciência das mudanças que a história impõe. A filosofia, porém, deve se manter distante da prática política: ela deve compreender o mundo, mas não orientar a ação. Habermas, porém, não pode aceitar uma teoria que renuncia à crítica e a sua missão de orientar a prática em busca da emancipação.

Ação comunicativa e reformismo radical

No início dos anos 1960, Habermas já mostrava que tinha encontrado o que viria a ser o núcleo de seu pensamento filosófico e político: a linguagem como o pressuposto da emancipação. Ao assumir a cátedra de Filosofia na Universidade de Frankfurt em 1965, o seu discurso inaugural, “*Knowledge and human interest: a general perspective*”²¹ expunha claramente a relação entre emancipação e linguagem que norteará todo o seu trabalho de reflexão teórica nos anos seguintes. Partindo do tema inicialmente desenvolvido por Horkheimer — a diferença entre teoria pura e teoria crítica —, Habermas contesta o argumento de Husserl, que considerava que a ciência moderna havia entrado em crise por ter se afastado da verdadeira teoria. Habermas argumenta que essa questão aborda apenas parcialmente a questão do conhecimento, pois não leva em consideração o verdadeiro papel desempenhado pela teoria na filosofia clássica. Para os gregos da Antiguidade, a teoria pura não significava apenas a contemplação do cosmos por um logos expurgado de inconstância e incerteza: para eles, a conduta da vida humana se orientava, por mimese, pela ordem cosmológica. As ciências modernas herdaram do conceito clássico de teoria a atitude contemplativa e a concepção ontológica de um mundo independente da mente humana. O que Husserl não pôde notar é que a separação entre mente humana e o mundo objetificado foi necessária

para a emancipação da humanidade de uma natureza numinosa e assustadora, dando origem ao conhecimento que proporcionou o controle técnico da natureza. Segundo Habermas, todas as formas de aquisição de conhecimento incorporam um tipo de interesse.

A abordagem das ciências empírico-analíticas incorpora um interesse cognitivo técnico; a [abordagem] das ciências histórico-hermenêuticas incorpora um interesse prático; e a abordagem das ciências orientadas criticamente incorpora um interesse cognitivo emancipatório que [...] está na raiz das teorias tradicionais.²²

As ciências positivas modernas, entretanto, eliminaram o elemento normativo da teoria, isto é, a mimese do cosmo na educação do espírito. Portanto, para promover a reaproximação da teoria com a prática, é necessário reintroduzir o elemento normativo nas ciências sociais. Uma ciência social crítica, argumenta Habermas, não deve se contentar com a identificação de leis gerais, que é o objetivo fundamental das ciências empírico-analíticas. Sua função é justamente identificar quando as teorias indicam apenas a invariabilidade de ações sociais ou

(...) expressam relações de dependência congeladas ideologicamente que podem em princípio ser transformadas.²³

Habermas observa que uma sociedade totalmente emancipada, na qual todos os membros tenham alcançado autonomia e responsabilidade, só seria possível em condições de comunicação totalmente livres de restrições autoritárias e ideológicas. Entretanto, essas condições não existem na realidade em que vivemos, o que leva Habermas a apresentar a tese de que a evolução da humanidade em direção à autonomia e à responsabilidade é realizada por meio do processo dialético existente entre a condição de comunicação sistematicamente distorcida e a reconstrução progressiva do diálogo suprimido. É por esse motivo que a linguagem é considerada por Habermas o elemento fundamental da emancipação:

O interesse humano na autonomia e responsabilidade não é mera fantasia, pois é apreendido a priori. O que nos eleva acima da natureza é a única coisa cuja natureza podemos conhecer: a linguagem. Por meio de sua estrutura, a autonomia e a responsabilidade nos é apresentada. Nossa primeira frase

expressa de maneira inequívoca a intenção de um consenso universal e sem restrições. Tomadas conjuntamente, autonomia e responsabilidade constituem a única Idéia que nós possuímos a priori no sentido da tradição filosófica.²⁴

Habermas só iria detalhar o seu argumento sobre o papel da linguagem na teoria crítica em *The theory of communicative action*. Entretanto, os reflexos dessa orientação filosófica em seu pensamento político já podem ser observados bem antes disso. No capítulo introdutório de *Theory and practice*, escrito em 1971, Habermas já argumentava que o diálogo pode ser mais eficiente que a luta revolucionária. O “reformismo radical”, sustenta ele, é possível quando existem condições para um convencimento amplo dos envolvidos, possibilitando as mudanças. Essas condições, entretanto, pressupõem que a ideologia não tenha neutralizado totalmente a capacidade de diálogo dos participantes. Concordando com Adorno nessa questão, Habermas considera que a emancipação depende da difusão da capacidade de reflexão na sociedade, uma tarefa que deve ser realizada pela educação. Seguem suas observações sobre a questão:

Diante de várias iniciativas sectárias, deve-se notar que hoje, no [contexto do] capitalismo avançado, a mudança da estrutura do sistema geral de educação pode ser mais importante para a organização do esclarecimento do que o treinamento ineficaz de quadros ou a construção de partidos impotentes. Eu só gostaria de dizer que essas são questões empíricas que não devem ser pré-julgadas. Não pode existir uma teoria com sentido que, por si mesma, e sem consideração às circunstâncias, obriga alguém à militância. Entretanto, nós podemos distinguir teorias segundo [o critério] de apontarem ou não, a partir de suas estruturas, na direção de uma possível emancipação.²⁵

A partir da publicação de *The theory of communicative action*, Habermas não só mantém a idéia do reformismo radical como uma alternativa à revolução violenta, mas passa a considerá-lo a única alternativa nas sociedades capitalistas avançadas. Assim como Hegel, Habermas não acredita na força revolucionária da liberdade abstrata, mas, no seu caso, isso se deve à adoção da linguagem como referência filosófica.

Habermas considera que essa opção filosófica foi mesmo necessária para dar continuidade ao projeto da teoria crítica, afirmando:

Eu gostaria de sustentar que o programa da teoria crítica anterior fracassou não por causa desta ou daquela circunstância contingente, mas devido a uma exaustão do paradigma da filosofia da consciência. Argumentarei que a mudança de paradigma para a teoria da ação comunicativa torna possível voltarmos ao projeto que foi interrompido com a crítica da razão instrumental; e isso nos permitirá retomar as tarefas até então negligenciadas da teoria crítica da sociedade.²⁶

Ao redirecionar a teoria crítica segundo o paradigma da filosofia de linguagem, Habermas²⁷ também afirma a sua descrença na revolução violenta, reservando a missão de emancipação social e política ao processo democrático. A análise das sociedades capitalistas desenvolvida por Habermas reforça, portanto, o pensamento político que ele já vinha desenvolvendo desde o início dos anos 1960. Uma teoria social que tem como principal referência o conceito de ação comunicativa — definido como o processo por meio do qual indivíduos harmonizam seus planos individuais de ação por meio do entendimento mútuo²⁸ — só poderia mesmo implicar uma teoria política baseada na reforma democrática e não na violência revolucionária. Em grande medida, essa postura se concretiza no modelo de democracia deliberativa de Habermas,²⁹ que reflete a influência do significado da Revolução Francesa em seu pensamento político. No ensaio “*Popular sovereignty as procedure*”,³⁰ originalmente publicado em 1988, Habermas é bastante claro quanto a esse aspecto:

Parece existir apenas um candidato para uma resposta afirmativa à questão referente à relevância da Revolução Francesa [para a atualidade]: as idéias que inspiraram a democracia constitucional. Democracia e direitos humanos formam o núcleo universalista do Estado constitucional que emergiu das Revoluções Americana e Francesa de diferentes maneiras. Esse universalismo ainda mantém seu poder explosivo e vitalidade, não apenas no Terceiro Mundo e no Bloco Soviético, mas também nas nações européias, nas quais o patriotismo constitucional adquire novo significado no curso de uma transformação de identidade.³¹

Habermas vê na revitalização da idéia do *citoyen* uma forma de garantir a integração social nas sociedades multiétnicas do mundo ocidental. Os velhos slogans da Revolução Francesa — participação, solidariedade, fraternidade — não se tornaram obsoletos, apesar das profundas transformações ocorridas no sistema capitalista nos dois últimos séculos. Embora a visão positiva do desenvolvimento capitalista tenha se perdido diante de seus efeitos negativos, e apesar da perda de autonomia do Estado-nação diante de uma economia globalizada dirigida por multinacionais, Habermas considera que a Revolução Francesa ainda permanece como referência política e moral para as questões da atualidade. No entanto, os direitos constitucionais, que representam a principal herança positiva da Revolução Francesa, não podem mais ser implementados pela via revolucionária, pois “nós perdemos nossa confiança de que situações podem ser mudadas por meio da revolução.”³² A nova mentalidade que se tornou possível graças à Revolução Francesa implicou também uma nova modalidade de legitimação, aquela que só indivíduos emancipados em comum acordo podem proporcionar. Em outras palavras, a legitimação na atualidade só pode ser obtida por meio da democracia. No entanto, Habermas³³ observa que não se pode esquecer que entre a idéia de democracia e sua prática houve um processo de erosão progressiva. Se na Revolução Francesa a democracia se afirmava contra os representantes do poder monárquico opressivo, nas sociedades complexas contemporâneas a democracia tem que se afirmar contra os imperativos sistêmicos da economia e da burocracia do Estado. Essa nova missão da democracia, porém, não muda o seu princípio básico: a soberania popular. Um aspecto que Habermas faz questão de ressaltar é a ameaça que o intelectualismo representa para a democracia. Uma “razão autoritária” não pode se sobrepôr ao processo do entendimento mútuo sem implicar graves conseqüências, tanto para a teoria política, como para a prática da política. Já na Revolução Francesa, o vanguardismo, que suprimiu as diferenças entre moralidade e tática, só serviu para justificar, de forma canhestra, o “terror virtuoso”.

Poder-se-ia dizer que Habermas, portanto, considera que revoluções não são mais possíveis? Parece que não é bem assim. É o próprio termo “revolução” que adquire um novo sentido para Habermas. No artigo “*What does socialism mean today? The rectifying revolution and the need for a new thinking on the left*”³⁴ Habermas analisa as conseqüências das mudanças que culminaram na unificação da Alemanha e na

dissolução do Bloco Soviético. Essas mudanças, que seguiram cursos diferentes em cada um dos países da Europa Oriental, representaram no seu conjunto uma “Revolução Retificadora”. Mas o que essa revolução pretende “retificar”? Para Habermas, as mudanças nos países socialistas europeus significaram um retorno à democracia constitucional e uma tentativa de estabelecer uma ligação com o capitalismo desenvolvido. Esse processo, argumenta Habermas, pode ser identificado mais claramente justo nos países que se tornaram socialistas não por meio de revoluções próprias, mas simplesmente como consequência da Segunda Guerra Mundial e da chegada do Exército Vermelho. Portanto, nesses países, pode-se observar

(...) o desejo de se conectarem constitucionalmente com a herança das revoluções burguesas além de socialmente e politicamente com os estilos de comércio e de vida associados ao capitalismo avançado, particularmente aquele da Comunidade Europeia.³⁵

E quanto à possibilidade de um socialismo democrático?

Habermas³⁶ argumenta que as interpretações que se seguiram à queda dos regimes socialistas assumem duas linhas gerais: aquelas que endossam a idéia do socialismo e aquelas que a criticam. No primeiro grupo, encontram-se os argumentos dos stalinistas, leninistas e comunistas-reformistas; no segundo, encontram-se os pós-modernos, anticomunistas e liberais. Habermas não dedica muitos argumentos para refutar as interpretações dos stalinistas e leninistas. Diz apenas que os primeiros insistem em interpretar as mudanças como “contra-revolucionárias”. As evidências de que os acontecimentos não foram obra de “provocadores”, mas sim consequência de uma insatisfação da maioria da população e de uma falta de vontade das elites políticas em manter o *status quo*, refutam aquela interpretação. Os leninistas, por sua vez, não podem negar o respaldo das massas e as similaridades dos acontecimentos com a queda da Bastilha e a execução de Luís XVI. Habermas parece levar mais a sério a interpretação dos comunistas-reformistas. Para esse grupo, a idéia leninista de socialismo estava equivocada desde o início e chegara o momento de se colocar em prática uma socialização democrática. Teria sido possível democratizar os regimes socialistas, criando uma forma de organização social superior ao *welfare state*? A idéia de um “mercado socialista” é factível? Habermas se esquia de fornecer uma resposta a essas questões, alegando fidelidade ao princípio da legitimação política a partir do

entendimento mútuo: não cabe especular se o “socialismo democrático” seria possível ou não, mas sim reconhecer que a maioria da população decidiu que tal experimento não deveria ser implementado (ao menos naquele momento).

Por outro lado, Habermas³⁷ nota que as interpretações que criticam o socialismo — a dos pós-modernos, anticomunistas e liberais — não estão em melhor situação do que aquelas que o defendem. Para os pós-modernos, os acontecimentos significam uma espécie de revolta contra os terrores gerados pela “razão”, representando o fim da modernidade. Habermas, porém, lembra que as características dos acontecimentos estão mais de acordo com as idéias da era moderna do que supõem os pós-modernos: A aceleração da história, portanto, desautoriza a imagem de uma estagnação pós-histórica; [essa aceleração] também destruiu a imagem, pintada pelo pós-modernismo, de uma burocracia universal de rigidez cristalina que se desvinculou de todas as formas de legitimação. O colapso revolucionário do socialismo burocrático parece mostrar, ao contrário, que a modernidade está expandindo as suas fronteiras . o espírito do Ocidente está se aproximando do Oriente não somente como uma civilização tecnológica, mas também como uma tradição democrática.³⁸ Os anticomunistas, por sua vez, permaneceram presos à idéia da “guerra civil global”, à idéia da “luta de classes internacional”, interpretando o fim dos regimes socialistas como a vitória final dos valores ocidentais, representando a imagem especular da interpretação leninista. Como Habermas³⁹ observa, a interpretação anticomunista já estava superada antes mesmo de as mudanças terem tido lugar, pois é fruto da ideologia da guerra fria. A interpretação liberal, por sua vez,

(...) se limitou à observação de que o fim do socialismo de Estado marca o início do desaparecimento final do governo totalitário na Europa.⁴⁰

Habermas não compartilha com os liberais Daniel Bell e Ralf Darendorf a interpretação de que as mudanças na Europa Oriental significam o “fim da ideologia”, considerando-a apressada demais. Entretanto, Habermas acha que essa não é a única limitação da interpretação liberal: “A interpretação liberal não está errada. Ela apenas não pode ver o raio de luz no seu próprio olho.”⁴¹ Habermas contesta a idéia liberal de que o sistema econômico pode assumir uma tarefa civilizadora, submetendo todas as demais esferas da vida a seu impulso dinâmico. Como Habermas já havia argumentado

em *The theory of communicative action*, são justamente as abstrações que os imperativos sistêmicos impõem ao mundo-da-vida — na forma de uma burocratização e de um economicismo que neutraliza a racionalidade comunicativa — que constituem o problema a ser resolvido pelas sociedades capitalistas complexas. Portanto, argumenta Habermas, uma civilização não pode ser erguida a partir de um sistema que exige que toda a informação relevante seja traduzida para a linguagem do valor econômico. Não é o caso de nos alongarmos aqui na discussão que Habermas⁴² desenvolve sobre o significado do socialismo após a queda do muro de Berlim. É suficiente dizer que ele considera que o reformismo radical continua sendo o princípio de ação capaz de fazer com que a solidariedade retome o espaço tomado pelo dinheiro (mercado) e pelo poder (Estado), tarefa que deve ser seriamente considerada pela esquerda nos países capitalistas desenvolvidos. A social-democracia falhou nessa missão, embora tenha sido bem-sucedida na implantação do compromisso de classes, pois ela se enganou quanto ao alcance da intervenção do Estado, não sendo capaz de compreender o mecanismo colocado em marcha com essa intervenção.

Não foi o *welfare state* que se mostrou uma ilusão, mas sim a expectativa de que se pudesse usar meios administrativos para chegar a uma forma emancipada de vida.⁴³

Emancipação, no sentido habermasiano, só pode ser alcançada por meio da radicalização da democracia. No contexto das sociedades capitalistas complexas, as armas da revolução não são mais os fuzis, mas instituições capazes de fazer a mediação entre a vontade política formada na esfera pública e os sistemas da economia e da administração. A força da solidariedade deve se fazer sentir não só por meio da comunicação livre na esfera pública, mas também por meio de instituições adequadas.

O potencial para reflexão necessário para tal tarefa [de restabelecimento da solidariedade] é encontrado na forma de uma soberania, feita fluída devido à comunicação, que se faz ouvir sobre tópicos, argumentos e soluções propostas [a partir] de uma comunicação liberada [*free-floating*] e pública. Deve-se, entretanto, adotar também a forma fixa de decisões feitas por instituições organizadas democraticamente, pois a responsabilidade pelas decisões com conseqüências práticas têm que ser claramente alocadas por meio de instituições específicas.⁴⁴

Assim, Habermas demonstra, mais uma vez, sua afinidade com Hegel. A revolução — seja a Revolução Francesa ou a revolução que ainda é preciso fazer nas sociedades complexas — só pode colher os seus frutos por meio da institucionalização.

Fim da história?

Apesar das críticas que Habermas dirige a Hegel em *Theory and practice* e das diferenças de abordagem, a idéia de história como um projeto inacabado os aproxima. Habermas⁴⁵ rejeita a idéia de “uma história ortodoxa da luta de classes cujo *télos* parece pré-determinado”, interpretando-a como algo em permanente construção. Habermas⁴⁶ observa que Vico, Kant e os demais filósofos da história que vieram entre os dois filósofos conceberam a história como algo que é construído e ao mesmo tempo determinado pela providência. Foi Hegel quem abriu as portas para uma concepção de história que cria a si mesma. No entanto, em Hegel, o problema da providência permaneceu latente, uma vez que ele atribuiu ao Espírito Absoluto uma consciência do objetivo da história. Como mencionado acima, Hegel considerava que os homens não podem ter consciência daquilo que a história trama para eles e só depois que a contradição já destruiu uma forma de vida é que o sentido dela pode ser apreendido.

Habermas⁴⁷ prefere a abordagem crítica de Marx: a história adquire sentido na medida em que é feita com consciência e determinação. Segundo a concepção marxista, o sentido da história pode ser reconhecido teoricamente na medida em que os seres humanos procuram realizá-lo na prática. No entanto, Habermas lembra que o pressuposto de uma unidade do mundo que marcou a filosofia da história de Hegel a Marx se mostra problemática nas condições atuais. A própria idéia de totalidade emergiu em um período histórico específico (o Iluminismo) e não pode ser projetada sobre o passado. Para Habermas, o macrossujeito histórico — projetado por Hegel no Espírito Absoluto e por Marx no proletariado — foi uma invenção da própria história e, portanto, não pode ter atuado desde a Antiguidade. Para Habermas, como vimos, não existe um sujeito histórico capaz de determinação e vontade, pois só a intersubjetividade construída por meio do entendimento mútuo pode determinar a ação política. Podemos compreender agora por que Habermas rejeita a concepção de “fim da história”. Os conceitos que utilizamos para interpretar os tempos atuais e passados são produtos históricos por si próprios e não podemos antecipar a partir desses conceitos o que

acontecerá no futuro. Em outras palavras, o conceito de história como mudanças desencadeadas por rupturas bruscas — ou seja, por revoluções — não pode servir de parâmetro para especulações sobre o futuro. Habermas rejeita a idéia de fim da história rejeitando as premissas de um conceito específico de história. Como a sua concepção de emancipação está fundamentada na razão comunicativa, isso leva à conclusão de que a história não pode ter terminado, pois tudo indica que ainda não alcançamos a autonomia e a responsabilidade plenas, iminentes à linguagem. Habermas refuta a idéia de “fim da história” nos seguintes termos:

Até meados dos anos 80, a história parecia estar entrando naquele estado cristalizado conhecido como *posthistoire*. Esse foi o termo de Arnold Gehlen para a estranha sensação de que por mais que as coisas mudem, mais elas permanecem as mesmas. *Rien ne va plus* - nada realmente surpreendente pode acontecer mais. Trancadas nas restrições sistêmicas, todas as possibilidades pareciam estar exauridas, todas as alternativas congeladas e quaisquer opções restantes drenadas de sentido. Desde então, esse estado de espírito mudou totalmente. A história está novamente em movimento, acelerando, até mesmo em super-aquecimento. Novos problemas estão mudando as velhas perspectivas. E, o que é mais importante, novas perspectivas estão se abrindo para o futuro, [novos] pontos de vista que restituem a nossa habilidade para perceber cursos de ação alternativos.⁴⁸

No trecho transcrito acima, Habermas está se referindo, mais uma vez, aos acontecimentos que levaram à queda do muro de Berlim e ao desmantelamento do Bloco Soviético. Ele não menciona o texto de Fukuyama,⁴⁹ mas notamos que teóricos pós-modernos como Arnold Gehlen já vinham apresentando a tese do fim da história havia algum tempo. Fukuyama — que podemos definir como um liberal “pós-moderno” — e Habermas interpretam os acontecimentos do final dos anos 1980 por óticas distintas. Para o primeiro, chegamos ao “fim da história”, ao esgotamento das ideologias e ao fim da era das revoluções. Fukuyama⁵⁰ argumenta que a coragem e a imaginação, que caracterizaram o combate ideológico, serão definitivamente substituídas pelo cálculo econômico, as soluções técnicas e que a sociedade será orientada para a satisfação dos desejos de consumidores sofisticados. Parece que Fukuyama, como os

demais intérpretes liberais mencionados por Habermas,⁵¹ não pode ver “o raio de luz no próprio olho”. Ele não consegue ver que a história — apesar do fim das revoluções violentas — continua a se mover dentro do próprio contexto que ele assume como “estado final” da sociedade. Habermas, em contraste, considera que a Revolução Francesa sequer exauriu o seu potencial.⁵² Como vimos acima, ele interpreta os acontecimentos do final da década de 1980 como uma “Revolução Retificadora”, por meio da qual a Europa Oriental se conecta novamente aos processos desencadeados pela Revolução Francesa. No aspecto positivo, isso significa a retomada da institucionalização dos direitos humanos e políticos; no aspecto negativo, significa que a colonização do mundo-da-vida pelos imperativos sistêmicos ainda permanece um problema a ser resolvido. Portanto, na interpretação de Habermas, a história não chegou a seu fim. Pelo contrário: só agora é que a modernidade recomeçou a expandir as suas fronteiras.

Considerações finais

Podemos dizer que o pensamento político de Habermas pode ser visto como contraponto à irônica definição de revolução elaborada por Ambrose Bierce e que serviu de epígrafe a esse artigo. Para Habermas, mudanças revolucionárias não seriam mudanças insignificantes e também não se definiriam pela quantidade de sangue derramado. Na sua teoria política, a Revolução Francesa permanece relevante para os dias de hoje, mas não por manter viva a possibilidade de retorno do terror jacobino, mas sim porque deixou como herança o princípio da democracia constitucional. Sabemos que Habermas, concordando com Hegel, considera que a revolução só se concretiza na sua institucionalização. Portanto, a “lei e a ordem” de ontem só podem ser superadas pelo estabelecimento de uma nova lei e de uma nova ordem. Quanto ao argumento de que chegamos ao fim da história, parece-nos que Habermas poderia responder a essa questão com a frase de Galileu Galilei: *e pur si muove*.

Notas de fim:

1. BIERCE, Abrose. (1993), *The devil's dictionary*. New York, Dover, p. 107. Obs.: Os verbetes do dicionário foram originalmente publicados como crônicas de jornal entre 1881 e 1906.
2. FUKUYAMA, Francis. (1992), *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco.
3. Ver JAY, Martin. (1984), *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press.
4. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. (1985), *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar.
5. Ver WIGGERSHAUS, Roff. (1995), *The Frankfurt School: Its history, theories, and political significance*. Cambridge, MIT Press.
6. LYOTARD, Jean-François. (1984), *The postmodern condition*. Minneapolis, University of Minneapolis Press.
7. HABERMAS, Jürgen. (1998), *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
8. HABERMAS, Jürgen. (1984, 1987), *The theory of communicative action*. v1 e v. 2. Boston, Beacon Press.
9. Nem todos os estudiosos da obra de Marx vêem um contraste entre suas obras de juventude — como os Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844 — e suas obras da fase madura, como *O Capital*. Shlomo Avineri, por exemplo, argumenta que não há descontinuidade no pensamento de Marx, mas sim uma diferença entre o pensamento de Marx e Engels: o primeiro tinha interesses filosóficos, enquanto o segundo foi sempre mais inclinado para os aspectos econômicos da teoria. Ver AVINERI, Sholmo. (1968), *The social & political thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
10. Com exceção da introdução e do capítulo 5, todos os ensaios desse livro foram originalmente publicados em 1963. Ver HABERMAS, Jürgen. (1973), *Theory and practice*. Boston, Beacon Press.
11. *Ibid.*, p. 83.
12. *Ibid.*
13. Habermas se refere aqui ao relato de biógrafos de Hegel, que contam que ele celebrava com um brinde o 14 de julho, aniversário da Queda da Bastilha. Sobre o brinde presenciado por vários amigos de Hegel em 1820, durante uma visita do filósofo a Dresden, ver PINKARD, Terry. (2000), *Hegel: A biography*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 451.
14. HABERMAS, Jürgen. (1973), *Theory and practice*, op. cit., p. 121.
15. *Ibid.*, p. 123.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. HEGEL, Georg W. F. (1946), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Buenos Aires, Revista de Occidente.
19. HABERMAS, Jürgen. (1973), *Theory and practice*, op. cit., p. 139.

20. Ibid.
21. Id. (1971), *Knowledge and human interest: a general perspective*. Boston, Beacon Press.
22. Ibid., p. 308.
23. Ibid., p. 310.
24. Ibid., p. 314.
25. Id. (1973), *Theory and practice*, op. cit., pp. 31 e 32.
26. Id. (1984), *The theory of communicative action*, v. 1, op. cit., pp. 463-490.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Id. (1998), *Between facts and norms*, op. cit.
30. Incluído como apêndice em *Between facts and norms (...)*, op. cit., pp. 463-490.
31. HABERMAS, Jürgen. (1998), *Between facts and norms (...)*, op. cit., p. 465.
32. Ibid., p. 467.
33. Ibid.
34. Id. (1990), What does socialism mean today? The rectifying revolution and the need for a new thinking on the left, *New Left Review*, n. 183, pp. 3-21.
35. Ibid., pp. 4 e 5.
36. Ibid.
37. Ibid.
38. No momento em que Habermas escreveu essas palavras, a política internacional parecia caminhar para um “consenso pela democracia”, o que, após os acontecimentos desencadeados pelos ataques de 11 de setembro (em especial a invasão do Afeganistão e a emergência da “doutrina Bush”, advogando ataques militares “preventivos”), parece ter se tornado novamente uma expectativa utópica. Em discurso proferido em outubro de 2001 (*Folha de S. Paulo, Caderno Mais*, 6 de janeiro de 2002, pp. 5-11), Habermas argumenta que, apesar da aparente re-emergência do fundamentalismo religioso — que se manifestou não só nos atentados de 11 de setembro, mas também na reação do presidente americano, por meio de sua retórica com “tom de Velho Testamento” (p. 5) —, há ainda motivo para mantermos esperanças no projeto democrático global. “Diante de uma globalização que se impõe sobre mercados ilimitados, muitos de nós desejam um retorno do dado político em outra forma, não no modelo hobbesiano original do Estado de segurança globalizado, ou seja, nas dimensões de polícia, serviço secreto e aparato militar, mas como força civilizadora determinante em nível mundial. No momento, não nos resta muito mais do que a pálida esperança de uma artimanha da razão e um pouco de auto-reflexão.” (p. 6).
39. Ibid.
40. Ibid., p. 8.
41. Ibid., p. 9.

42. Ibid.
43. Ibid., p. 13.
44. Ibid., p. 18.
45. Ibid., p. 6.
46. Ver o ensaio “*Between philosophy and science: Marxism as critique*”, em *Theory and Practice* , op. cit.
47. HABERMAS, Jürgen. (1973), *Theory and practice*, op. cit.
48. Trata-se de trecho do ensaio “*Citizenship and national identity*”, originalmente publicado em 1990 e republicado como apêndice em *Between facts and norms*, op. cit., pp. 491-515.
49. FUKUYAMA, Francis, op. cit.
50. Ibid.
51. HABERMAS, Jürgen. (1990), *.What does socialism mean today? (...)*, op. cit.
52. HABERMAS, Jürgen. (1987b), *The philosophic discourse of modernity: Twelve lectures*. Cambridge, Cambridge University Press.