

# Habermas, leitor de Marx e de Max Weber\*

CATHERINE COLLIOT-THELÈNE\*\*

## Racionalidade comunicacional, interesses e valores

Marx e Max Weber ocupam um lugar de destaque na galeria dos *ancestrais* dos quais Habermas pretende assumir a herança. Sua postura em relação a eles é, entretanto, explicitamente reconstrutiva, o que implica uma dimensão crítica confessa. Habermas quer “acolher Weber no espírito do marxismo ocidental”, mas sob os auspícios do conceito da racionalidade comunicacional, e, conseqüentemente, numa perspectiva “crítica em relação à própria tradição marxista”<sup>1</sup>. O propósito é, portanto, o de uma “reconstrução do marxismo”, começada há muito tempo<sup>2</sup>, e de uma reconstrução da teoria weberiana da racionalidade, à qual é dedicado o segundo capítulo da *Théorie de l’agir communicationnel*, e que Habermas retoma na consideração final dessa obra.

O princípio da crítica que é feita das deficiências das teorias marxista e weberiana é o mesmo que preside a construção dessas teorias: o conceito de razão comunicacional. É segundo esse conceito que são diagnosticadas as aporias imputadas aos dois autores. A postura de Habermas não é portanto, e

\* Artigo publicado em *Actuel Marx*, nº 11, Paris, PUF. 1992. Tradução de Laurent de Saes.

\*\* Filósofa francesa, autora de *Max Weber et l’histoire*. Paris, PUF. 1990.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas. *Théorie de l’agir communicationnel*. t. II, p. 332 (doravante citado TAC, seguido do número do tomo).

<sup>2</sup> Cf. a compilação *Zur Rekonstruktion des historischen Matérialismus*. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1976, tendo o texto o mesmo título (p. 144-99, trad. fr.: *Après Marx*. Paris, Gallimard. 1985). O pressuposto fundamental da reconstrução à qual se associa Habermas (sobre o qual voltaremos no final do presente artigo) é enunciado sem delongas desde a primeira página desse texto: o que ele procura no materialismo histórico é uma “teoria da evolução social” (*op. cit.*, p. 144).

não quer ser, desprovida de pressupostos. Sua dificuldade reside na natureza desses pressupostos. Pois, se é possível, como sustenta a tradição hermenêutica, que nenhuma interpretação seja desprovida deles, é igualmente fundamental a uma pretensão interpretativa orientada por *um entendimento sobre a coisa em questão*<sup>3</sup> que eles sejam efetivamente experimentados na leitura: experimento praticamente impossível quando os pressupostos envolvem, não respostas ou soluções às questões colocadas, mas as próprias questões, isto é, por fim, o objeto da reflexão dos autores envolvidos. Marx, é verdade, falando dos jovens hegelianos, ressaltava que o vício não está nas respostas, mas nas questões que eles colocavam; mas ele adotava desse modo uma atitude puramente crítica em relação a eles, o que excluía qualquer desejo de apropriação de suas análises. A intenção de Habermas é, ao contrário, de *se apropriar* de uma parte das análises de Marx e de Weber, colocando-as no quadro de uma teoria geral da racionalidade que permitiria resolver as inconseqüências das quais ele os acusa.

O conceito de razão comunicacional é, portanto, o elemento fundamental de toda a empresa de reconstrução conduzida por Habermas. Na *Théorie de l'agir communicationnel* (à qual nos limitamos essencialmente), esse conceito é fixado em um longo capítulo introdutório que, apesar de apresentado como uma determinação provisória, dá o tom para tudo que segue. As perspectivas abertas por esse primeiro capítulo sustentam a retomada dos desenvolvimentos, freqüentemente ambíguos, é verdade, que Weber dedica à noção de racionalidade e aos seus tipos, ou a reinterpretação das análises weberianas da ética puritana ou da função e da significação do direito moderno. Veremos mais adiante, em alguns desses exemplos, a quais torções de leitura obriga uma apropriação teórica conduzida com tão poucas precauções hermenêuticas. O que está, na verdade, em jogo no conceito de razão comunicacional? Deixaremos aqui de lado o impressionante aparelho conceitual, apoiado em referências doutrinárias surpreendentemente variadas, que Habermas mobiliza para assentar esse conceito. Uma indicação simples, dada pelo autor no início desse primeiro capítulo, basta ao nosso propósito. O conceito de racionalidade comunicacional, ressalta ele, remete finalmente “à experiência central dessa força sem violência do discurso argumentativo, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso”: um discurso no qual “participantes diferentes superam a subjetividade inicial de suas concepções, e se asseguram ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto

---

<sup>3</sup> Fórmula bastante geral pela qual a tradição hermenêutica designa o objetivo de um diálogo autêntico, transferível, facilitando é claro algumas mediações, à interpretação dos textos. Habermas não renega a tradição hermênutica, e pode-se supor que o mínimo que um autor que constrói sua empreitada sobre o ideal de uma comunicação perfeitamente racional poderia fazer é assumir essa pretensão de entendimento.

de vidas, graças à comunidade de convicções racionalmente divididas”<sup>4</sup>. Sem negar a realidade dessa experiência, estamos no direito de nos perguntar que lugar pode lhe ser dado dentro do objeto das análises de Marx ou de Max Weber. O ideal de um entendimento nascido da argumentação racional encontra um substrato concreto na prática da discussão científica em que, além de todas as implicações de poder presentes tanto aqui como alhures, uma verdade suscetível de encadear a convicção de todos é o objetivo deliberadamente perseguido. Essa experiência específica é possível apenas sob condições institucionais bem determinadas, de modo que parece um tanto arriscado fazer dela o núcleo de uma teoria geral do social; e mais arriscado ainda pretender anexar a uma teoria da sociedade constituída sobre uma tal base as análises de dois autores, Marx e Weber, que duvidavam fundamentalmente da eficácia social da argumentação racional.

Essa dúvida se modulou, sem dúvida, de maneiras diferentes em cada um deles. Ela é manifesta na crítica marxista das ideologias: ideologia do socialismo utópico mas também ideologia jurídica da burguesia liberal, que Marx questiona sempre na perspectiva das exigências sociais que as suportam (de legitimação do estado de coisas existente ou de compensação à desigualdade social, dependendo do caso), e não do ponto de vista da pretensão de verdade que lhes é imanente. Essas ideologias não estão desprovidas de efeitos sociais: o fetichismo da mercadoria, matriz da ideologia burguesa (pois ele permite velar a relação social, fundamentalmente dissimétrica, sobre a qual repousa a economia mercantil capitalista), desempenha um papel determinante na reprodução das relações sociais capitalistas. Mas esses efeitos não estão ligados a um processo de validação que tomaria emprestada a via da argumentação racional. A situação é diferente em Weber? É verdade que encontramos na sua obra, especialmente nos trabalhos de sociologia das religiões, passagens que reconhecem uma eficácia prática à lógica racional. Assim, no início da “*Remarque intermédiaire*”<sup>5</sup>: “O racional também, no sentido de ‘consequência’ lógica ou teleológica de uma tomada de posição intelectual-teórica ou prática-ética, exerce efetivamente (e desde sempre) uma potência sobre os homens, tão limitada e frágil quanto foi e ainda é esse poder em relação às outras potências da vida histórica”<sup>6</sup>. Mas essa constatação não é unívoca.

---

<sup>4</sup> *TAC*, I, p. 26-7.

<sup>5</sup> Max Weber, “*Zwischenbetrachtung*”. In *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1988 (doravante citado: *RS*, I), p. 536-73. Existe uma tradução francesa desse texto, sob o título: “*Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés*”. *Archives de sciences sociales des religions*, LXI, 1, janeiro-março 1986, p. 7-34.

<sup>6</sup> *RS*, I, p. 537.

Qualquer que seja a importância da “dedução teleológica dos postulados da razão prática”<sup>7</sup>, as teodicéias e as éticas religiosas sempre incluem, entretanto, pressupostos irracionais, e são precisamente esses pressupostos (determinados pelos interesses específicos das camadas sociais envolvidas) que fazem a diferença entre os tipos de conduta suscitados pelas diferentes religiões; é desses pressupostos irracionais que depende, conseqüentemente, o modo distintivo de sua eficácia social<sup>8</sup>. Weber é da mesma forma pessimista em relação às capacidades sociais de uma racionalidade puramente profana, da qual o direito natural dos modernos oferece um exemplo privilegiado: “axiomático metajurídico”, sistema de normas supra-positivas capaz de fundar a legitimidade de um modo de poder em virtude de suas qualidades imanentes, o direito natural é “o tipo mais puro da validade racional em valor”<sup>9</sup>. É, no entanto, realmente notável que dele não seja feita menção na tipologia das formas de dominação legítima. Sua influência sobre as práticas políticas e jurídicas foi, efetivamente, um fenômeno transitório, autorizado por uma configuração sócio-histórica particular, segundo Weber, definitivamente concluída na segunda metade do século XIX. Em outros termos: a razão tem eficácia social apenas quando interesses encontram nela sua satisfação. Na falta desse suporte, ela se revela uma potência extremamente frágil: “comparadas à firme crença no caráter revelado de uma norma jurídica ou na sacralidade inviolável de uma velhíssima tradição, mesmo as normas mais convincentes resgatadas por abstração tornam-se sutis demais” para servir de fundamento durável ao direito<sup>10</sup>. Ora, do ponto de vista da sociologia, *no sentido em que Weber entende essa disciplina*, as representações, sejam elas da ordem da crença religiosa ou da de uma norma fundada exclusivamente na razão, apresentam interesse apenas na medida em que elas determinam práticas sociais<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 253.

<sup>9</sup> Max Weber, *Économie et Société*. Plon. 1971, p. 36; cf. também, sobre o direito natural moderno, o capítulo VII da *Sociologie du Droit*, PUF, 1986 (doravante citado *SD*), p. 206 e segs. Propus uma interpretação desse capítulo em um artigo publicado nos *Cahiers de Fontenay*, set. 1988, p. 19-33, sob o título: “Max Weber et le droit naturel”.

<sup>10</sup> *SD*, p. 217.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 208: “Do ponto de vista sociológico, as concepções sobre o ‘direito do direito’, no interior de uma ordem jurídica racional e positiva, são importantes apenas na medida em que têm repercussões práticas sobre o comportamento do legislador, do prático e dos interessados. Em outros termos, essas concepções são importantes, do ponto de vista sociológico, apenas se a vida jurídica prática é realmente influenciada pela crença na ‘legitimidade’ específica de certas máximas jurídicas, isto é, de certos princípios jurídicos de força obrigatória imediata e não podendo ser abolidos pelo direito positivo outorgado”.

Para quem se preocupa com o fundamento das normas de julgamento e de ação, essa limitação inicial do campo dos interesses da sociologia é, sem dúvida, irritante. Substituir os conteúdos normativos do direito natural pela simples forma do processo argumentativo pelo viés do qual um consenso é perseguido, como o faz Habermas, não muda nada no fundo do problema: ao fazer da busca de normas (ou de formas de justificação das normas) o vetor da análise dos fenômenos sociais, dá-se à sociologia um objeto totalmente diferente daquele de Marx ou de Weber. As primeiras páginas do capítulo introdutório da *Théorie de l'agir communicationnel* são, em relação a esse ponto, bastante esclarecedoras. Habermas parte da temática da racionalidade, que ele afirma ser o coração da interrogação filosófica na tradição ocidental, e se volta à sociologia perguntando-lhe quais competências ela pode fazer valer para a problemática da racionalidade<sup>12</sup>. Quais são os traços característicos dessa sociologia que ele toma aqui por interlocutora? Ele se dedica a distingui-la de outras ciências sociais, tal como a política ou a economia política, as quais restringem seus interesses a *um* aspecto dos fenômenos sociais e, por essa razão, podem deixar de lado as questões de legitimidade que estão no centro da problemática da racionalidade. Não ocorre a mesma coisa, segundo Habermas, com a sociologia autêntica. Esta tem por objeto as transformações dos processos de integração social resultantes da formação dos Estados modernos e da autonomização do sistema econômico graças ao mecanismo do mercado, e ela teria sempre em vista os problemas da sociedade no seu conjunto. Ela teria permanecido *com isso* uma teoria da sociedade no sentido forte do termo, e não teria podido dispensar ou reduzir a questão da racionalidade como o fizeram as outras ciências sociais.

A tese provoca perplexidade. Seria necessário formular de maneira mais precisa a “questão da racionalidade” para afirmar, sem correr o risco de ser contraditório, que a ciência política ou a economia política ignoram essa questão: o tema, senão *a* questão, da racionalidade encontra-se bem aqui como lá, nessas duas disciplinas. E resta demonstrar, por outro lado, que os autores nos quais Habermas gosta de reconhecer verdadeiros sociólogos visam constituir uma teoria do social de pretensões tão englobantes quanto as que ele lhes imputa. No caso de Marx, os enunciados mais gerais da concepção materialista da história (em *l'Idéologie Allemande*, especialmente) apontam, sem dúvida, na direção de uma teoria global da sociedade, e sabe-se que um certo marxismo se comprometeu a produzir, sobre as bases elaboradas pelos pais fundadores (Engels sendo muitas vezes mais solicitado que Marx), tanto uma teoria materialista do Estado quanto uma teoria materialista da estética ou da ciência. O próprio Marx, no entanto, dedicou a maior parte da sua obra teórica

<sup>12</sup> TAC, 1, p. 16.

à crítica da economia política, e seria certamente expeditivo atribuir essa limitação ao inacabamento de sua obra. Quanto a Weber, questionava muito explicitamente a possibilidade de uma ciência geral do social: “O ponto de vista dito ‘social’, ressaltava, isto é, aquele da relação entre os homens, não possui verdadeiramente uma precisão suficiente para delimitar os problemas científicos senão quando acompanhado de um predicado qualquer determinando o seu conteúdo”<sup>13</sup>. Esse predicado era, tanto para ele como para Marx, a economia: a grande obra de Weber, *Économie et Société*, é dedicada às relações entre a economia e essas outras potências sociais que são o direito, as formas da dominação política ou as crenças religiosas, e os ensaios de sociologia religiosa, a despeito de toda a riqueza de suas análises, visam apenas os efeitos das diversas crenças religiosas sobre as práticas econômicas dos agentes sociais<sup>14</sup>.

Objetar-se-á talvez que essa focalização no *nexus* econômico dos processos de socialização não é simplesmente uma divisão arbitrária de um domínio de especialidade, ao lado de outros domínios possíveis que apresentariam, em princípio, um interesse igual. Tanto para Max Weber como para Marx, é evidente que o capitalismo é “a potência mais determinante para o destino da nossa vida moderna”<sup>15</sup>, e que, ao privilegiar nos seus estudos esse aspecto do social, eles atingem os traços característicos da modernidade e estão, com isso, em condições de identificar aquilo que faz a originalidade em relação a todas as sociedades históricas conhecidas. Essa originalidade reside na dominação crescente das estruturas objetivadas – sistema econômico centrado acima de tudo no mercado, mas também (no caso de Weber), sistema político de uma dominação burocratizada. Marx e Weber fazem a teoria de um mundo no qual a estilização dos modos de vida (da *Lebensführung*, noção central no dispositivo conceitual weberiano), outrora mediatizada pelas crenças religiosas e as tradições, é doravante imposta pelos problemas de sistemas cegos, espécie de segunda natureza constituída pelos efeitos não intencionais da atividade de todos; um mundo no qual as possibilidades de inovação e de transformação, outras que aquelas suscitadas pela lógica cega das estruturas, se

---

<sup>13</sup> Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*. Plon, 1965, p. 145-6 (doravante citado: *ETS*).

<sup>14</sup> Cf. *RS*, 1, p. 265-266. O objeto desses estudos é aqui definido de forma mais estreita ainda: não apenas eles se interessam somente pela ética econômica induzida pelas diferentes religiões consideradas, mas, além disso, eles vinculam sua interrogação à relação ao racionalismo econômico, e exclusivamente “ao tipo de racionalismo econômico que começou a dominar o Ocidente desde os séculos XVI e XVII, como aspecto parcial do tipo de racionalização burguesa da vida que se aclimatou lá”.

<sup>15</sup> *RS*, 1, p. 4. Em fr. (modificamos levemente a tradução): *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964, p. 14 (doravante citado: *EP*).

reduzem como uma pele de chagré. A hegemonia crescente dessa “socialidade sem norma” (para retomar uma expressão de Habermas) afeta naturalmente todas as dimensões da existência, e, desse ponto de vista, é certo que a crítica marxista da economia política ou a sociologia weberiana têm um alcance geral. Mas elas não são, com isso, uma sociologia geral, tendo vocação para englobar todos os ângulos de aproximação possíveis do tecido social; elas não excluem, em princípio, outras perspectivas ou outras interrogações: não é evidente, na verdade, que o único objeto legítimo da sociologia seja o de identificar a especificidade da nossa civilização.

A “generalidade” que Habermas atribui a uma autêntica teoria da sociedade é, portanto, um pouco ambígua. Ela não remete a uma extensão das competências, como poderia fazer pensar a oposição da sociologia “geral” às ciências sociais especializadas, mas ao fato de que uma tal sociologia questiona o lugar destinado à racionalidade prática nas sociedades modernas. Se é verdade, no entanto, que a generalização da socialização “sistêmica”, sob as espécies da economia de mercado e da administração burocrática da política, é o tema central das reflexões de Marx e de Weber, Habermas deveria logicamente considerá-las como adversárias: o destino da razão prática está selado, no pior dos casos, por um tal diagnóstico. Sua estratégia em relação a eles, já foi dito, é, entretanto, outra. Com efeito, diferentemente de numerosos autores (principalmente anglo-saxões), Habermas não se contenta com uma ética exclusivamente preocupada em assegurar seu fundamento racional, e deliberadamente ignorante das condições de sua tradução na ação dos indivíduos socializados. Seu objetivo é a edificação de uma teoria da sociedade que integraria as pretensões normativas da razão filosófica e a análise dos processos concretos de socialização no mundo moderno. Ora, salvo alguns liberais ingênuos ou de má-fé, nenhum analista da socialidade contemporânea pode negar o papel decisivo dos constrangimentos sistêmicos na determinação das práticas sociais. Mais que recusar o diagnóstico de Marx e de Weber, Habermas escolhe portanto tomar nota dele, perseguindo, ao mesmo tempo, no pensamento dos dois autores a brecha pela qual se deixaria reintroduzir a racionalidade prática afastada: a idéia teleológica de uma sociedade comunista em Marx, o modelo de uma ética racional, exemplificada pela ética puritana, em Weber<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. *TAC*, I, p. 160-1: Weber, assim como Marx, Horkheimer e Adorno, “identificam a racionalização social com o crescimento da racionalidade instrumental e estratégica no seio dos contextos de ação; na outra vertente, eles dividem sempre a idéia vaga (que se trata do conceito de associação dos livres produtores, dos modelos históricos de uma ética racional da conduta de vida, da idéia de uma relação fraternal com a natureza redimida) de que poderíamos reencontrar uma racionalidade social global em proporção à qual é medido o valor relativo dos processos de racionalização descritos empiricamente”.

## Uma racionalidade global em Weber?

A pretensão emancipadora que anima tanto a obra teórica de Marx quanto a sua atividade política implica, é claro, um ideal prático (o de uma imanência do gênero ao indivíduo, patente nos textos de juventude, e que subsiste, como pano de fundo, na análise da mercadoria do primeiro capítulo de *O capital*). É, todavia, duvidoso que esse ideal possa ser transcrito nos termos da racionalidade prática no sentido em que a entende Habermas, isto é, que ele possa ser interpretado como um potencial cognitivo conquistado através de um processo de aprendizagem no decorrer do desenvolvimento histórico. Na *Théorie de l'agir communicationnel* contudo, Habermas recorre menos a Marx do que a Weber, razão pela qual escolheremos este para ilustrar as distorções impostas aos textos dos autores engajados ainda que involuntariamente a serviço da “razão comunicacional”.

A maneira pela qual Habermas reinterpreta a função da ética protestante (mais precisamente: calvinista ou puritana) na compreensão weberiana de racionalidade ocidental é particularmente desconcertante. Aos olhos de Weber, como se sabe, a ética profissional do protestantismo acético é um exemplo privilegiado de método de vida racional, no sentido de que a conduta de vida (*Lebensführung*) que dela decorre é organizada de forma coerente sobre a base de um princípio único. Daí resulta que essa ética serve de paradigma para essa “aspiração a uma unidade vinda do interior que nós [filhos da civilização moderna] ligamos ao conceito de ‘personalidade’”<sup>17</sup>. Nessa interpretação da ética protestante, Habermas percebe a idéia, vaga, é verdade, de uma racionalidade prática global, isto é, de uma racionalidade que determinaria não apenas os meios e os fins, mas também os valores últimos da ação. Assim, a despeito de sua recusa do cognitivismo ético (entenda-se: da possibilidade de uma fundação racional da ética), a despeito de sua tendência a confundir a racionalização social com a racionalidade instrumental e estratégica da ação, Weber não teria desconhecido a possibilidade de uma racionalidade prática acabada, da qual a ascese protestante da vocação calvinista e puritana teria sido a primeira aproximação histórica<sup>18</sup>. É claro que, para Habermas, essa racionalidade prática global, conciliando *Zweckrationalität* e *Wertrationalität*, é um pressentimento da racionalidade comunicacional, isto é, dessa racionalidade aberta a outrem que está em operação na argumentação visando à realização de um consenso. A ética protestante é, no entanto, um exemplo muito pouco apropriado para ilustrar, sob uma forma até aproximada, a ética

---

<sup>17</sup> RS, I, p. 521.

<sup>18</sup> Cf. acima, nota 12 e TAC, I, p. 187: “Ao ligar a atividade racional em relação a um fim e a atividade racional em relação a um valor, obtém-se o tipo de ação que preenche as condições da *racionalidade prática como um todo*”.

comunicacional. Ela não contém em si nenhuma potência de universalização, pois ela se apóia, ao contrário, sobre o postulado de uma desigual distribuição da graça divina. É uma ética decididamente individualista, até egoísta: longe de testemunhar em favor da humanidade, o puritano busca apenas a prova de sua eleição pessoal<sup>19</sup>. Habermas não o ignora, e ele ressalta que, diante da dinâmica inscrita em certas formas da ética cristã, em que a promessa de redenção foi estendida até a humanidade inteira (a ética das comunidades cristãs primitivas, principalmente), o particularismo da graça significava um recuo, uma queda “aquém do nível já atingido pela ética da fraternidade manifestada em um sentido comunicacional”<sup>20</sup>. A partir daí, ele conclui que a ética protestante não é “a pura e simples expressão de uma moral regida por princípios” e que essa figura de racionalização ética tem “um caráter parcial”<sup>21</sup>. As dificuldades da casuística que ele desenvolve no rastro dessa análise não irão nos reter aqui. Pois o problema que ele ressalta é estranho a Weber, que jamais apresentou a ética protestante como um modelo ou uma antecipação de uma racionalidade prática global, implicando racionalização dos valores assim como dos meios e dos fins. Os limites da racionalização realizada por esse tipo de ética, limites que ele conhece e sublinha, não podiam, portanto, ser interpretados por ele como o indício de uma exploração seletiva do “potencial racional”, tornado disponível pelo esgotamento progressivo das imagens do mundo religiosas ou metafísicas. A própria noção de um “nível ético”, aquém do qual poder-se-ia talvez recair, é, para ele, totalmente ausente. Conseqüentemente, é inútil criticá-lo por não ter dado uma fecundidade teórica ao paradoxo que ele ressalta na ética protestante da vocação: esse paradoxo (aquele de uma ética da redenção que renunciava à universalidade, e se remetia a uma graça cuja distribuição era perfeitamente aleatória, pois suspensa ao decreto incompreensível da divindade) não significava, aos seus olhos, recuo algum, dada a falta de um cânone para apreciar um tal recuo. A ética protestante era uma forma de racionalismo ético particular, cuja importância nas análises weberianas não se retinha de forma alguma a uma exemplaridade qualquer, mas unicamente ao alcance de seus efeitos históricos<sup>22</sup> – a comparação que

---

<sup>19</sup> Cf. *RS*, I, p. 545-6: “o paradoxo da ética de vocação puritana que, como religiosidade de virtuosos, renunciava ao universalismo do amor e objetivava racionalmente toda ação no mundo como serviço da vontade de Deus, vontade absolutamente incompreensível no seu sentido último, mas, por outro lado, única vontade positiva doravante cognoscível: como provação do estado de graça [...]”.

<sup>20</sup> *TAC*, I, p. 239-40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>22</sup> Evidentemente, eu não me pronuncio aqui sobre a pertinência da análise proposta por Weber, nem sobre a importância dos efeitos históricos do protestantismo calvinista ou puritano, que certos historiadores contestam.

Weber efetua entre o puritanismo e o confucionismo é, sobre esse ponto, instrutiva<sup>23</sup>. Weber realmente evoca etapas da racionalização religiosa, e vistos os critérios que ele retém – a evicção mais ou menos completa da mágica, o grau de unidade sistemática com a qual são pensados o relacionamento de Deus com o mundo e a relação ética do homem com o mundo – o confucionismo parece retraído em relação ao puritanismo. Mas, olhando mais de perto, as razões dessa hierarquia correspondem aos efeitos *não-intencionais*, no plano das práticas econômicas, dessas duas formas de racionalismo religioso, bem mais do que à sua sistematicidade interna. A adaptação ao mundo, aceito tal como ele é (atitude característica do confucionismo), não é menos racional que a desvalorização do mundo e a sujeição deste, cumprida pelo protestantismo ascético. Quanto à sistematização lógica da representação do mundo, ela é equivalente nas duas religiões.

Outro exemplo, igualmente significativo, das torções de leitura que marcam a empreitada de apropriação conduzida por Habermas: a maneira pela qual ele interpreta o estatuto da ética de fraternidade universal na análise weberiana das formas de racionalização religiosa. Seu ponto de partida é aqui uma passagem da “*Remarque intermédiaire*” em que Weber ressalta a propensão das profecias de salvação a gerar uma ética de amor universal. Num primeiro tempo, elas quebram as relações sociais tradicionais (familiares e estatutárias) e servem de base a uma nova forma de comunidade, ligada pela fé compartilhada. As obrigações de amor e de auxílio mútuo se estendem a todos os adeptos da nova fé; depois, aos próximos; enfim, à humanidade inteira. A seqüência do texto é inteiramente dedicada a mostrar a incompatibilidade principal entre essa ética e a lógica das “ordens e valores do mundo”, isto é, dos sistemas objetivados, economia e política em primeiro lugar. O conflito é ainda maior visto que a ética da fraternidade universal é mais sistematicamente desenvolvida, e que, do outro lado, as “ordens e valores do mundo” desenvolveram as suas próprias lógicas. O texto inclui um desenvolvimento que reencontraremos na conferência sobre “*La vocation de la politique*” em que Weber, para ilustrar a incompatibilidade entre essa moral universalista e a ordem do político, cita a injunção do “Sermão da Montanha”: “Tu não resistirás ao mal pela violência”, injunção que, da perspectiva da lógica do político, aparece como uma “ética da indignidade”. Evidentemente, essa ética de fraternidade universal é para Weber uma ética fundamentalmente religiosa, mas também uma ética religiosa de um tipo particular: ela é o produto de uma religião de “comunidade emocional”, isto é, de um tipo de religião geralmente fundada por uma profecia de salvação, da qual o cristianismo primitivo ofere-

---

<sup>23</sup> Cf. O último capítulo dos estudos sobre o confucionismo e o taoísmo, in *RS*, I, p. 512-36: “*Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus*”.

ce “a forma mais radical”. Habermas vê nela algo totalmente diferente: uma antecipação da ética comunicacional<sup>24</sup>. Essa tese, que não se apóia em nenhuma justificação lógica ou histórica (seria preciso mostrar que essa ética é dissociável da promessa de salvação que está na sua origem) é essencial à sua argumentação. Ele quer, efetivamente, pensar em conformidade com a autonomização do direito e a autonomização da moral. A constituição de uma moral, ao mesmo tempo conduzida por princípios e universalista de um lado (Habermas passa continuamente de um critério para outro, sem parecer ter percebido que eles são dissociáveis), a formação de um direito liberado dos ônus da tradição do outro, são para ele dois fenômenos solidários: uma e outra remetem a estruturas de consciência características da modernidade, estruturas que conteriam em si virtualidades racionais inexploradas, ou exploradas de modo apenas parcial pelas sociedades modernas. Para integrar os argumentos da crítica da cultura (a denúncia das patologias da modernidade, das quais, sem dúvida, encontram-se elementos em Weber) e salvar, a despeito de tudo, a herança racionalista das Luzes – o que é, grosso modo, o sentido da postura de Habermas – deve-se supor que há, nos componentes das sociedades modernas, reservas de racionalidade disponíveis, que esperam ser valorizadas. As formas do pensamento e da prática jurídica e as formas de consciência moral constituem essa reserva. Indicarei mais adiante que concepção do desenvolvimento histórico sustenta essa tese. O que me importa aqui é a violência imposta aos textos weberianos para fazê-los servir a esse propósito que não é o deles. Longe de pensar os dois processos em questão (o desenvolvimento de uma ética de fraternidade universal e a emergência de um direito liberado da tradição) como solidários, Weber os trata em contextos muito diferentes. A formalização e a codificação do direito acompanham a emergência das estruturas econômicas modernas, na medida em que elas subtraem o regulamento judiciário dos conflitos ao arbitrário de uma interpretação sempre aleatória da tradição e em que ela permite, conseqüentemente, a *Berechenbarkeit* (a previsibilidade), necessária ao desenvolvimento da economia capitalista. A dinâmica universalista das religiões de salvação não desempenha, ao contrário, nenhum papel na formação do capitalismo. Weber a evoca apenas para ressaltar a sua incompatibilidade com a racionalidade própria das sociedades modernas, a dos sistemas autonomizados.

### **Racionalismo, dualismo e evolucionismo**

Ao evocar esses poucos exemplos de interpretações forçadas e falseadas do texto weberiano, já tocamos no ponto mais problemático da empreitada de

---

<sup>24</sup> Cf. *TAC*, I, p. 239: “L’éthique de fraternité universelle, communicationnelle en son fond”.

Habermas: para fundar de novo a pretensão da modernidade de possuir uma significação normativa universal, ele deve *reabilitar a idéia de progresso*, prejudicada pelo ceticismo historicista, e isso “sem recorrer às construções bem calculadas da filosofia da história”<sup>25</sup>. Ele ignora deliberadamente a variedade das “filosofias da história” dos séculos XVIII e XIX, e não se preocupa em precisar as relações entre filosofia da história e evolucionismo. A clareza sobre esses pontos seria, entretanto, desejável para situar a interpretação que ele próprio propõe da lógica do desenvolvimento histórico: ao mesmo tempo evolucionista pelos modelos nos quais ela se inspira (a sucessão de estágios de aprendizagem, noção tomada de Piaget e transferida, segundo um procedimento clássico, do plano ontogenético ao plano filogenético) e próximo das filosofias da história pela sua função, que é a de conferir um sentido ao processo da história ocidental. É extremamente improvável que tal modelo possa se conciliar com o tipo de abordagem dos fenômenos sócio-históricos de Marx ou de Weber. Marx havia, na ocasião, advertido contra a ilusão retrospectiva da qual se alimenta a idéia de progresso: “O que se chama de desenvolvimento histórico, observava ele, reside, em suma, no fato de que a última forma considera as formas passadas como etapas levando ao seu próprio grau de desenvolvimento, e, como ela é raramente capaz, e isso somente em condições bem determinadas, de fazer sua própria crítica [...], ela os concebe sob um aspecto unilateral”<sup>26</sup>. A influência do evolucionismo, as exigências da pretensão política revolucionária foram realmente obstáculos a um aprofundamento dessa perspectiva. É precisamente esse evolucionismo, mais pronunciado ainda na sistematização dogmática que passava por “concepção materialista da história” na época de Weber, o que este último rejeitava no marxismo, assim como o “monismo economista” que lhe era solidário: a teoria de Marx era, aos seus olhos, o exemplo privilegiado de uma reificação de um “tipo-ideal”, isto é, dessa perversão metodológica que consiste em tomar um esquema heurístico pela expressão de leis do devir<sup>27</sup>. O rigor com o qual Max Weber mantém à distância toda forma de filosofia da história assim como seus substitutos evolucionistas se deve muito, sem dúvida, à influência de Nietzsche, bastante subestimada por Habermas<sup>28</sup>. Aos olhos de Weber, a idéia de progresso, em todas as suas variantes, não tem outro sentido senão o de preencher o vazio

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard. 1988, p. 386.

<sup>26</sup> Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*. Paris, Éditions Sociales. 1957, p. 70.

<sup>27</sup> Cf. *ETS*, p. 197-200.

<sup>28</sup> Essa influência se reduz, para ele, a “uma apreciação pessimista da civilização cientificizada” (*TAC*, I, p. 171). Habermas contenta-se aqui com uma remissão ao artigo bastante contestável de Eugène Fleischmann, “De Weber a Nietzsche”. *Archives européennes de sociologie*, nº 5. 1964.

deixado pela erosão das crenças religiosas: ela se torna necessária, observava o autor, apenas “quando aparece a necessidade de emprestar ao desenrolar do destino da humanidade, desprovido de sentido religioso, um ‘sentido’ terrestre, no entanto, objetivo”<sup>29</sup>. As condições hermenêuticas gerais de toda historiografia, isto é, a referência ao presente implícito nas questões e conceitos do historiador, suscitam inevitavelmente a aparência do progresso. Mas Weber não parou de lutar contra essa aparência, com ainda mais vigor, já que ele reconhecia a orientação euro-centrista de suas questões diretrizes: “Nós julgamos o desenvolvimento desses povos que nós chamamos de ‘povos cultos’ como um incremento na ordem das valores [*Wertsteigerung*]. O julgamento, em função do qual nós interpretamos o aviso das transformações qualitativas que nós constatamos como formando uma cadeia de desigualdades de valores, orienta nosso “interesse histórico” de modo específico sobre essas transformações. Falando com mais clareza: esse julgamento é constitutivo do fato de que esses desenvolvimentos se tornam, para nós, história”<sup>30</sup>. Que nenhum estudo empírico possa revelar nos processos da história os rastros de um sentido objetivo (isto é, independente da relação aos valores próprios de nossa civilização) é a convicção fundamental, conquistada por Weber desde os primórdios de seu trabalho teórico, que preside o conjunto de seu projeto de conhecimento.

Está claro, pelo contrário, que a nova versão do evolucionismo proposta por Habermas visa restaurar o pensamento sobre um sentido da história, a despeito da prudência que marca o enunciado desse projeto<sup>31</sup>. Para levar a termo essa operação, Habermas constrói um modelo dualista de análise das sociedades, cujos pressupostos, vistos de perto, são o inverso dos de Marx, e não podem se referir a Weber senão através de uma interpretação dificilmente aceitável. O princípio desse modelo é a distinção entre o plano dos sistemas de ação, isto é, da “socialidade sem norma” gerada de forma quase mecânica pelo funcionamento da economia mercantil e da administração burocrática, e o do “mundo vivido”, incluindo as esferas da vida privada e o espaço público, no qual o *medium* da interação permanece, prioritariamente, a comunicação lingüística. É sintomático que Habermas reserve a expressão “integração so-

---

<sup>29</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1988, p. 33. Trata-se de uma passagem dos “Essais sur Roscher et Knies”, não traduzidos para o francês.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>31</sup> Distinguindo, por exemplo, entre lógica e dinâmica do desenvolvimento: a sucessão dos estágios de aprendizagem não funda um desenvolvimento necessário, mas ela fornece o esquema que permite encontrar um sentido para a história advinda, do ponto de vista de uma antropologia racional, autorizando, de uma vez, a antecipação de um futuro suposto possível, ainda que não necessário.

cial” a esses aspectos da socialização dos indivíduos que se realizam através da troca lingüística: a integração “sistêmica” é, aos seus olhos, um modo deficiente de integração, cuja prevalência é fonte de patologias sociais. A suposta independência do “mundo vivido” (hoje viciado, é verdade, pela influência dos sistemas) permite abrigar nele essas virtualidades racionais, abandonadas no estado atual das sociedades modernas, sobre as quais Habermas funda a esperança de uma solução aos impasses das sociedades modernas. Se estas podem legitimamente pretender encarnar valores universais, não é em virtude da eficácia do mercado ou da administração burocrática, isto é, das regulações cegas da ação social, mas porque a autonomização desses mecanismos cegos foi acompanhada por uma liberação de potencialidades “cognitivas”, outrora reprimidas pelo peso das tradições e das crenças. A moral, o direito não reivindicam mais a autoridade secular ou a vontade divina: o lugar está livre, de certa forma, para o desdobramento ilimitado da argumentação racional.

Conceder-se-á de bom grado a Habermas que a ação dos indivíduos ou dos grupos humanos não pode ser suficientemente explicada pelos constrangimentos das estruturas objetivas, e que toda sociologia deve levar em conta as redes simbólicas nas quais a ação se reflete (de maneira mais ou menos confusa, segundo o caso) como ação sensata. A “ideologia” pode apenas ser tratada como um falso pretexto, as “representações” religiosas, morais e outras contribuem de maneira decisiva para dar forma às práticas sociais. Se Marx foi levado a ressaltar, às vezes de modo ultrajante, a ligação das representações com os interesses diretamente induzidos pelas condições materiais de existência, era para estigmatizar o desconhecimento ingênuo dos determinismos sociais nos filósofos de sua época. É imenso o mérito de Weber por ter reavaliado o papel desempenhado pelas convicções ideais, religiosas e jurídicas, principalmente, na estruturação das práticas: as crenças religiosas determinam comportamentos econômicos que, em certos casos, favorecem o desenvolvimento de uma economia capitalista, e em outros casos, podem ser um obstáculo. Da mesma forma, ao lado do temor e do hábito, as crenças relativas ao fundamento da autoridade legítima contribuem para assegurar a obediência dos dominados às formas de poder às quais eles estão submetidos, e participam, portanto, de maneira decisiva na perpetuação dessas formas ou na instauração de formas novas. Mas entre essa retificação do que a concepção materialista da história podia ter de unilateral, devido à sua intenção polêmica, e a atribuição às representações normativas de uma *função motora* na emergência de estruturas sociais novas, há uma distância considerável. Weber ressalta, é verdade, que se “os interesses (materiais e ideais), e não as ‘idéias’, dominam diretamente a ação dos homens”, “as ‘concepções do mundo’, que são criadas por ‘idéias’, determinaram muito freqüentemente, como agulhei-

ros, as vias nas quais a dinâmica dos interesses deflagrava a ação<sup>32</sup>: ele se destacava com isso, evidentemente, dos marxistas de seu tempo. Notar-se-á, no entanto, a prudência de sua formulação: a consideração da influência das idéias, religiosas acima de tudo, sobre a “conduta da vida” desenhava um campo de estudos necessariamente negligenciado pelos marxistas; ela não tomava o contrapé das suas análises<sup>33</sup>. Seria, por conseguinte, excessivamente esquemático afirmar que “Marx parte dos problemas de integração do sistema; Weber, dos problemas de integração simbólica”<sup>34</sup>; e francamente abusivo atribuir a Weber a tese segundo a qual “o processo de aprendizagem que faz as coisas evoluírem começa com uma racionalização do mundo real, racionalização que atinge, em primeiro lugar, a cultura e a estrutura da personalidade e que toca em seguida somente as ordens sociais institucionais”<sup>35</sup>.

A anterioridade dos progressos culturais (que tocam as “imagens do mundo” e a estrutura da personalidade) sobre as transformações institucionais é essencial à argumentação de Habermas<sup>36</sup>: somente ela permite sustentar que a modernidade contém em si potencialidades racionais suscetíveis de compensar, talvez até reduzir, os déficits de sentido e de legitimidade ligados à importância crescente das regulações sistêmicas. Os estudos weberianos de sociologia da religião não permitem, entretanto, apoiar semelhante tese. É verdade que Weber aponta processos de racionalização internos às concepções religiosas (a elaboração de teodicéias sistemáticas, especialmente), o que supõe a elaboração de um conceito da racionalidade diferente daquele que ele utiliza nas suas análises dos fenômenos de racionalização econômica ou política. Mas seria um tanto precipitado tomar como pretexto essa equivocidade do racional, reconhecida por Weber, para reintroduzir o primado da cultura sobre o desenvolvimento das instituições<sup>37</sup>. Sem aparentar tê-lo percebido, Habermas

---

<sup>32</sup> *RS*, I, p. 252.

<sup>33</sup> Seria necessário lembrar que, ao término de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber negava ter pretendido “substituir uma interpretação causal exclusivamente ‘materialista’ por uma interpretação espiritualista da civilização e da história que não seria menos unilateral?” (*EP*, p. 252).

<sup>34</sup> *TAC*, II, p. 344-5.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 349.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid*, p. 423: “Segundo nossos pressupostos, um mundo real amplamente racionalizado faz parte das condições de partida para os processos de modernização”. Ou ainda, *ibid*, p. 345: “Para a evolução social, os processos de aprendizagem no domínio da consciência moral-prática possuem, portanto, uma função de treinamento”.

<sup>37</sup> O mero fato de interpretar a formação das sociedades modernas como uma racionalização suscita naturalmente o espectro da teleologia. Pode-se legitimamente questionar se as análises weberianas

chega a um modelo de desenvolvimento que é como a imagem invertida do esquema marxista, na sua versão mais caricatural: são os progressos da ciência, ou, para ser mais preciso, das estruturas normativas da consciência moral e das representações jurídicas, que estão encarregadas de resolver as crises geradas pela lógica dos sistemas objetivos: “a evolução histórica avança graças a instituições que tornam possível, a cada etapa, a solução dos problemas do sistema que estão na origem das crises, e isso graças a propriedades que é possível trazer de volta à assimilação de estruturas de racionalidade. Com a assimilação institucional de estruturas de racionalidade que haviam se formado já na cultura da antiga sociedade, é um nível de aprendizagem novo que aparece”<sup>38</sup>. A distinção entre sistemas e mundo vivido funciona como um avatar da oposição canônica entre infra-estrutura e superestrutura, mas é doravante à superestrutura, transmutada em cultura (mundo vivido) que cabe a tarefa de iniciar formas de integração social sempre mais complexas. Max Weber, como foi dito, havia se recusado a efetuar uma tal inversão. Ao colocar a *Lebensführung*, isto é, o estilo das condutas sociais, no centro de seus interesses, ele recusava o dualismo dos interesses e das representações “ideais”: a articulação das demandas simbólicas diretamente induzidas pelas condições materiais de existência (isto é, pelas posições ocupadas no espaço da distribuição das riquezas e do poder) e das determinações culturais das práticas pode ser pensada em termos de “afinidade eletiva”, afastando o falso problema da prioridade de umas ou de outras. Em *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, no entanto, inteiramente dedicada aos efeitos da confissão protestante sobre o comportamento econômico dos primeiros empreendedores capitalistas, Weber notava a necessidade de completar a análise por um estudo do outro aspecto do encadeamento causal: restava a elucidar “o modo pelo qual o ascetismo protestante foi, por sua vez, influenciado, no seu caráter e no seu devir, pelo conjunto das condições sociais, em particular pelas condições econômicas”<sup>39</sup>. No caso do ascetismo protestante, Max Weber não preencheu o programa aqui

---

não poderiam ter se passado da noção de racionalização: se o modo de dominação legal é mais precisamente caracterizado porque ele é dito racional, a formalização do direito mais bem compreendida quando se a denomina racionalização formal do direito etc. Mas os múltiplos textos denotando a equivocidade das noções de racional ou de racionalidade mostram precisamente o quanto Weber era capaz de se subtrair às sugestões de sua própria terminologia. Afasta-se do problema que ele coloca (o dos pressupostos inevitáveis de toda postura comparatista) ao se apressar em reduzir essa equivocidade, construindo uma teoria da ação racional por princípio independente de toda análise empírica.

<sup>38</sup> TAC, II, p. 345.

<sup>39</sup> EP, p. 252. Cf também o “Avant-propos” à *L'Éthique économique des grandes religions du monde*, publicado em francês com *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, que reconhece que os estudos que seguem se limitam a “um só aspecto do encadeamento causal” (EP, p. 24).

indicado. A segunda versão do ensaio sobre o confucionismo, que se tornou um estudo sobre *Confucionismo e taoísmo*, ilustra entretanto a vontade weberiana de dar conta tanto das condições “materiais” das práticas quanto das suas condições ideológicas: a obra havia quase duplicado o seu volume, devido essencialmente ao fato do desenvolvimento das “bases sociológicas”, isto é, das análises relativas aos aspectos econômicos, administrativos e jurídicos da sociedade chinesa.<sup>40</sup>

Do ponto de vista da história do pensamento do político e do social nos séculos XIX e XX, a sociologia weberiana constitui um marco notável: ela registra a perda de credibilidade da história universal, nas suas variantes filosóficas (a filosofia idealista da história), criptofilosóficas (a Escola histórica alemã) ou evolucionistas (Comte, mas também, em alguns de seus aspectos, o materialismo histórico). Considerando essa perda de credibilidade, Weber se esforçou em constituir um saber estritamente empírico da historicidade das sociedades humanas, que suspendia liminarmente toda presunção de um sentido imanente à evolução dessas sociedades. No plano metodológico, a tarefa era a de fixar os procedimentos conceituais a colocar em operação para trazer uma forma de inteligibilidade aos fenômenos históricos, pressupondo que não se desse nenhum direito de determinar *a priori* o esquema dessa inteligibilidade. A ausência de sentido da história era, sem dúvida, para Weber, o destino de nossa época<sup>41</sup>, mas era também o pressuposto do ideal de objetividade das ciências históricas modernas. É esse pressuposto que presidia a apropriação por Weber de uma parte das análises e dos conceitos de Marx, o que implicava livrar o materialismo histórico dos resíduos de evolucionismo pelos quais ele era ainda afetado, especialmente nas suas formas vulgarizadas<sup>42</sup>. O paradoxo da trajetória de Habermas está no que ele pede à obra weberiana, os meios de uma reconstrução do materialismo histórico que restaura precisamente essa dimensão evolucionista da qual Weber quis se liberar. Nada proíbe, sem dúvida, repensar, sob uma forma suficientemente sofisticada, para escapar às objeções já formuladas ao encontro das filosofias da história e das teorias evolucionistas do século XIX, um tipo de esquema de desenvolvimento racio-

---

<sup>40</sup> Cf. Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1983: no artigo de W. Schluchter, introduzindo essa compilação de estudos, encontrar-se-á uma comparação entre o conteúdo das duas versões do ensaio sobre o confucionismo (p. 14).

<sup>41</sup> Cf. *ETS*, p. 130: “É o destino de uma época de civilização que provou a fruta da árvore do conhecimento de saber que nós não podemos ler o sentido do devir do mundo no resultado, tão perfeito seja ele, do estudo que nós fazemos dele, mas que devemos ser capazes de criar nós mesmos”.

<sup>42</sup> Tentei explicitar esse ponto no segundo capítulo de minha obra sobre *Max Weber et l'histoire*. Paris, PUF. 1990.

nal da humanidade, se se considerar que esse postulado é necessário para salvar a pretensão universal da razão ocidental – e se essa operação de resgate parece indispensável para pensar a possibilidade de uma ética. Mas é, por outro lado, altamente criticável a requisição, para essa empreitada, de obras que se apoiavam em premissas radicalmente opostas.