

HABERMAS CONTRA
WEBER: A CRÍTICA À
INSTRUMENTALIZAÇÃO
DA RAZÃO*Edilene M. de Carvalho Leal**

A leitura de Habermas da teoria da racionalidade de Max Weber se distingue da leitura empreendida por Adorno, Horkheimer e Marcuse, porque recupera o seu conceito de racionalidade com relação a valores em detrimento da racionalidade com relação a fins. É a partir dessa interpretação cultural que Habermas pretendeu apontar os limites do projeto weberiano. O principal deles é certamente sua compreensão ambígua de racionalidade, segundo a qual para analisar o processo de desencantamento das imagens religiosas que preenche as condições da racionalização moderna, parte de um conceito mais amplo de racionalidade que conjuga razão com relação a valores e razão com relação a meios e fins, mas quando analisa a racionalização social ou efetivada em instituições modernas, restringe-se à racionalidade instrumental. Esse ponto de partida leva Weber a considerar que, a partir desse processo positivo da racionalização, a saber, a ascense puritana, a dissolução da magia, a diferenciação das esferas de valor, emergem resultados negativos como a perda de sentido e a perda de liberdade.

* Mestranda em sociologia pela Universidade Federal de Sergipe

Habermas segue a interpretação de Parsons no que diz respeito a sua compreensão da temática weberiana da racionalização moderna em termos dos sistemas culturais, sociais e de personalidade. Isto é, sua incorporação nos três componentes estruturais do mundo da vida: as instituições sociais ou subsistema social, as interpretações culturais ou subsistema cultural e estruturas de personalidade ou subsistema de personalidade. Nesse sentido, para entender não só a concepção de racionalização de Max Weber, mas também a de Habermas, é preciso entendê-la enquanto elemento definitivo da ação social. Para Weber, por conseguinte, a questão primordial é analisar como a racionalidade formal foi incorporada na sociedade em suas instituições materiais, quais sejam, capitalismo e Estado moderno, na ciência, na moral e na arte, bem como na conduta de vida dos indivíduos que viveram e vivem sob o signo da modernidade. Em seus termos:

podemos distinguir duas grandes **características** da racionalização: a primeira, Weber analisa em seus estudos sobre a ética econômica das religiões universais e a segunda em seus estudos sobre o nascimento e desenvolvimento da economia capitalista e do Estado moderno (incluindo aqui seus estudos sobre a ética protestante). Por um lado, Weber se interessa pela 'racionalização das imagens religiosas do mundo'; aqui tem que esclarecer os aspectos estruturais do desencantamento e das condições sob as quais as questões cognitivas, normativas e expressivas se separam sistematicamente umas das outras e empregam sua própria lógica interna. Por outro lado, se interessa pela materialização institucional das estruturas da consciência modernas, que se formaram no processo de racionalização religiosa, isto é, pela 'transformação da racionalização cultural em racionalização social' (Habermas, 1987:227).

A racionalização social tem, na economia capitalista e no Estado moderno, sua configuração histórica mais genuína, cujos elementos organizadores e racionais são, respectivamente, a empresa capitalista e o aparelho estatal. A empresa capitalista é responsável pela racionalização e utilização do saber técnico-científico, da relação de trabalho e da contabilidade; já o aparelho estatal, pela racionalização da burocracia

administrativa, o poder judiciário e o militar. Weber analisa o direito formal fora dessas esferas por entender que constitui, ao lado da ética protestante, um fator fundamental na gênese do capitalismo e do Estado. Para Habermas, Weber aponta esses subsistemas de ação social como as expressões máximas do racionalismo ocidental e como os fenômenos que devem ser explicados, mas isso, a despeito do fato de conceber como seu fundamento, a racionalidade cultural e da personalidade, uma vez que é o desencantamento das imagens religiosas do mundo e a conduta motivacional dos ascetas protestantes que configuraram a base da racionalização social. Dessa forma, existe, de acordo com Habermas, uma descontinuidade na análise weberiana, prevalecendo no plano institucional uma razão cognitiva-instrumental e no plano da racionalidade cultural, uma razão normativa.

Essa racionalização cultural diz respeito a um complexo de acontecimentos que marcaram a progressiva diferenciação das esferas de valor culturais, destacando-se a ciência, a moral e a arte. A causa dessa diferenciação é a racionalização das imagens do mundo, principalmente as tradições religiosas antes responsáveis pela fusão da ciência, da moral e da arte, isto é, estas esferas encontravam o seu elo de ligação na concepção que a religião tinha de ciência, de moral e de arte, sendo que deveriam responder positivamente ao que as religiões delas esperavam.

Mas essa unidade foi estiolada na modernidade, na medida em que a ciência moderna separa-se da fé, e assume-se enquanto saber empírico com capacidade de fazer prognósticos e de tudo submeter ao seu conhecimento objetivo; assim, acaba sendo usada no desenvolvimento das forças produtivas. Escreve em *A Ciência como Vocação*: “a ciência contribui para a tecnologia do controle da vida calculando os objetos externos bem como as atividades do homem” (Weber, 1982:178). Nessa perspectiva, Weber concebe o conhecimento científico com um “pessimismo” que não existe em Marx, ao contrário, este último acreditava que o desenvolvimento tecnológico seria um importante colaborador na organização da força de emancipação do proletariado. De qualquer modo, a racionalização cultural promoveu o *pluralismo de valores*, expressa na metáfora weberiana da “guerra dos deuses e dos demônios” em que correm os valores das esferas profanas e os valores religiosos.

Em se tratando da arte, o enfoque é bem distinto do da ciência, pois ela não dispõe, segundo Habermas, de nenhum papel na explicação sociológica da racionalização social, nem mesmo pode acelerar o processo tal como acontece com a ciência. Na verdade, a arte que se depreende das imagens do mundo mantém uma relação extremamente próxima e de complementaridade com a racionalização da vida, pois em meio a subsistemas sociais que cada vez mais aprisionam o homem moderno, a arte assume um papel compensador. Melhor dito, a arte se constitui em um *antimundo* frente ao *cosmo reificado* do trabalho profissional. Dessa maneira, percebemos uma visada mais otimista de Max Weber sobre a arte moderna, do que em relação à ciência, quando o nosso pensador, citando Tolstói, diz que "(...) a ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?" (Weber, 1982:169). Essa visada otimista esconde, segundo Habermas, a posição ainda mais inferior da arte em face da ciência na análise weberiana do processo de racionalização ocidental¹.

Ainda no plano cultural, a racionalização do direito e da moral se constituiu em eventos fundamentais na emergência da sociedade moderna. De acordo com a interpretação de Habermas, inicialmente a moral fazia parte do conjunto das imagens do mundo, mas com o esfacelamento dessas imagens torna-se autônoma, secularizada e governada por princípios próprios; além disso, também se separa do direito, ou seja, constitui-se, com a modernidade, um direito esvaziado de conteúdo material e religioso. Conseqüentemente surgem éticas da responsa-

¹ Devemos ressaltar, contudo, que essa assertiva weberiana - de acordo com a qual a arte não pode desencadear um processo de emancipação social, já que não se configura uma atitude no mundo social valendo-se dos seus recursos e valores, mas uma possibilidade de redenção fora dele, além de recusar, como quaisquer outras esferas, uma ação conjunta rumo à liberdade - não anula essa visada positiva em relação à arte, porque ela continua sendo uma alternativa de busca individual da liberdade. Em nosso entender, o que Habermas aqui critica ou mesmo rejeita é essa concepção heróica e trágica de Max Weber acerca não somente da arte, mas principalmente do prognóstico weberiano da modernidade, uma vez que sua receita para a ausência de liberdade e de sentido do mundo contemporâneo não se aplica a uma coletividade nem é construída por uma, cabendo a cada um escolher e conduzir sua vida a partir dela. E é nesse ínterim que a arte tem sua função fundamental.

bilidade, que excluem postulados absolutos, e o direito moderno, que, por sua vez, baseia-se em regras jurídicas abstratas e universais. Embora Weber ressalte que a ética religiosa da convicção compartilhe algumas características com as éticas secularizadas, a exemplo da pretensão universalista da ética da fraternidade dos profetas de Israel com a ética formal dos modernos.

Ora, é justamente a sobrevivência de uma ética fraterna do amor “acósmico”, estranha ao mundo capitalista de relações predominantemente impessoais, voltadas para os interesses econômicos, que Weber aponta como um entrave à implantação de uma ética adequada à prática de uma economia racionalizada. Escreve:

como as ações políticas econômicas e racionais seguem leis próprias, também qualquer outra ação racional dentro do mundo continua inevitavelmente ligada às condições mundanas, distantes da fraternidade e que devem servir como meios ou fins para a ação racional (Weber, 1982:388).

Por isso, na medida em que a ética protestante dos calvinistas conseguiu superar uma tal base fraternal e desenvolveu uma ascese intramundana – que é individual sob o aspecto da ação, mas possui regras de condutas comuns a uma coletividade específica, qual seja, a calvinista – pôde engendrar um núcleo motivacional para a institucionalização do capitalismo.

Segundo Habermas, os fundamentos motivacionais da conduta de vida compreendidos no subsistema de personalidade ocupam uma posição privilegiada na concepção weberiana de racionalização, pois é, por excelência, o elemento intermediador entre os dois principais eventos históricos, a saber, a racionalização das imagens do mundo e a transformação da racionalização cultural em racionalização social. Mas como se relacionam, na compreensão weberiana, esses elementos? A institucionalização do capitalismo e do Estado moderno, expressões máximas da racionalização social, somente se tornou possível a partir do momento em que o conteúdo cultural foi absorvido pelas novas condutas de vida modernas, com seu caráter racional, metódico e secula-

rizado. Essas estruturas diferenciadas de racionalização foram incorporadas num determinado tipo de ação social, que conjugou, de um lado, "a ação racional orientada por valores" ou Wertrational e, de outro, "ação racional orientada por fins" ou Zweckrational; a essa forma típico-ideal de ação, segundo Habermas, Weber chama de racionalidade prática.

Apenas o protestantismo ascético da comunidade calvinista desenvolveu esse novo estilo de vida. Pois somente os calvinistas conduziram sua busca da salvação mediante a dedicação vocacionada ao trabalho constante e rigoroso, realizando a um só tempo a ação racional-final, isto é, a escolha de meios, o trabalho vocacionado para a persecução de um fim último, a salvação, e a ação-valorativa na medida em que a primeira tem como base uma orientação claramente religiosa. Todavia, ao longo do processo de desenvolvimento da racionalização social, a racionalidade instrumental tornou-se independente da racionalidade valorativa, a ponto de subjugar-lá totalmente, de modo que os meios passaram a dominar os fins. Numa perspectiva muito próxima de Marx, Weber acredita que os interesses e, no caso da racionalidade capitalista, os interesses econômicos se sobrepuseram às idéias.

Isso se deve ao fato, segundo Habermas, de que Weber não considerou devidamente o outro aspecto do seu próprio conceito de ação social, o da interação social, pois, embora o agente oriente sua ação pela ação do outro, o sentido que cada um dá a sua ação é sempre individual. Além disso, entende que a racionalidade teleológica que pressupõe os meios e os fins é mais racional do que os outros tipos (a ação valorativa, tradicional e afetiva), porque conjuga todos os elementos indispensáveis ao sentido da ação, a saber, os meios, os valores, os fins e as conseqüências. Em vista do teor de racionalidade, advém em segundo lugar a ação valorativa que conjuga os três primeiros elementos, mas na medida em que Weber não conseguiu, segundo Habermas, dissociar a ética de princípios religiosos, acredita ser a racionalidade valorativa menos racional porque uma ética da convicção não pressupõe conseqüências e porque diante de um mundo descentrado de valores que concorrem entre si, como escolher valores que dêem sentido e unidade a sua ação?

Ora, para Habermas, essa "revolução" na compreensão de mundo cultural que foi encarnada na sociedade engendrou três caminhos distintos e igualmente fundamentais: o caminho do iluminismo com todos os seus movimentos sociais baseados nos ideários de justiça, igualdade, fraternidade, etc; o caminho do surgimento de sistemas de ação fundados a partir da elaboração do conteúdo específico das esferas culturais, depois de sua autonomia e diferenciação em relação à religião e à metafísica; e por fim, a institucionalização da ação racional com relação a fins e a ação com relação a valores no plano da racionalização social na economia capitalista e no Estado moderno. Porém, Weber limita-se a explicar o terceiro caminho, como tipo ideal de ação racional.

Pergunta Habermas: que tem de racional na ação do empresário capitalista e do administrador estatal se o próprio Weber assume que os meios de produção e de administração estão concentrados nas mãos do empresário e do administrador que submete, através da exploração material e espiritual, os trabalhadores e funcionários à lógica da racionalização que também a eles escraviza, uma vez que são dominados pelo cálculo racional e pela burocracia? Desse modo, na ação do empresário e do governante a prerrogativa de liberdade na escolha dos melhores meios para atingir determinados fins, fins esses orientados, na gênese do capitalismo com a ética protestante, por valores eminentemente religiosos, foi progressivamente sendo aprisionada numa determinada conduta de vida "alienada", na qual idéias e interesses não mais podem ser conjugados, pois as primeiras são subjugadas aos segundos². Escreve Habermas que a conduta dos calvinistas torna-se objetivada:

² Habermas nos lembra, contudo, que Weber também defende a tese de que somente o empresário e o governante podem dispor de uma certa liberdade; não é mais aquela que caracterizou os tempos áureos da modernidade nos quais o tipo de racionalidade prática foi efetivada com êxito, mas ao menos frente aos trabalhadores e funcionários. Isso porque, para o empresário e o governante é dada, ainda, a possibilidade de decidir, de escolher e de se responsabilizar pelas consequências que advenham de suas escolhas. (Cf. Weber, 1996).

(...) dentro de uma esfera do trabalho profissional, onde a interação permanece o suficientemente neutralizada moralmente como para que a ação social possa dissociar-se de normas e valores e adaptar-se a uma busca racional com relação a fins dos próprios interesses e orientar-se ao êxito (Habermas, 1987:295).

Isto é, a Ética Protestante garante as condições para o nascimento de uma base motivacional de ação racional com relação a fins na esfera do trabalho, mas o fundamento racional com relação a valores não acompanha o processo de desenvolvimento do capitalismo. Nos termos habermasianos:

a ética protestante satisfaz as condições necessárias para o nascimento de uma base motivacional da ação racional com relação a fins na esfera do trabalho social. Porém, com esta base racional com relação a valores das orientações de ação racionais com relação a fins, essa ética somente satisfaz as condições de partida da sociedade capitalista; a ética protestante põe em marcha o capitalismo, porém sem poder garantir as condições de sua própria estabilidade como ética (Habermas, 1987:299).

Ségundo a crítica habermasiana, Weber não teria atentado para isso, em primeiro lugar, porque ficou preso a uma concepção de ética religiosa da convicção que não foi incorporada ao processo de secularização; em segundo, porque abandonou sua compreensão de racionalidade prática e considerou o processo de desenvolvimento da racionalização unicamente do ponto de vista da racionalidade instrumental. Segundo Habermas, este equívoco, a limitação de uma racionalidade instrumental também foi cometido por Marx, Marcuse, Adorno e Horkheimer. Todos conceberam, ainda que de modos substancialmente diferenciados, o domínio racional da natureza e o domínio irracional de uma classe sobre a outra pela vigência moderna da razão instrumental. Distinguem-se, claramente, quando problematizam a função da ciência e da técnica diante desse diagnóstico negativo da dominação instrumental. Marx viu a ciência e a técnica com um otimismo quase positivista, dado

o seu caráter de emancipação humana. Já Adorno e Horkheimer incluíram também a arte nas suas avaliações negativas das esferas culturais, pois a razão instrumental invadiu, segundo eles, todas as esferas de atuação humana, impedindo quaisquer possibilidades de emancipação, por suas vias. Isso a despeito do fato de vislumbrarem possibilidades de saída dessa dominação, respectivamente, uma sociedade de produtores livres, exemplos de ações eticamente racionais na vida cotidiana ou no comércio, tratos fraternais, enfim, uma racionalidade mais ampla³.

Em terceiro lugar, Weber limitou-se a considerar a importância do desencantamento das imagens religiosas do mundo sobre a ética protestante, passando por cima da significação cultural de outros elementos plásticos da cultura moderna, a saber, do humanismo renascentista, do empirismo filosófico e científico, enfim, do desencantamento operado pelas esferas da ciência, da filosofia e da arte.

Essa crítica habermasiana à concepção de racionalização de Max Weber se inscreve na sua tese de que Weber não deu a devida importância ao desencantamento das imagens científicas e ainda menos da arte, de que sua concepção própria de racionalização é uma tentativa de alargar a de Weber justamente nesse vazio deixado por ele. Em linhas gerais, quando Weber analisa o desencantamento das imagens religiosas do mundo sob o aspecto da postura de determinadas religiões diante do mundo, se de afirmação do mundo, isto é, da sociedade e de tudo que a rodeia, ou se de negação, essas posturas, respectivamente, ascética ou mística, podem tomar a forma de um domínio ou fuga do mundo. O taoísmo e confucionismo defendem a postura de aceitação do mundo; o judaísmo e o cristianismo, o budismo e o cristianismo, através de perspectivas distintas, concebem um dualismo entre o mundo profano e o sagrado, sendo transcendente para o primeiro par e imanente para o segundo.

Para Weber, apenas o protestantismo ascético desenvolveu essa dualidade e essa negação do mundo, sem, contudo assumir uma atitude

³ (Cf. Habermas, 1987:198-9).

de recusa da ação prática; contrariamente, implementou uma ação de domínio do mundo intramundano. Habermas concorda que sob o aspecto prático-ético somente o protestantismo levou a racionalização aos extremos, mas bem antes da emergência da Reforma, a metafísica grega também levou aos extremos o processo de racionalização do mundo, mas sob o ponto de vista teorético. Ou seja, os gregos, do ponto de vista prático assumiram uma atitude de afirmação mística do mundo, porém do ponto de vista cognoscitivo estabeleceram uma relação de negação do mundo:

se as posturas frente ao mundo, que, sobre a base de uma afirmação cosmológica-metafísica do mundo, se diferenciam em acomodação ao mundo e contemplação do mundo, tiveram para a racionalização cognoscitiva das imagens do mundo uma significação similar à que, segundo Weber, têm para a racionalização ética da dominação do mundo e a fuga do mundo, cabe adiantar a hipótese de que as imagens cosmocêntricas do mundo, quando se unem a uma postura de contemplação do mundo, é quando mais espaço oferecem para a objetivação do mundo sob os aspectos de ser e dever ser (Habermas, 1987:280).

Habermas contempla, na sua análise, também a racionalização cognitiva; por isso quando ele se remete ao sintagma weberiano "*desencantamento das imagens religiosas do mundo*" acrescenta também as imagens metafísico-religiosas, pois a filosofia, as ciências e a arte foram também desencantadas, isto é, foram separadas da metafísica teológica. Em suas palavras:

As imagens religiosas do mundo, eticamente racionalizadas, assim como as imagens metafísicas do mundo, cognitivamente racionalizadas, haviam mantido indivisos em seus princípios (Deus, a natureza, a razão, etc) os três aspectos sob os quais o mundo resultaria depois acessível à elaboração racional como o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo (Habermas, 1987:320).

Então, por que o privilégio da racionalidade protestante, como a única portadora da racionalidade moderna, se aquela foi somente uma dentre várias possibilidades igualmente fundamentais?⁴ Escreve:

(...) uma análise do nascimento e desenvolvimento da sociedade capitalista e, em geral, dos sistemas sociais modernos, que se coloca em termos da teoria da racionalização, teria que partir da pergunta de se a via da racionalização que se seguiu na Europa não é somente uma mas entre outras várias sistematicamente possíveis. Trata-se de ver se essa modernização que se impõe com o capitalismo deve ser descrita como uma realização somente parcial das estruturas de consciência modernas e, se é assim, de como explicar o padrão seletivo que a racionalização capitalista representa" (Habermas, 1987:291).

Mas essa ressalva Weber deixa clara na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, inclusive com o objetivo de evitar que relacionem sua teoria com uma inversão do materialismo histórico, as idéias – ou a racionalização cultural transposta para a conduta racional dos calvinistas – como a única causa do surgimento do capitalismo. A ética profissional dos calvinistas constituiu-se, segundo Weber, apenas uma das causas. Além do que essa possível limitação weberiana pode ter uma justificativa metodológica. É o homem da ciência que vai nos dizer que não é dada ao cientista social ou a qualquer outro a possibilidade de conhecer toda a realidade, mas apenas partes ínfimas dela, por isso é metodologicamente necessário recortar aspectos e tentar explicá-los. Além disso, deve o cientista ter como certo e também desejar que suas conclusões sejam contestadas.

⁵ "Weber percebe com muita acuidade a estreiteza da doutrina calvinista da graça e os traços repressivos das formas de vida assim cunhadas; mas Weber se recusa a compreender a ética protestante como exploração unilateral de um potencial elaborado na ética universalista da fraternidade. De fato na ética protestante se espelha o modelo seletivo da racionalização capitalista como um todo. (...) Creio que a tese de Weber precisa ser revista e ampliada tendo em vista outros portadores sociais do capitalismo nascente" (Habermas, 1987:88).

Nesse sentido, a teoria weberiana da modernidade pressupõe dois componentes. O primeiro diz respeito à origem marcadamente cultural e motivacional do processo de racionalização do mundo; o segundo refere-se à substituição das imagens religiosas por um *politeísmo de valores*, na medida em que todas as esferas do conhecimento tornaram-se autônomas e independentes da religião e da metafísica. De acordo com Habermas, essa diferenciação é bastante clara na concepção kantiana de uma razão formal, que descarta a razão substancial e uma da metafísica dogmática existente por si, afirma que somente pode ser pensada como forma transcendental do conhecimento, e, por fim, circunscreve seus domínios específicos a uma razão teórica, prática e estética, cuja unidade somente existe no plano formal, isto é, não é dada enquanto coisa-em-si ou como substância, mas é resultado de um esforço do conhecimento humano. Escreve:

ao fazer isso, ele atribui também à filosofia o papel de um juiz supremo perante a cultura em seu tempo. Ao demarcar os limites, como Max Weber dirá mais tarde, das esferas axiológicas culturais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, e ao legitimá-las ao mesmo tempo dentro de seus limites, a filosofia se comporta como suprema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo (Habermas, 1989:8-9).

Com essa ruptura ou desprendimento dos valores universais metafísicos/religiosos, essas esferas: ciência, arte, filosofia, etc guerreiam entre si para se apossar da hegemonia dos valores. A partir da modernidade, os indivíduos não podem mais recorrer a valores universalmente válidos; ao contrário, encontram-se diante de uma variedade deles que se contrapõem e as ciências, inclusive a sociologia, não podem ajudá-lo a escolher. Isto é, no plano cultural essas esferas de valor disputam validade, na medida em que cada uma procura se afirmar enquanto conhecimento específico, porém no plano da sociedade, essa disputa gera conflitos de ação. Escreve em *Ciência como Vocaçào*:

A defesa 'científica' é destituída de sentido em princípio porque as várias esferas de valor do mundo estão em conflito inconciliável entre si. O velho Mill, cuja filosofia não elogio sob outro aspecto, tinha razão, nesse ponto, ao dizer: se partirmos da experiência pura, chegaremos ao politeísmo. É uma formulação rasa, e parece paradoxal, mas não obstante há verdade nela (Weber, 1982:174).

Disso decorre, primeiro, o quase desaparecimento, no plano da sociedade, da ação social orientada por valores, pois, já que são tantos e tão variados, como encontrar a unidade da ação ou a unidade entre interesses e idéias tal como Weber apresenta como tipo ideal a ética dos calvinistas, na qual estiveram relacionados os fatores externos ou interesses que favoreceram a diferenciação de um sistema econômico regido pelo mercado e um aparato estatal burocratizado, e fatores internos ou idéias circunscritos a uma estrutura de consciência que determinou um modo de conduta ascética e racional?

Estamos diante de um dos "paradoxos da racionalização", a *perda de sentido do mundo*⁵. Esses paradoxos dizem respeito à incompatibilidade entre a dimensão cultural e a *societária* da modernidade, isto é, a partir do momento em que não se pode mais justificar normativamente a sua ação, o agente perde a conexão entre interesses e idéias. Coube, então, no plano da ciência a automização da ação e no plano da moral, o utilitarismo⁶. Posto que, antes do advento da racionalização, a religião e a metafísica eram responsáveis pela tarefa de responder às questões de sentido para o homem, tais como, o que devo fazer, o que é o mundo, quem é Deus, quem sou, enfim as questões que angustiam o homem desde seus primórdios. Todavia, na modernidade, essas questões são consideradas sem sentido objetivo e, portanto, são irracionais. Weber a esse respeito escreve que quanto mais as ciências progridem, mais a religião é relegada à esfera do irracional, uma vez que seu objeto não é passível de ser pensado teoricamente, fuge, como já nos dizia o velho Kant, aos limites do conhecimento humano.

⁵ "Sob a rubrica de 'novo politeísmo' Weber expressa a tese da perda de sentido" (Habermas, 1987:321).

⁶ (Cf. WEBER, 1982).

Para Habermas, em primeiro lugar, o equívoco de Weber nesse diagnóstico foi ter concebido esse politeísmo de valores, pois admite que a racionalização das imagens do mundo levou à variação, porém isso não significou ausência de sentido:

em primeiro lugar, a primeira tese não é aceitável. Não há dúvida de que com o surgimento das estruturas de consciência modernas se rompe a imediata unidade do verdadeiro, do bom e do perfeito, sugerida pelas categorias religiosas e metafísicas (...) Neste sentido Weber está em seu direito quando se volta contra o 'carisma da razão' e insiste em um conceito de racionalidade que, dito em termos do neokantismo, se decompõe em legalidade própria de esferas de valor distintas, não redutíveis umas às outras. Porém Weber vê demasiado longe, quando da perda da unidade substancial da razão infere o politeísmo de uns poderes últimos que brigam entre si e cuja irreconciliabilidade radicaria em um pluralismo de pretensões de validade incompatíveis (Habermas, 1987:323).

O problema, segundo ele, é que Weber não consegue pensar a ética desligada de princípios religiosos. Ora, apenas uma ética da convicção presa a postulados religiosos perdeu sua unidade e universalidade; contudo, um outro tipo de ética adequada ao conteúdo cultural moderno constitui-se diariamente na pragmática comunicativa cotidiana do homem moderno⁷.

Dessa perda de sentido decorre, para Weber, outro paradoxo da racionalização, a perda da liberdade. Essa concepção é clara na *Ética Protestante*:

⁷ Embora, por um lado, Weber tenha concebido uma ética totalmente secularizada, chamada por ele de ética da responsabilidade caracterizada, fundamentalmente, pelo privilégio de circunstâncias específicas ou privilégio dos meios e dos fins, por outro, esta parece não ter força suficiente para conduzir as ações dos homens numa sociedade capitalista que sucumbiu à ação teleológica às custas da ação valorativa. Em suma, a ética da responsabilidade não dá à ação um caráter absoluto e desprendido de interesses puramente materiais e particulares; não pode, segundo entendemos, fornecer aquele fim último e sublime que os calvinistas acreditavam dar sentido ao seu trabalho vocacionado.

o puritano queria tornar-se um profissional, e todos tiveram que segui-lo. Pois quando o puritano foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica, e, quem sabe, o determinará até que a última tonelada de combustível tiver sido gasta. De acordo com a opinião de Baxter, preocupações com bens materiais somente poderiam vestir os ombros do santo 'como um tênue manto, do qual a toda hora se pudesse despir'. O destino iria fazer com que o manto se transformasse numa prisão de ferro" (Weber, 1999:130-1).

Isto é, o mote religioso que dava sentido ao trabalho foi desaparecendo com o avassalador desenvolvimento da economia ocidental. Em consequência, na ação do especialista contemporâneo não encontramos mais a liberdade de escolher seus meios e nem tão pouco seus fins, pois o sentido de sua ação é determinado pelos interesses do capitalismo, já que esse especialista executa suas tarefas para atender aos objetivos de lucro da empresa capitalista. Então, o que antes era uma escolha de um modo de vida racional passou a ser uma prisão.

A princípio parece contraditório pensar todo um processo de racionalização formal e material, interna e externa, cultural e social que se expande para todas as esferas de atuação, inclusive e primordialmente para a esfera da personalidade do homem moderno, que pode, no decorrer do seu "progresso", tornar-se "autodestrutivo". Ora, pensando com Weber, mas contra ele, Habermas lhe contrapõe sua própria concepção de desencantamento das imagens religiosas, na medida em que estas perdem seu lugar de proeminência no plano da cultura e que, por isso, não se pode mais pensar em uma ética de fundamento religioso; quer dizer necessariamente, também a esfera da moral foi secularizada. Pois para Habermas:

(...) tampouco existem razões sistemáticas que abonem a tese de que, sem inserção religiosa, a consciência moral não pode estabilizar-se em seu nível pós-tradicional. Se a etização das imagens religiosas do mundo conduz à diferenciação de uma esfera de valor especializada em questões prático-morais, cabe esperar que a racionalização ética prossiga dentro desta esfera, atendo-se em diante à legalidade própria de uma razão prática emancipada de pretensões descritivas e de tarefas expressivas. Nesta linha se movem as éticas filosófico-profanas da intenção do mundo moderno, que através das éticas formalistas de cunho kantiano conduzem às éticas do discurso da atualidade, as quais conectam em parte com Kant e em parte com o direito natural racional, ainda que reconhecendo também motivos utilitários (Habermas, 1987:302).

Habermas rechaça, em segundo lugar, a ênfase na esfera da personalidade, tanto como princípio de formação do “paradoxo das consequências”, isto é, os resultados não intencionais do processo de racionalização social (a perda de sentido e de liberdade), quanto como possibilidade de saída desse paradoxo, somente possível na intimidade de cada um. Escreve:

esta perda de sentido Weber interpreta como o desafio existencial diante do qual se vê o indivíduo, de reconstruir no âmbito privado de sua própria biografia, com o ímpeto que o desespero produz e com a absurda esperança do desesperado, a unidade que já não cabe reconstruir nas ordens da sociedade. Pois, a racionalidade prática, que liga racionalmente com relação a valores as orientações de ações racionais com relação a fins, dotando-as assim de fundamento, somente pode encontrar seu lugar, se não no carisma de novos dirigentes, na personalidade do indivíduo solitário; ao mesmo tempo, esta autonomia interior, uma autonomia que é mister afirmar heroicamente, está ameaçada porque dentro da sociedade moderna já não se encontra nenhuma ordem legítima capaz de garantir a reprodução cultural das correspondentes orientações valorativas e as correspondentes disposições para a ação (Habermas, 1987:321).

Nada é mais contrário ao ponto de partida e de chegada habermasiano, para quem o indivíduo é subsumido na adoção do paradigma da ação comunicativa, que sempre pressupõe mais de um interlocutor. O sentido de sua ação pressupõe, necessariamente, o embate discursivo, o entendimento mútuo e o reconhecimento, pelo outro, de reivindicações e pretensões de validade. Exemplo dessa postura anti-individualizante é sua ênfase na esfera pública em detrimento da esfera privada. Ora, com essa premissa da ação comunicativa Habermas pretendeu abandonar o princípio fundamental da filosofia do sujeito, qual seja, um sujeito centrado em si mesmo e auto-referente que conhece e se relaciona com o mundo a partir de sua visão dominadora e monológica.

Para escapar a esse limite weberiano, Habermas concentra a sua análise na concepção de uma ética discursiva totalmente secularizada que não encontra mais seus fundamentos na religião, os quais são engendrados na práxis cotidiana, a partir de acordos normativos. Então, essa ética discursiva constitui outro tipo de consenso, moderno e secularizado, capaz de remeter os atores sociais para três esferas possíveis de atuação, a saber, o mundo objetivo, o subjetivo e o social; sendo que cada uma dispõe de critérios internos de validade distintos, quais sejam, de verdade, de veracidade e de correção. Esses critérios têm em comum a remissão aos padrões normativos do uso da linguagem. De qualquer modo, esses critérios são apenas distintos, mas não incompatíveis entre si, obrigando os atores sociais a relacioná-los à dimensão diferente de mundo de acordo com a qual age. Portanto, o erro de Weber, segundo Habermas, é pensar que exista um critério único para as esferas da ciência, da arte e da sociedade, bem como confundir conteúdos particulares de valor da tradição e os critérios de valor universais⁸. Assevera em *Ciência como Vocação*:

⁸ "Weber não distingue o bastante entre os conteúdos particulares de valor da tradição cultural e os critérios universais de valor, sob os quais os componentes cognitivos, normativos e expressivos da cultura se tornam independentes em esferas de valor distintas e constituem complexos de racionalidade ligados cada um a sua própria lógica interna. (...) Os sistemas de valor que representam a cultura francesa e alemã são, com efeito, um bom exemplo de configurações históricas de conteúdos de valor que, semelhantes às formas de vida em que adquirem forma objetiva, não cabe reduzir uns aos outros" (Habermas, 1987:324-5).

voltamos a compreender hoje, pelo menos, que alguma coisa pode ser sagrada não só a despeito de não ser bela, mas porque não é bela, e na medida em que não é bela. (...) E, desde Nietzsche, compreendemos que uma coisa pode ser bela não só apesar de aspecto no qual não é boa, mas antes nesse aspecto mesmo. (...) É um lugar-comum observar que uma coisa pode ser verdade, embora não seja bela nem sagrada nem boa. De fato, ela pode ser verdadeira precisamente nesses aspectos. (...) Não sei como poderemos desejar decidir 'cientificamente' o valor da cultura francesa e alemã; pois aqui, também, deuses diferentes lutam entre si, agora e em todos os tempos futuros" (1982:174-5).

Ora, nada nos obriga a decidir, diz-nos Habermas, entre as culturas francesa e alemã, essencialmente porque são configurações históricas distintas, possuem conteúdos distintos, por isso são irreduzíveis; mas ambas se valem de critérios comuns de validade, por isso não se pode falar de incompatibilidade entre as esferas.

Nesse sentido, a reconstrução habermasiana da teoria da racionalidade de Max Weber perfaz um percurso de reabilitação da racionalidade prática, mas sem aceitar a hipótese weberiana da primazia da racionalidade instrumental e nem seu diagnóstico da modernidade. Habermas interpreta a modernidade, em nosso entender, com menos pessimismo que Weber, pois, ainda que fale em *colonização do mundo da vida*, isto é, a invasão das formas de racionalidade econômica e administrativa⁹ com seu respectivo privilégio do dinheiro e do poder sobre as tradições, os valores, na práxis cotidiana, levando ao empobrecimento e à reificação da prática comunicativa, deve-se também levar em conta os ganhos adquiridos pelos homens ao longo do seu processo de modernização, primordialmente a conquista de um potencial racional contido na ação comunicativa que funda seu próprio consenso mediante a participação de todos os envolvidos na interação social, liberando-se, portanto, da aceitação de um consenso pré-estabelecido pela unidade das imagens

⁹ (Cf. Habermas, 1984).

metafísico-religiosas do mundo¹⁰. Para Habermas, portanto, não é mais preciso, nem possível, buscar na unidade substancial entre as esferas de valor, a única possibilidade de integração da sociedade, pois, com a modernidade, o homem pôde finalmente construir e desconstruir, na *práxis* comunicativa, seus próprios referenciais, seus valores consensuais, modos de conduzir suas ações, a partir de uma compreensão descentrada do mundo; desta arte, a formulação de consensos que possam garantir a ordem ou a integração social se dá como processo, isto é, na prática intersubjetiva, e não mais como resultado de uma razão autocentrada e de um Deus absoluto. Por isso, o autor da *Teoria da Ação Comunicativa* afirma que não condena toda a modernidade, não enxerga nela, como supõe que Max Weber o fez, apenas um processo de construção de uma *gaiola de ferro*, responsável pela ausência de liberdade, nem a constituição de um *nonsense*, responsável pela perda de sentido último do mundo¹¹. A modernidade também significou a emergência de outro paradigma de construção de consensos mais democráticos, a saber, o paradigma da ação comunicativa, em que todos os agentes podem participar, com igualdade de condições, da reivindicação e legitimação de consensos.

¹⁰ "Eu não falaria em 'racionalização comunicativa' se, nos últimos duzentos anos de história da Europa e da América, nos últimos quarenta anos de libertação nacional, e, apesar de todas as catástrofes, não fosse possível reconhecer também um quê de razão existente", como diria Hegel, nos movimentos de emancipação burguesa bem como nos movimentos de trabalhadores, no atual feminismo, nas revoltas culturais, nas formas de resistência ecológica ou pacifista, etc" (Habermas, 1987:99).

¹¹ Em nosso entender, também Weber não condenou toda a modernidade, contrariamente, ele elogia, em algumas partes de seus escritos, o caráter positivo do processo de desencantamento religioso do mundo, a capacidade sem igual de organização funcional da burocracia, bem como a condução racional do capitalismo. Ademais, suas conclusões pessimistas acerca da constituição da prisão de ferro não sugerem, nem de longe, um retorno ao modo de pensar e agir do homem pré-moderno, nem tão pouco sugerem o sacrifício do intelecto em favor da adesão ao ponto de vista religioso, em suma, Weber não propõe um reencantamento do mundo, paradoxalmente, trata com muita preocupação as formas mais modernas de irracionalidade e alienação.

RESUMO

Esse artigo discute a interpretação habermasiana da teoria da racionalização moderna de Max Weber, destacando sua crítica à primazia da racionalidade instrumental e ao diagnóstico pessimista da modernidade.

Palavras-chave: desencantamento do mundo, racionalização, racionalidade valorativa, racionalidade instrumental, diagnóstico da modernidade, ética discursiva, paradigma intersubjetivo.

ABSTRACT

This paper discuss the habermasian interpretation of Max Weber's Theory of Modern Rationalization, pointing out Haberma's critic to the Primacy of Instrumental Rationality and to the pessimistic diagnostic of Modernity

Key-Words: Disenchantment of the World, Valorative Rationality, Instrumental Rationality, Intersubjective Paradigm, Diagnostic of Modernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. ; HORKEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

HABERMAS, J. La teoría de la racionalización de Max Weber. IN: **Teoria de la Acción Comunicativa** (Tomo I). Madrid: Taurus, 1987.

_____. Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción. IN: **Teoria de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.

_____. Capítulos V, VI e VIII. in: **Teoria de la Acción Comunicativa** (Tomo II). Madrid: Taurus, 1987.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Introdução, cap. II, IV e VII**. in: Mudança estrutural da esfera pública. *RJ: Tempo Brasileiro, 1984*.

_____. (Entrevista feita por Perry Anderson e Peter Dews). Um perfil filosófico-político. São Paulo: CEBRAP, nº18, ano de 1987.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins fontes, 2000.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: edições 70, 1986.

LÖWITH, Karl. Max Weber e Karl Marx. IN: **Max Weber e Karl Marx**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARX, K. **A Ideologia Alemã**. 10 ed. São Paulo: Hucitec 1996.

_____. Manuscritos Econômicos-filosóficos. IN: **Os Pensadores**. 5 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

MARCUSE, H. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença.

LEITE, Rogério P. **A Nação como Sistema e os novos Nacionalismos**. IN: Lua Nova, 44.

SOUZA, J. (organizador). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: UNB, 2000.

WEBER, M. **A Ciência como Vocação**. IN: **Ensaio de Sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 14 ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998.

_____. **A Política como Vocação**. IN: **Ensaio de Sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

_____. **A psicologia das religiões mundiais**. IN: **Ensaio de Sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

_____. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções**. IN: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

_____. **Concepto de la sociología y del "significado" en la acción social**. IN: **Economía y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Racionalidad formal e racionalidad material de la economía**. IN: **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Los tipos de la dominación e Sociología de la dominación**. IN: **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **El origen del capitalismo moderno**. IN: **Historia Económica General**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.