

WEBER E HABERMAS: RELIGIÃO E RAZÃO MODERNA

Luiz Bernado Leite Araújo
UFJF

Resumo: Weber e Habermas: religião e razão moderna. O A. estuda a releitura feita por Habermas da teoria da racionalização de Weber, a partir da qual emergem alguns aspectos importantes da teoria habermasiana da religião. O texto consta de quatro partes: 1) a *Religionstheorie* como chave de leitura da obra weberiana; 2) a teoria da racionalidade de Weber e de Habermas; 3) o papel da racionalização das imagens de mundo na emergência das sociedades modernas; 4) o conceito de razão comunicativa como eixo de superação do paradoxo weberiano da modernidade ocidental. O A. conclui com o esboço de breves notas críticas sobre a teoria da religião de Habermas inspirada em Weber.

Palavras-chave: M. Weber, J. Habermas, filosofia da religião, teoria da racionalização, razão comunicativa, modernidade.

Resumo: Weber and Habermas: Religion and Modern Reason. The author investigates Habermas' study of Weber's theory of rationalization from which springs important aspects of Habermas' theory of religion. The text consists of four parts: 1) the *Religionstheorie* as a key to reading Weber's work; 2) Weber and Habermas' theory of rationalization; 3) the role of the rationalization of world images in emerging modern societies; 4) the concept of communicative reason as a core concept in overcoming the Weberian paradox of western modernity. The author concludes with an outline of brief notes that offer a critique of Habermas' theory of religion inspired in Weber.

Key-words: M. Weber, J. Habermas, Philosophy of Religion, Theory of Rationalization, Communicative Reason, Modernity.

Introdução

Max Weber é um autor indispensável em qualquer análise da relação entre religião e modernidade. Sua teoria da

religião aponta para a importância da racionalização das visões de mundo na emergência e na constituição das sociedades modernas. Ele figura, não por acaso, como interlocutor recorrente de Habermas, de tal maneira que certos fundamentos da teoria do agir comunicativo adquirem contorno decisivo na tentativa de reformulação do conceito weberiano de racionalização. O quadro conceptual proposto por Habermas em *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (1968) — a distinção entre interação e trabalho e entre o quadro institucional de uma sociedade e os subsistemas de ação racional com respeito a fins — encontra-se presente, sob nova e mais elaborada forma, na monumental *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Neste novo contexto, a tipologia das ações é ampliada por meio da pragmática universal e a teoria da sociedade adquire caráter imponente com a assunção de conquistas incontornáveis da teoria dos sistemas. Para Habermas, a teoria weberiana da modernidade continua sendo estimulante. Podemos aprender com os erros cometidos e as lacunas deixadas abertas por Weber, prosseguindo sua teoria da racionalização em vista de uma leitura crítica de nossa época.

A obra de Weber ocupa uma posição estratégica no pensamento habermasiano. Dentre as várias reconstruções teóricas feitas por Habermas, sua releitura da teoria weberiana da racionalização é de vital importância, fornecendo um bom fio condutor de seu projeto teórico. Procuraremos mostrar aqui o lugar central ocupado por essa reformulação na consolidação da teoria do agir comunicativo. Deste ponto emergem alguns aspectos significativos da teoria habermasiana da religião¹. Com efeito, Habermas encontra nos estudos de Weber sobre a evolução das imagens religiosas de mundo, em cujo cerne está a célebre noção de *desencantamento do mundo*, o eixo da teoria weberiana da racionalização, prolongando-a de forma inovadora e transformando-a em pedra angular de sua própria *Religionstheorie*.

1. Em função do tema abordado, daremos especial atenção ao segundo capítulo do primeiro tomo da *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 [*Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, trad. de J.-M. Ferry e J.-L. Schlegel, 1987; doravante TAC I e TAC II]. Evitaremos citações de outros autores além de Habermas e Weber, no intuito de tornar menos árdua a leitura do artigo, que retoma alguns elementos de um capítulo de nossa tese de doutorado.

I

Além de gigantesca, a obra de Weber, em grande parte editada após sua morte, manteve-se descontínua e fragmentária, o que nos impele a colocar a questão prévia de sua «unidade temática»². Durante largo período, a obra póstuma *Economia e Sociedade*³ afirmou-se como eixo de compreensão do contributo teórico de Weber. Porém, desde sua primeira edição, o livro gerou problemas de interpretação, devido ao estado preliminar e incompleto e, sobretudo, à falta de unidade. A quarta edição, prepara-

2. Cf. TENBRUCK, F. «The problem of thematic unity in the works of Max Weber». *The British Journal of Sociology*, volume XXXI/3 (1980): 316-351.

3. WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr, 1922 (*Economie et Société*. Paris, Plon, trad. de

J. Chavy et alii, 1971; doravante ES).

4. Vide o breve, mas esclarecedor, histórico da obra em questão: FISCHOFF, E. «The Background and Fate of Weber's *Wirtschaft und Gesellschaft*», in: WEBER, M. *The Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963, pp. 280-286.

5. WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr, 8ª ed., 1986.

6. Habermas segue também a interpretação de W. SCHLUCHTER (*The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Los Angeles, University of California Press, 1981), um árduo defensor dessa perspectiva em Weber.

7. Cf. SÉGUY, J. «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61/1 (1986): 127-138. A defesa da posição evolucionista é classicamente representada por T. Parsons: «...Weber's perspective, especially in the sociology of religion, but elsewhere as well was basically evolutionary» («Introduction», in: WEBER, M. *The Sociology of Religion*. op. cit., p. XXVII). Séguy assinala na posição inversa a obra de F. FERRAROTTI. *L'Orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*. Roma, Ed. Riuniti, 1982.

8. TAC I, p. 159.

da em 1956, embora tida como uma apresentação mais coerente, não consegue superar todas as dificuldades⁴. A leitura de Habermas, mesmo levando em conta certos temas desenvolvidos na referida obra, concede privilégio aos *Ensaio sobre sociologia da religião*⁵, uma coleção de textos publicada por Weber em 1920, ano de sua morte. Neste aspecto, Habermas segue abertamente os argumentos de Tenbruck, para quem estes ensaios fornecem a *via regia* para a compreensão da obra weberiana em seu conjunto. Segundo Tenbruck, os textos de Weber sobre «A ética econômica das religiões universais» não devem ser lidos apenas como uma confirmação comparativa das teses enunciadas por Weber nos textos mais antigos, nos quais este autor relaciona o espírito da vida econômica moderna com a ética racional do protestantismo ascético. Os ensaios sobre sociologia da religião elaboram, na verdade, o *tema central* da teoria de Weber: o processo universal de racionalização e de desencantamento, mutuamente relacionados. Weber desenvolve aqui, metódica e sistematicamente, a problemática maior que nos permite compreender a unidade de seu trabalho. A *Religionssoziologie* de Weber, sobretudo seus momentos sistemáticos, ocupa, nesta interpretação, uma posição predominante.

Entre as observações de Tenbruck, Habermas adota de maneira especial aquela que situa Weber numa perspectiva evolucionária, uma observação apoiada na tese weberiana da racionalização sincrônica das religiões universais⁶. Ora, sabemos que o debate em torno de um pretensão evolucionismo de Weber sempre provocou divisão de opinião entre os comentadores⁷, em função de sua posição ambígua a respeito. Não se pode negar as reservas feitas por Weber quanto ao processo racionalizador nem sua posição ambivalente em face do racionalismo ocidental. No entanto, Habermas acredita que uma leitura apropriada da obra de Weber deve seguir o fio condutor de sua teoria da racionalização, uma temática que, por sua vez, deve ser compreendida a partir da apropriação crítica feita por Weber das teorias da evolução do século XIX. Segundo Habermas, entre os autores clássicos da sociologia, «Weber é o único que, mesmo tendo rompido com as premissas da filosofia da história e as hipóteses fundamentais do evolucionismo, concebeu, no entanto, a modernização social da velha Europa como resultado de um processo histórico universal de racionalização»⁸. Esta leitura da obra weberiana se coaduna com sua própria teoria da evolução social, esboçada em *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976). Mas Habermas não subscreve todos os itens da teoria weberiana da racionalização e, tampouco, a caracterização feita por Tenbruck. No que tange à pesquisa sobre o tema da raciona-

lização religiosa, Habermas considera que “Weber (e Tenbruck em seguida) não distingue suficientemente a problemática dos conteúdos, que fornecem o fio condutor para realizar a racionalização, das estruturas de consciência que procedem da consersão ética das imagens de mundo”⁹. Esta observação é uma retomada da distinção feita por Habermas entre a dinâmica e a lógica da evolução social, entre os fatores externos e os fatores internos da evolução das imagens de mundo. A lógica representa o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, num sentido similar ao da psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget, enquanto a dinâmica diz respeito ao processo pelo qual se efetua a evolução dos conteúdos empíricos, portanto condicionados e múltiplos, destas estruturas.

Habermas frisa a importância dos momentos sistemáticos dos estudos de Weber sobre a religião, nos quais este autor condensa as análises comparativas das religiões universais, oferecendo uma unidade teórica geral para publicação. Na leitura dos *Ensaio sobre sociologia da religião* de Weber, Habermas guia-se, pois, pelos seguintes capítulos: *Vorbemerkung* (prólogo geral aos estudos de sociologia da religião); *Einleitung* (introdução aos ensaios sobre a ética econômica das religiões universais); *Zwischenbetrachtung* (excurso entre os estudos das religiões da China e da Índia); *Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus* (capítulo conclusivo sobre as religiões chinesas)¹⁰. É temeroso, certamente, buscar resumir a riqueza do pensamento de Weber pelas fórmulas simplistas, encontradas aqui e acolá em sua obra. Na verdade, Habermas leva em conta a imbricação entre os estudos sistemáticos e os históricos. Porém, a perspectiva adotada incita-o a considerar mais atentamente os primeiros. Segundo Habermas, seguir o fio diretor da teoria da racionalização é o melhor caminho para reconstruir o projeto weberiano em seu conjunto, não apenas por esta leitura situar Weber em conexão com a questão fundamental da modernização, mas também porque a perspectiva que toma sua obra como um todo é, justamente, aquela de onde surgem, com maior evidência, as inconsistências de sua teoria: “Em sua análise do processo de desencantamento da história das religiões universais, que satisfaz, a seu juízo, as condições internas necessárias para o surgimento do racionalismo ocidental, Weber recorre a um conceito complexo, ainda que não totalmente elucidado, de racionalidade. Mas quando analisa a racionalização social, tal como se efetua no mundo moderno, Weber, ao contrário, se guia por um conceito restrito de racionalidade com respeito a fins”¹¹. Weber compartilha, segundo Habermas, esta noção limitada de racionalidade com Marx e os principais teóricos da Escola de Frankfurt¹², e é justamente a descontinuidade

9. TAC I, p. 210. Parece-nos mais aceitável o termo “imagens de mundo” na tradução de *Weltbildern*. De qualquer forma, “imagens” ou “visões” de mundo têm o mesmo significado em Habermas, a saber: sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação (Cf. *Ibidem*, pp. 59s.).

10. Respectivamente, as pp. 1-16, 237-275, 536-573, e 512-536 do primeiro tomo da edição alemã, citada na nota 5.

11. TAC I, pp. 159-160.

12. Para uma comparação entre as posições de Marx, de Weber e da “Teoria Crítica”, e da revisão conceptual proposta por Habermas: WELLMER, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1985, pp. 35-66.

da teoria weberiana da racionalização que nosso autor tentará superar. Em Weber, para dizê-lo de maneira caricatural, um processo «negativo» (as teses sobre a *Sinnverlust*, perda de sentido, e a *Freiheitsverlust*, perda de liberdade) desdobra-se de um processo «positivo» de racionalização (o ascetismo protestante intramundano, a dissolução do pensamento mágico, a diferenciação das esferas de valor, etc.). O interesse de Habermas é dar continuidade às reflexões abertas por Weber, a fim de superar o modelo ambivalente de racionalização por ele construído. O conceito de razão comunicativa é o núcleo da reflexão de Habermas, pois possibilita ampliar o conceito restrito de racionalidade que está no fundamento da análise weberiana da modernidade.

II

No célebre prólogo aos ensaios sobre sociologia da religião, Weber diz o seguinte: “Todos aqueles que, educados na civilização ocidental moderna, estudam os problemas da história universal, são levados a se fazer e com razão, a seguinte questão: a qual encadeamento de circunstâncias devemos imputar a aparição, no Ocidente e unicamente nele, de fenômenos culturais que, ao menos assim o pensamos, adquiriram significado e valor *universais*?”¹³ A frase fornece ocasião a Weber de enumerar os diversos fenômenos originais resultantes desta forma de racionalismo específico da civilização ocidental: a ciência moderna, o direito formal, a arte autônoma, a organização capitalista racional do trabalho, etc. Não obstante, não se deve esquecer que o fenômeno da racionalização, segundo Weber, pode ser percebido em domínios diversos, e, ademais, tomar inúmeras direções. O processo de racionalização não equivale ao desenvolvimento do Ocidente, posto que este último é um caso particular de um fenômeno de múltiplas faces. Assim, de acordo com Weber, trata-se sobretudo “de conhecer os *traços distintivos* do racionalismo ocidental, e, no interior deste, do racionalismo moderno, explicando-o em sua origem”¹⁴. Deste ponto de vista, a coleção de ensaios sobre sociologia da religião constitui uma unidade, dentro da qual cada parte adquire importância própria. Os estudos weberianos sobre as religiões universais estabelecem certas hipóteses particulares que, embora constantemente referidas aos estudos sobre o protestantismo, transcendem seu contexto. Claro que a modernidade ocidental é a questão fundamental da obra. Mas isto não significa que Weber compreenda aqueles estudos como um material de segunda categoria, cujo objetivo

13. WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, trad. de J. Chavy, 1964, p. 11 (daqui em diante: EP).

14. EP, pp. 23-24.

seria meramente o de controlar as hipóteses lançadas nos escritos mais antigos. Na verdade, os ensaios acerca das religiões universais, elaborados durante os anos 1915-1920, consolidam e ampliam os caminhos abertos por Weber em seus textos, amplamente conhecidos, dos anos 1904-1906. A descrição feita por Weber da modernização do Ocidente como resultado de um processo radical de desencantamento das imagens de mundo é uma conquista proveniente da pesquisa fecunda das várias direções tomadas no interior deste processo. A partir desta pesquisa, Weber estava capacitado a comparar os dados recolhidos e tirar conclusões das comparações feitas, conclusões fundamentalmente resumidas nos capítulos sistemáticos dos ensaios sobre sociologia da religião. A questão central é, portanto, a emergência da sociedade moderna ocidental. E esta emergência é explicada em termos de um processo de racionalização, no qual as religiões universais, em particular o cristianismo, tiveram um papel preponderante.

Mas, o que vem a ser um processo de racionalização? E qual a razão da ambigüidade de Weber com relação à universalidade do significado e do valor do racionalismo ocidental? As diretivas de Habermas são as de aclarar a primeira questão e de se posicionar diante da segunda. Para este autor, a racionalização é um fenômeno referente ao conjunto dos elementos constitutivos de uma sociedade e a via ocidental da racionalização representa, do ponto de vista *formal*, a via universal do referido processo. Dada sua posição ambivalente em face do racionalismo ocidental, Max Weber se situa, segundo Habermas, entre as posições universalista e relativista, embora a primeira delas devesse resultar naturalmente dos elementos conceptuais postos em evidência por Weber. Uma hipotética posição culturalista weberiana é vigorosamente rechaçada por Habermas: "A posição universalista não é obrigada a ocultar o fato do pluralismo e nem o da incompatibilidade entre as diferentes emanações históricas da 'humanidade cultivada'; mas esta multiplicidade de formas de vida está, a seu ver, *limitada aos conteúdos culturais*, e ela afirma que cada cultura, no momento em que atinge um determinado grau de «conscientização» e de 'sublimação', deveria possuir certas *propriedades formais da compreensão moderna de mundo*. O universalismo refere-se, pois, às características estruturais necessárias do mundo vivido moderno em geral"¹⁵. Os partidários do relativismo ou ainda do culturalismo, que preferem falar em modelos alternativos de racionalidade ou na incomensurabilidade dos jogos de linguagem ou das formas de vida, usam implicitamente os critérios formais da compreensão moderna de mundo, uma vez que, embora os padrões de

15. TAC I, p. 195.

racionalidade sejam historicamente mutáveis e dependentes de contextos específicos, as pretensões de validade inerentes ao discurso não o são. Habermas propõe, desde logo, uma classificação do conteúdo das manifestações do racionalismo ocidental sublinhadas por Weber a partir dos três componentes estruturais do mundo vivido: sociedade, cultura e personalidade. Segundo Weber, a racionalidade torna-se um traço definitivo da ação na medida em que se incorpora nas instituições sociais, interpretações culturais e estruturas de personalidade. A racionalização é, precisamente, o termo utilizado para designar o processo através do qual esta incorporação se opera. Assim, Weber distingue no racionalismo ocidental: a) racionalização da *sociedade* (economia capitalista/Estado moderno); b) racionalização da *cultura* (ciência/moral/arte); c) racionalização do sistema de *personalidade*.

A racionalização *social* é vista por Weber como especificação da economia capitalista, cujo núcleo organizador é a empresa capitalista, e do Estado moderno, cujo núcleo organizador é o aparelho de Estado. Cada um dos núcleos organizadores é responsável pela racionalização de vários domínios da vida social: a empresa capitalista racionaliza a utilização técnica do saber científico, a força de trabalho, os investimentos, a contabilidade e a gestão; o aparelho de Estado racionaliza a organização burocrática da administração, o poder judiciário, a força militar e o sistema fiscal. O direito formal moderno ocupa, segundo Weber, um lugar importante na organização e na mútua relação destes subsistemas da sociedade. De acordo com Habermas, Weber considera estes três elementos constitutivos da racionalização social “como expressão do racionalismo ocidental e, ao mesmo tempo, o fenômeno central a ser explicado”¹⁶. Ao analisar os diferentes conceitos de racionalidade, Habermas assinala que Weber aplica a problemática da racionalização aos planos da cultura e da personalidade, não obstante o fato de os principais fenômenos de racionalização visados por Weber estarem situados no plano da sociedade. Ocorre aqui uma descontinuidade no uso dos conceitos, prevalecendo, no nível institucional, o aspecto cognitivo-instrumental da racionalidade.

A racionalização *cultural* significa um conjunto complexo de eventos que envolvem a progressiva diferenciação e formalização das esferas culturais de valor, entre as quais são fundamentais aquelas inscritas na arquitetura kantiana: ciência, moral e arte. A diferenciação das esferas axiológicas é, para Weber, consequência do processo de racionalização das imagens de mundo, notadamente das tradições religiosas, que mantinham fundidos os elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura. No con-

texto moderno, estes aspectos se distinguem, e cada esfera adquire, pela separação advinda, uma lógica interna própria. Desta forma, uma marca característica da cultura moderna é a constituição de domínios de saber guiados por princípios auto-referenciais. E isto é resultado de uma crescente emancipação das esferas culturais de valor das imposições resultantes da imbricação com as visões tradicionais de mundo¹⁷.

A ciência moderna permite o crescimento do saber empírico e da capacidade de tecer prognósticos, transformando-se assim num enorme poder a serviço do desenvolvimento das forças produtivas. Em seus estudos sistemáticos, Weber assinala que, na histórica tensão entre a religião e as esferas profanas, particularmente forte é a que se dá com a esfera dos conhecimentos teóricos, por tratar-se de uma questão de princípios. Cada acréscimo de racionalidade científica é acompanhado de um deslocamento da religião do domínio racional ao irracional. Esta contradição entre saber científico e religião explicita o ponto de apoio da análise weberiana sobre o pluralismo de valores do mundo moderno, a famosa guerra entre os deuses e os demônios. A religião fornece «sentido» à vida, dando respostas às questões vitais da existência humana, mas não se trata de um saber «positivo». A ciência, ao contrário, cumpre esta última tarefa, às custas, porém, de um esvaziamento do sentido profundo do mundo. Mas, a despeito da importância do pensamento científico, Habermas mostra que a ciência não ocupa uma posição central na explicação weberiana da emergência (aspecto genético) da sociedade moderna.

Entre as manifestações da racionalização cultural, Max Weber inclui também a *arte autônoma*, que se separa de seu contexto tradicional, ligado ao culto religioso. Weber sublinha, em inúmeras passagens, que as relações entre a religião e a arte sempre foram de grande intimidade: a religião como fonte inesgotável de desenvolvimento artístico e, ao mesmo tempo, como freio na criação de estilos independentes da tradição. Evidentemente, a racionalização do domínio estético provoca também uma relação de tensão crescente com a esfera religiosa: “A arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos... e assume a função de uma salvação neste mundo”¹⁸. A racionalização significa, sobretudo, a liberação de leis próprias da esfera estética, seu desgarramento do domínio do sagrado, fato que propicia a entrada da obra de arte na esfera pública do mercado e a expressão de uma subjetividade livre de convenções externas. Mas a arte não desempenha tampouco, na teoria de Weber, um papel de primeiro plano na explicação do processo de racionalização e de

17. Uma boa exposição das análises dispersas de Weber sobre a diferenciação das esferas culturais de valor está em: BRUBAKER, R. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London, Allen and Unwin, 1984, pp. 61-91.

18. *ES*, p. 391.

emergência da sociedade ocidental moderna. Habermas considera que Weber situa o desenvolvimento da arte num plano ainda inferior ao da história da ciência.

No entender de Weber, o evento decisivo na emergência da sociedade moderna é a racionalização dos domínios do *direito* e da *moral*: a separação um de outro e sua separação conjunta do contexto sacral. A moral, inicialmente inserida no seio das imagens de mundo, torna-se autônoma, secularizada, governada por princípios e marcada por um caráter universalista. O processo de racionalização do domínio jurídico conduz ao direito formal moderno e o do domínio ético às éticas da responsabilidade. É porém um fato que a ética religiosa da convicção comparte as características fundamentais das éticas profanas do mundo moderno. A racionalização do direito e da moral, segundo Weber, tem seu impulso no seio dos sistemas religiosos de interpretação, dentro dos quais ressalta-se a grande importância da mensagem religiosa da redenção nos profetas de Israel. A pretensão universalista é, pois, uma marca visceral que a ética religiosa da fraternidade tem em comum com a ética formal moderna. Mas a questão pertinente, aos olhos de Weber, é a da sobrevivência de tal ética «acósmica do amor» num mundo de relações impessoais guiadas por uma lógica econômica hostil à idéia de fraternidade. Weber estava firmemente convencido da necessidade de renúncia à idéia de fraternidade para que uma ética religiosa pudesse ser implantada na prática de uma economia racionalizada. Por isso, como nota Berten, “entre as vias possíveis de uma racionalização da história, a que é privilegiada e elevada ao nível de explicação última, é aquela que passa pelo desencantamento das religiões mágicas, a emergência das religiões de salvação, o desenvolvimento das éticas ativas e, enfim, a forma histórica do protestantismo puritano”¹⁹. A ascese puritana forneceu o substrato motivacional para o desenvolvimento da economia capitalista moderna, de acordo com a conhecida postulação weberiana de uma afinidade eletiva entre a ética protestante da vocação e o tipo de capitalismo específico da civilização ocidental.

Weber concede um lugar destacado aos fundamentos motivacionais da conduta metódica de vida, ou, em outros termos, à racionalização do *sistema de personalidade*, o fator mais importante — e, de forma paradoxal, mais negligenciado pelos estudiosos do assunto — para explicar a emergência da economia capitalista moderna. Podemos distinguir, com o auxílio de Habermas²⁰, dois grandes «impulsos» de racionalização: de um lado, a racionalização das imagens de mundo; de outro, a consensão da racionalização cultural em racionalização social.

19. BERTEN, A. «De l'éthique puritaine à l'éthique de la fraternité: Weber et Habermas». Louvain-la-Neuve, *manuscrit*, 1990, 14 pp. (aqui: p. 10).

20. Cf. TAC I, pp. 182s.

Ora, a racionalização da conduta de vida é o ponto de interseção desses movimentos históricos. Certamente esta última afirmação deve ser vista de maneira dinâmica. A idéia fundamental é a seguinte: a racionalização da sociedade, segundo Weber, só é possível a partir do momento em que o potencial de racionalização encastrado na cultura tenha sido incorporado às motivações pessoais. E, evidentemente, o fator normativo mais importante, do ponto de vista ocidental, foi a ética ascética do protestantismo, enquanto materialização perfeita de uma conduta racional e metódica de vida. A teoria da ação assume, assim, um caráter central no conjunto da teoria weberiana da modernidade. Weber demonstra um particular interesse pelas bases culturais e motivacionais de um estilo metódico-racional de vida, e, no âmbito da teoria da ação, procura conhecer por quais vias as estruturas modernas de consciência atingem uma materialização institucional. “Nas orientações axiológicas e nas disposições de ação deste estilo de vida”, comenta Habermas, “ele descobre traços de personalidade correlativos de uma ética universalista da convicção, enraizada na religião e regida por princípios, que se apoderou das camadas portadoras do capitalismo”²¹. As estruturas modernas de consciência passam do plano da cultura ao do sistema de personalidade, e, em termos de tipo ideal, encarnam-se em um agir «racional com respeito a valores» (*wertrational*) e, simultaneamente, «racional com respeito a fins» (*zweckrational*), um tipo de ação que se exprime num estilo metódico de vida. Este tipo complexo de ação, que reúne as ações «wertrational» e «zweckrational», realiza amplamente o que Weber designa por *racionalidade prática*. A configuração histórica mais próxima do tipo ideal de conduta metódico-racional de vida ou ainda de racionalidade prática é, para Weber, o protestantismo ascético. Weber designa as distintas formas deste movimento pelo termo puritanismo, cujas quatro fontes principais são o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas provenientes do movimento batista²². Dentre todos estes movimentos protestantes, o calvinismo foi o que conduziu com maior eficiência o potencial ético das imagens racionalizadas de mundo na direção de um trabalho disciplinado, constante e rigoroso. Segundo Weber, esta doutrina “demonstrou não apenas uma coerência singular, mas também uma eficácia psicológica impressionante. Por comparação, os movimentos ascéticos não-calvinistas nos pareceram, considerados no plano puramente religioso da motivação, um *enfraquecimento* da coerência interna do calvinismo”²³. No entender de Habermas, o privilégio concedido por Weber à doutrina calvinista determinou uma certa leitura da emergência da sociedade capitalista moderna. Uma ética comunicativa da fraternidade — agora sob forma secularizada — será

21. TAC I, p. 179.

22. Cf. EP, pp. 109s.

23. EP, p. 161.

anteposta por Habermas à ética ascética da convicção representada, de forma paradigmática, pelo protestantismo de origem calvinista.

Habermas chama de «solidariedade indissolúvel» essa junção estabelecida por Weber entre a racionalização das ações e formas de vida e a racionalização das imagens do mundo. Desta forma, à medida que estudamos processos de racionalização, os aspectos da racionalidade da ação são importantes não apenas para uma teoria da ação enquanto tal, mas também para uma teoria social. Importa-nos compreender, em particular, quais são os aspectos da racionalidade da ação afetados pelos processos de racionalização estudados por Weber. Eis por que Habermas²⁴ indaga sobre o conceito de ação social mais adequado para explicar a evolução das sociedades modernas, não só em termos da teoria dos sistemas (perspectiva *externa* do observador), mas também da teoria da ação (perspectiva *interna* do participante). Ora, Habermas se insurge contra o fato de Weber recorrer ao conceito de *racionalidade prática* apenas nas análises das racionalizações cultural e motivacional. Nos planos dos subsistemas que são a economia, a política e o direito, Weber restringe a noção de racionalização social, limitando-a a mera institucionalização da racionalidade instrumental. Habermas assinala duas razões que explicam a análise ambígua do processo de racionalização e modernização da sociedade ocidental: “Uma se deve aos impasses da teoria da ação: os conceitos de ação utilizados por Marx, Max Weber, Horkheimer e Adorno não são suficientemente complexos para apreender, nas ações sociais, *todos* os aspectos aos quais se pode aplicar a racionalização social. A outra razão diz respeito a um amálgama dos conceitos fundamentais da teoria da ação com os da teoria dos sistemas: a racionalização das orientações de ação e das estruturas do mundo vivido não é a mesma coisa que a complexidade crescente dos sistemas de ação”²⁵. As duas *Zwischenbetrachtungen* (considerações intermediárias) da *Teoria do agir comunicativo* visam dar conta dos aspectos mencionados.

Na primeira, Habermas²⁶ propõe uma teoria da ação com base numa reformulação da teoria weberiana da racionalidade. Rejeitando a versão «oficial», cuja tipologia das ações repousa numa compreensão monológica (sujeito solitário) e num modelo teleológico (ação relativa a fins), Habermas assume e amplia — com os meios disponíveis em sua pragmática universal — a versão «oficiosa», cuja tipologia das ações tem por base uma compreensão dialógica (relação entre ao menos dois sujeitos capazes de fala e de ação) e um modelo de interação social (agir comunicativo). Habermas retoma assim o conceito complexo de racionalidade prática no plano de uma teoria da ação que se

24. Cf. HABERMAS, J. «Some Aspects of the Rationality of Action», in: GERAETS, Th. F. (Ed.). *Rationality Today*. Ottawa, University Press, 1979, pp. 185-205; retomado em: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

25. *TAC I*, p. 161.

26. Cf. *TAC I*, pp. 283-345.

vincula à tradição da filosofia pós-wittgensteiniana da linguagem, sobretudo à teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e Searle. No cerne da teoria habermasiana da ação, está a distinção entre a ação «orientada ao sucesso» (*erfolgsorientiert*) e a ação «orientada à intercompreensão» (*verständigungsorientiert*), uma renovada configuração do binômio trabalho e interação. Levando-se também em conta as situações da ação, ou seja, sociais e não-sociais, podemos compreender a importância capital concedida por Habermas ao agir comunicativo: trata-se do único tipo de *ação social orientada à intercompreensão*. Na segunda *Zwischenbetrachtung*, Habermas²⁷ propõe uma nova e complexa conexão dos conceitos básicos da teoria da ação com os da teoria dos sistemas, sendo novamente o conceito de agir comunicativo o núcleo de sua crítica a Weber. Com base numa erudita leitura de Mead e Durkheim, Habermas busca preencher as lacunas nos planos da teoria da ação (passagem de um agir relativo a fins a um agir comunicativo) e da conceitualização dos sistemas sociais (articulação da perspectiva do «mundo vivido» com a do «sistema»), para melhor combiná-los. A teoria da ação tem primazia sobre a teoria sistêmica. Habermas estabelece primeiro as bases de uma teoria do agir comunicativo para, em seguida, integrar a perspectiva do sistema, tendo em conta dois tipos de coordenação das ações: a que é obtida por intermédio do consenso dos participantes e a que é realizada pela via funcional dos observadores. A distinção entre sistema e mundo vivido permite especificar duas esferas de reprodução social — material e simbólica — com funções distintas no plano da integração — sistêmica e social —, associadas a seus respectivos contextos de ação — estratégica e comunicativa. Habermas integra a teoria da ação com a teoria dos sistemas, evitando uma absorção da primeira pela segunda com seu conceito bipolar de sociedade, combinando, de forma lúcida, as análises hermenêutica e funcionalista, procurando, assim, dar conta da enorme complexidade das sociedades contemporâneas. A teoria habermasiana da sociedade²⁸ confirma, por outras vias, um *leitmotiv* de sua obra filosófica: a necessidade de superação do paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito monológico moderno, inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Kant, prolongado por Husserl e presente, em larga medida, no pensamento de Weber.

27. Cf. TAC II, pp. 125-216.

28. Para uma apresentação crítica cf. BAXTER, H. «System and Life-world in Habermas's *Theory of communicative action*». *Theory and Society*, 1 (1987): 39-86.

III

A racionalização das imagens religiosas de mundo precede, pois, na análise weberiana, à racionalização da sociedade moderna

ocidental. O tema da modernização da sociedade entendida como racionalização é estudado por Weber de um ponto de vista comparativo do processo de racionalização cultural das religiões universais, e a questão fundamental que guia sua pesquisa é a de saber por que este potencial de racionalização só se realiza completamente na tradição judeu-cristã. Weber designa por *religiões universais* cinco sistemas religiosos que reuniram em torno de si um número considerável de adeptos, a saber: o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o cristianismo e o islamismo. Ele acrescenta uma sexta religião, o judaísmo, em função de sua importância no desenvolvimento da ética econômica moderna e também de pressupostos históricos fundamentais para a compreensão do cristianismo e do islamismo²⁹. Sabe-se que Weber não concluiu os estudos sobre estes dois últimos sistemas religiosos. Porém, a falta de considerações históricas não impede a apreensão dos elos entre as diversas éticas econômicas, a partir dos estudos sistemáticos já indicados.

Weber traça a emergência das religiões universais em função de um tema que lhes é comum, o da teodicéia, que concerne fundamentalmente à justificação da distribuição desigual dos bens terrestres entre os homens. Este problema surge de uma necessidade de fornecer explicações religiosas ao sofrimento humano. Weber sublinha a imensa força racionalizadora da questão do mal no desenvolvimento dos sistemas religiosos: o pensamento religioso torna-se cada vez mais racional à medida da explicitação e das soluções propostas ao problema ético da conciliação do poder divino com a imperfeição de um mundo criado e governado por Deus. Para Weber, a teodicéia é vital em todas as religiões universais e supera as fronteiras do pensamento mítico. Ao tratar o sofrimento pessoal como sintoma da cólera divina ou da culpa secreta de um indivíduo, os ritos tribais conseguiam dominar as situações de aflição coletiva, jamais a sorte particular de seus membros. Os cultos primitivos eram dirigidos à totalidade, deles estando excluídos, como afirma Weber, os interesses individuais: "Aqueles que padeciam um sofrimento duradouro por luto, enfermidade ou qualquer outro infortúnio eram considerados possuídos por um demônio ou castigados pela cólera de um deus a quem haviam ofendido"³⁰. A percepção do infortúnio como algo injusto requeria uma mudança na valoração do sofrimento. Weber sublinha a extrema importância da idéia de uma glorificação religiosa do sofrimento, fruto do desenvolvimento dos cultos de redenção, que adotaram uma posição original em face do sofrimento individual: a idéia de que a desgraça pode ocorrer a um indivíduo sem que seja resultado de sua culpa e a idéia de que um indivíduo pode ter esperança na redenção dos

29. Cf. WEBER, M. «La morale économique des grandes religions». *Archives de Sociologie des Religions*, 9 (1960): 3-30 (daqui em diante: ME).

30. ME, p. 11.

males, incluindo a própria morte. Tais noções provocaram a formação de comunidades religiosas independentes de associações étnicas.

De acordo com Weber, a necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento teve fortes conseqüências, embora diversas segundo cada religião particular. Todas procedem deste mesmo problema, mas Weber as distingue segundo as respostas dadas, a partir de um duplo ponto de vista: a representação de Deus e a avaliação do mundo. "O problema da teodicéia foi resolvido de diversas maneiras, e estas soluções estão em estreita relação com as formas da concepção de Deus bem como com o caráter revestido pelas idéias de pecado e de redenção"³¹. Weber reconhece a dificuldade em propor classificações precisas e, neste sentido, visa apenas enfatizar as formas mais puras das soluções. Em relação à *representação de Deus*, Weber opõe duas estratégias conceptuais, a saber: teocêntrica e cosmocêntrica. A primeira, representada sobretudo pelas religiões ocidentais, adota a concepção de um deus pessoal criador, situado no além, uma concepção supramundana de Deus, o Deus do agir (Iahvé); perante o Deus criador transcendente, o crente adota a atitude de alguém que se compreende como um instrumento da divindade e procura conquistar sua aprovação. A segunda, representada pelas religiões orientais, põe a concepção de um cosmos impessoal, não-criado, uma concepção imanente de Deus, o Deus da ordem (Brahma); ante o fundamento imutável da ordem cósmica, o crente adota a atitude de alguém que se compreende como um receptáculo do divino, procurando nele tomar parte. Mas Weber é mais atento aos aspectos éticos da mensagem religiosa do que às nuances da idéia de divindade. As diferenças fundamentais entre as religiões universais, em sua visão, situam-se mais no primeiro nível, segundo as formas de *avaliação do mundo* em seu conjunto: a afirmação e a negação do mundo. "Independentemente de atitudes passiva ou ativa de vida", comenta Habermas, "trata-se de saber se o crente, no fundo, avalia positiva ou negativamente 'o mundo', ou seja, a sociedade e a natureza circundantes, e se o mundo tem, para ele, um valor intrínseco ou não"³². A precisão é importante pois, como veremos adiante, no interior de um mesmo conceito de mundo (afirmativo ou negativo), podemos vislumbrar duas atitudes diferentes (ascética ou mística). Estas atitudes, por seu turno, podem tomar a forma de uma 'fuga' ou de um 'domínio' do mundo. O quadro geral é assaz complexo, mas a estratégia weberiana, como se sabe, é a de tomar os tipos ideais, sob forma de oposição, para, em seguida, ressaltar as gradações encontradas na realidade empírica. O confucionismo e o taoísmo afirmam o 'hic et

31. ES, p. 536.

32. TAC I, p. 217.

nunc' e, em consequência, defendem um estilo de vida de aceitação do *status quo*. O judaísmo e o cristianismo, por um lado, o budismo e o hinduísmo, por outro, estabelecem um dualismo entre o mundo profano e a realidade última, seja ela transcendente ou imanente. Segundo Weber, uma concepção negativa de mundo é resultado intrínseco do dualismo característico das religiões radicais de redenção. Habermas, ao contrário, acredita ser possível evidenciar uma concepção estruturalmente dualista que não represente uma negação do mundo: é o caso, sem dúvida, da metafísica grega, cuja tradição não é suficientemente considerada por Weber. Habermas leva em conta esta tradição, em função de seu elevado potencial de racionalização na dimensão cognitiva. A restrição ao aspecto ético, segundo nosso autor, representa a fraqueza mais evidente da análise weberiana.

Se tomarmos por base o capítulo conclusivo sobre as religiões chinesas³³, podemos constatar que Weber mede a racionalização das imagens de mundo segundo dois critérios específicos, a saber: o *desencantamento do mundo* (dissolução do pensamento mágico) e a *via de salvação* (atitude diante do mundo). A racionalização extrema nas duas direções aqui consideradas é representada pelas igrejas e seitas do protestantismo ascético ocidental. Apenas neste movimento religioso realizou-se, com todas as consequências, um desencantamento extremo do mundo e uma negação do mundo que não gerou uma atitude de afastamento do mundo, ou, em outros termos, a recusa prática da ação. Habermas sublinha o fato de Weber ser mais atento ao aspecto da superação de práticas mágicas (segundo aspecto) que ao aspecto da ruptura do pensamento mágico (primeiro aspecto), consequência do privilégio dado à racionalização ética das visões de mundo e às implicações desse processo racionalizador na conduta de vida dos indivíduos. Assim, Weber põe em relevo as tensões profundas entre as religiões de redenção e o mundo (em geral) e suas instituições (esferas de ação mundana, tais como a família, a economia, a política, a arte, a ciência e a esfera considerada como 'a maior força vital irracional', a do amor sexual). O choque fazia-se mais agudo à medida que as religiões de salvação superavam o ritualismo primitivo e que a posse dos bens mundanos e o conhecimento do mundo eram racionalizados. Mas não nos cabe aqui considerar em pormenor a apaixonante análise de Weber acerca destas relações de tensão entre religião e mundo, que constitui o objeto central da *Zwischenbetrachtung*³⁴. Weber se interessa, sobretudo, pelas direções tomadas pelas religiões universais na resolução deste conflito permanente entre as possibilidades mundanas e a necessidade interna de satisfazer as exigências de perfeição de seus

33. Cf. WEBER,, M. «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. op. cit., pp. 512s.

34. Cf. WEBER,, M. «Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61/1 (1986): 7-34 (doravante: RRM). Os artigos deste número da revista *Archives* tratam de elucidar diversos aspectos deste importante escrito de Weber.

fiéis. Ora, as pesquisas empíricas demonstram que o problema da salvação é tratado de várias maneiras, segundo as concepções religiosas. Não obstante, Weber sublinha duas direções fundamentais da busca de salvação: o *ascetismo* e o *misticismo*. A primeira concede um privilégio à ação, a segunda à contemplação. As referidas direções são tomadas a partir da posição do indivíduo no mundo: de um lado, a que evita um corte radical com a ordem institucional (posição intramundana); de outro, a que traz consigo um mínimo de contato com o mundo, seja ela individual ou coletiva (posição extramundana). Weber sublinha as transições e combinações variadas entre o verdadeiro místico contemplativo, que “rejeita radicalmente o mundo” e para quem “o princípio é que a criatura se cale para que Deus fale”, e o asceta intramundano, que, ao contrário, “quer reformar racionalmente o mundo pelo trabalho numa profissão mundana” e “faz suas provas precisamente pela ação”. Nas palavras de Weber: “Para o asceta intramundano, o comportamento do místico é uma indolente satisfação de si. Para o místico, a conduta do asceta é uma intromissão, mesclada de vã complacência, com o processo de um mundo estranho a Deus”³⁵. Na prática, o contraste pode ser atenuado e dar lugar a várias atitudes. Não olvidemos, porém, que Weber busca tipos ideais para uma construção teórica geral.

35. RRM, pp. 9-10.

Ao cruzar as referidas distinções, Weber deriva quatro formas de caminhos da salvação, a saber: o ascetismo intramundano, o misticismo extramundano, o ascetismo extramundano e o misticismo intramundano. O contraste máximo dá-se entre a ascese intramundana (reforma do mundo) e a mística extramundana (fuga contemplativa do mundo), representadas de forma paradigmática pelo protestantismo, no primeiro caso, e pelo budismo primitivo, no segundo. É de grande importância, para Weber, não confundir “rejeição do mundo” com “fuga do mundo”. Neste sentido, a precisão feita acima por Habermas entre a avaliação do mundo em sua globalidade e a atitude fundada sobre a negação do mundo é pertinente. A novidade do ascetismo protestante reside precisamente no fato de recusar o mundo, desdenhar os bens e as glórias terrestres, sem no entanto fugir do mundo pela via contemplativa. “Dois ideais foram aqui plenamente satisfeitos: o desencantamento do mundo e o deslocamento da via de salvação da ‘fuga do mundo’ contemplativa para o ‘domínio do mundo’ ascético e ativo. À exceção de algumas pequenas seitas racionalistas encontradas em qualquer lugar, este resultado só foi obtido nas grandes igrejas e seitas do protestantismo ascético ocidental”³⁶. Nenhum outro movimento religioso, no entender de Weber, foi mais longe na realização do

36. ME, pp. 27-28.

desencantamento do mundo e da unidade sistemática da relação entre “Deus e o mundo” e, em consequência, da relação “propriamente ética com o mundo”, do que o ascetismo racional intramundano da ética protestante.

Habermas deixa-se guiar pelas intuições fundamentais da teoria weberiana da religião. Sua leitura do processo de racionalização também concede vasta importância ao papel nele desempenhado pelas religiões universais. Habermas, no entanto, lastima que Weber não conduza avante outro aspecto igualmente importante: o da transformação dos componentes cognitivos das imagens de mundo. Um pormenor que nos impõe distinguir claramente os planos descritivos e interpretativos de seu método reconstrutivo, sob pena de incorreremos num erro, imputando a Weber o que na verdade pertence a Habermas e vice-versa³⁷. Nosso autor retoma, em resumo, sua crítica ao papel preponderante, em Weber, da racionalização do domínio ético na explicação da emergência da sociedade moderna, em detrimento da racionalização nas esferas cognitiva e expressiva.

Weber deixa aberto um vasto campo de estudos, incitando Habermas a conjugar pesquisas de outros autores com sua própria releitura de Weber³⁸. Needham, por exemplo, demonstra que “os chineses obtiveram maiores sucessos do que o Ocidente no desenvolvimento do saber teórico e em sua utilização na satisfação de necessidades práticas. Somente após o Renascimento, a Europa tomou inequivocamente a frente neste domínio — fato que convidaria a estudar o potencial de racionalidade nestas tradições, a princípio, sob o aspecto da racionalização *cognitiva* e não ética”³⁹. Weber conjectura, como vimos, que as visões cosmocêntricas e afirmativas do mundo não possuíam o menor potencial de racionalização. Trata-se de uma hipótese correta, desde que limitada ao ponto de vista da racionalização ética, ao qual Weber se prende em função do conteúdo sociológico de suas pesquisas sobre a ética econômica das religiões universais. No entanto, do ponto de vista cognitivo, ou seja, de princípios referentes a fenômenos, encontram-se modos distintos de vida (*vita activa* e *vita contemplativa*), semelhantes à ascese e à mística no caso das vias religiosas de salvação. As tradições gregas clássicas atestam, malgrado compartilharem com os chineses uma ética cosmológica de afirmação do mundo, o surgimento de uma *bios theoreticos*, na qual a adaptação ao mundo cede lugar a uma contemplação do mundo. Ora, esta forma passiva permite maior racionalização no aspecto teórico, ao passo que, como demonstra Weber, a forma ativa o faz no plano prático. Segundo Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, por mais importante que tenha sido esta

37. O próprio Habermas é responsável pela falta de delimitação dos níveis citados, fato que assume em seu artigo: «Questions and Counterquestions», in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas and Modernity*, op. cit., p. 206. Raynaud, numa importante obra sobre Weber, não leva em conta este dado que nos parece vital ao confrontar os dois autores. Cf. RAYNAUD, Ph. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris, PUF, 1987, pp. 139s.

38. Vide o resumo, deste e de outros aspectos, em: INGRAM, D. *Habermas and the dialectic of reason*. New Haven-London, Yale University Press, 1987, pp. 43-59. Cf. Idem. «Philosophy and the aesthetic mediation of life: Weber and Habermas on the paradox of rationality». *The Philosophical Forum*, 4 (1987): 329-357.

39. *TAC I*, p. 222.

tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta de vida. Na verdade, nem a metafísica grega nem a religião cristã — visões de mundo encontradas na mesma tradição européia e que incorporam o mais elevado potencial de racionalização —, consideradas isoladamente, possuem elementos necessários para uma racionalização em todas as dimensões possíveis. Foi o encontro ou, em termos habermasianos, a relação de tensão produtiva, destas imagens de mundo, no contexto medieval, que permitiu a eclosão das ciências modernas e da ética protestante da vocação, fatores igualmente importantes para a modernização da sociedade ocidental. Habermas relaciona, portanto, as religiões de redenção com a dimensão *ética* da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de mundo com a dimensão *cognitiva*. Em seguida, sublinha a presença, no mundo ocidental, das visões religiosas e metafísicas de mundo portadoras do mais elevado potencial de racionalização em cada uma destas dimensões, a saber: o judaísmo e o cristianismo, do ponto de vista ético (em contraste com o hinduísmo), e a filosofia grega, do ponto de vista cognitivo (em oposição ao confucionismo). Reproduzimos abaixo o diagrama⁴⁰ que sintetiza os elementos citados.

40. Cf. *TAC I*, p. 225.

Potencial de racionalização Dimensão da racionalização			
	Alto	Baixo	
Ética	Domínio do mundo: cristianismo e judaísmo	Fuga do mundo: hinduísmo	Religiões de redenção
Cognitiva	Contemplação do mundo: filosofia grega	Adaptação ao mundo: confucionismo	Imagens de mundo cosmológico-metafísicas
	Ocidente	Oriente	

Mas o que importa, acima de tudo, é a inscrição desse imenso potencial de racionalização do Ocidente na prática cotidiana. Eis um passo suplementar que Weber certamente vislumbrou, embora também limitado ao aspecto ético, sem considerar os domínios relativos às três esferas culturais de valor que, fundidas no seio das visões tradicionais de mundo, e, por isso, imunizadas contra a crítica, adquiriram progressiva diferenciação e

autonomização no contexto do mundo moderno. O que é evidente, para Weber, é a importância da ética ascética do protestantismo na consensão da racionalização cultural das imagens de mundo em racionalização social: os grupos protestantes souberam traduzir na prática mundana concreta, mais que qualquer grupo religioso, as exigências éticas da racionalização religiosa. Mas Habermas acredita que as novas formas de pensamento conquistadas através do processo racionalizador tiveram aplicação conseqüente em outros domínios profanos por atores sociais portadores da racionalização nos planos cognitivo e expressivo, tais como os pensadores humanistas e os artistas renascentistas. O giro produzido por Habermas alarga consideravelmente, a nosso juízo, qualquer interpretação do papel da religião na emergência da modernidade inspirada na obra de Weber⁴¹, ao conjugar os aspectos descritivos, normativos e expressivos. Será que os estudos inacabados de Weber sobre o cristianismo e o islamismo levá-lo-iam a considerar estes aspectos reiteradamente sublinhados por Habermas? Nada no-lo assegura. Weber fixa sua análise no papel preponderante da ética protestante na emergência da sociedade moderna. Habermas apóia-se na teoria da religião de Weber, no intuito de exibir a lógica da racionalização das visões de mundo, construindo um modelo estrutural de racionalização social para tratar, por um lado, do papel da ética protestante e, por outro lado, da racionalização da moral e do direito modernos. Esta estratégia é a base de sua reconstrução da teoria weberiana da racionalização e do diagnóstico divergente sobre a época contemporânea. É o que veremos a seguir.

IV

A ética protestante ocupa uma posição estratégica na análise weberiana do processo de racionalização da sociedade ocidental, dada a importância, para Weber, da racionalidade das orientações de ação. Sua leitura do processo de modernização capitalista privilegia a perspectiva “pelo alto”, presente em sua teoria da religião, na qual Weber tenta demonstrar a relação de “afinidade eletiva” entre a ética puritana da vocação e o espírito do capitalismo, uma afinidade enraizada na concepção de trabalho. De acordo com Weber⁴², a ética religiosa da fraternidade, presente na tradição mística cristã, conflitou-se intensamente com as esferas do agir profano e, assim, representou um entrave ao desenvolvimento da racionalidade formal. A ética protestante da voca-

41. Gauchet, neste sentido, mantém-se prisioneiro do ator religioso, em particular do cristianismo, em sua análise da modernidade. Cf. GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.

2. Cf. RRM, pp. 13s.

ção, renunciando ao “universalismo do amor” e à “fraternidade universal”, assumiu um papel preponderante na emergência da economia capitalista moderna. Como se sabe, as leis internas e imanentes desse *cosmos* econômico autonomizado substituíram, posteriormente, todo elemento ético de fundo religioso.

Habermas chama de conflito estrutural entre fraternidade e não-fraternidade a relação de tensão entre as religiões de redenção e as esferas de atividade mundana. Sua leitura põe em relevo um confronto entre a ética religiosa da fraternidade e a ética puritana da vocação, esta segunda representando um recuo evidente em face da concepção universalista, altamente abstrata e baseada num modelo de reciprocidade que marca a primeira, cujos traços, embora ainda impregnados de uma aura sagrada, são próximos de uma ética pós-convencional, nos termos da teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg⁴³. Segundo Habermas, o *particularismo da graça* marcante na ética puritana da vocação — que, para Weber, não mais corresponde à concepção de uma autêntica religião de salvação — não representa uma orientação exclusiva do processo racionalizador nem uma consequência necessária da racionalização das éticas de cunho religioso. Berten resume, a propósito, dois traços complementares da crítica habermasiana: “...em primeiro lugar, Habermas avalia o fato de o Ocidente ter chegado à modernidade através da ética ascética do puritanismo protestante como algo contingente, pertencente à dinâmica da história real e não à necessidade de uma lógica da história; em segundo lugar, o modelo de racionalidade usado por Weber ao julgar o comportamento ético é importado, indevidamente, da esfera da racionalidade científica, da racionalidade instrumental. É neste sentido que a racionalidade própria da ética não é respeitada”⁴⁴. Habermas insurge-se contra a pretensão weberiana de que uma consciência moral guiada por princípios não possa sobreviver sem fundamento religioso. Nosso autor defende a idéia de uma continuidade do processo de racionalização do domínio prático-moral rumo às éticas formais e cognitivas dos tempos modernos, marcadamente secularizadas, entre as quais está, numa referência precípua ao kantismo, sua própria ética da comunicação. Uma ética universalista, de caráter racional, é resultado da racionalização das visões religiosas de mundo, mas sua estabilidade independe do contexto religioso de origem. A religião é importante, para Habermas, no plano da gênese e não da manutenção de um estágio pós-convencional de consciência moral.

O ponto de referência da apresentação feita por Habermas de um modelo não seletivo de racionalização é seu conceito de razão comunicativa, que torna possível uma compreensão descentrada

43. Cf. KOHLBERG, L. *Essays on Moral Development*. San Francisco, Harper & Row, vol. I, 1981. Sobre a teoria ética de Habermas, vide: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Suhrkamp, 1983 (trad. de Guido A. de Almeida: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989).

44. BERTEN, A. «De l'éthique puritaine à l'éthique de la fraternité: Weber et Habermas», op. cit., p. 10.

45. Para uma leitura crítica dos complexos de racionalidade estabelecidos por Habermas a partir das relações pragmático-formais resultantes da combinação entre atitudes básicas e conceitos de mundo, vide: MCCARTHY, Th. «Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action», in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas and Modernity*, op. cit., pp. 176-191.

46. Cf. PUSEY, M. Jürgen Habermas. London, Tavistock, 1987, pp. 47-57. O autor qualifica Habermas, curiosamente, de «left-weberian», considerando sua reconstrução da teoria da racionalização de Weber a chave de sua obra magna.

do mundo, a qual permite a adoção de várias atitudes — objetivante, normativa e expressiva — ante os setores da realidade — objetivo, social e subjetivo. Sua construção sistemática põe em evidência o fato de que os três tipos de racionalidade — cognitiva, moral e estética —, referentes às esferas culturais de valor anotadas por Weber, estabilizam-se em processos de aprendizagem permanentes e cumulativos⁴⁵. Habermas tenta construir um modelo que evidencie o caráter “parcial” da modernização social, divergindo do diagnóstico de Weber sobre nossa época, fruto do caráter estreito da noção de racionalidade presente em sua teoria da modernidade. Na fase de emergência do capitalismo moderno, Weber centra sua atenção na diferenciação das esferas de valor. Quanto ao desenvolvimento da sociedade moderna após o século XVIII, ele sublinha a autonomização dos subsistemas de agir racional relativo a fins. A descontinuidade da análise weberiana reside no fato de privilegiar o aspecto da racionalização ética e cultural no nível genético e o aspecto da racionalização das estruturas sociopolíticas e econômicas no plano do desenvolvimento da modernidade⁴⁶. A um processo fecundo de racionalização sucede um outro restritivo, o que retira, de cada qual, a devida amplitude. Na verdade, a posição de Weber é extremamente complexa e ambígua. Mas o fato é que, ao traçar seu diagnóstico do mundo contemporâneo, Weber nota um crescimento desmedido da racionalidade instrumental. No aspecto da racionalização cultural, cujo processo provoca a diferenciação das esferas axiológicas, aponta a tendência a uma perda de sentido (*Sinnverlust*), fruto da derrocada da unidade substancial outrora mantida pelas imagens religiosas e metafísicas de mundo. No aspecto da racionalização social, cujo processo, por seu turno, induz ao fenômeno da autonomização dos subsistemas do agir instrumental, Weber nota a tendência a uma perda de liberdade (*Freiheitsverlust*), fruto do poder crescente e inelutável de uma sociedade burocratizada, transformada numa «jaula de ferro», na conhecida expressão weberiana.

Weber associa a *perda de sentido* ao pluralismo de valores do mundo moderno, o famoso combate dos deuses. Se, por um lado, a autonomização das esferas culturais de valor representou um enorme progresso do ponto de vista formal, no sentido de uma demarcação mais precisa dos critérios axiológicos internos de cada esfera, por outro lado, esse processo estiolou a unidade, portadora de sentido, das imagens tradicionais de mundo. A interpretação mítica, no caso das sociedades tribais, e as imagens religiosas e metafísicas de mundo, no âmbito das grandes civilizações, forneciam, cada qual à sua maneira, os elementos necessários para uma visão unificadora do mundo. Ora, segundo

Weber (e Habermas segue no mesmo trilho), o que caracteriza as sociedades modernas é, precisamente, o questionamento deste imenso poder totalizante e unificador das visões de mundo, ou seja, a capacidade de distinguir o mundo da imagem que dele fazemos, ou a reflexividade, e a conseqüente dissociação entre o mundo e sua representação. O retorno ao politeísmo é, para Weber, um traço marcante da época contemporânea. Não mais um politeísmo de deuses, mas de ordens de valores que se afrontam numa luta sem expiação. A perda da unidade fornecida aos indivíduos pela mediação das imagens de mundo, seja ela representada pela figura de Deus, da Natureza, da Razão, ou de qualquer outro princípio, provocou a perda de sentido no contexto de um mundo irremediavelmente desencantado. O veredicto de Weber, neste ponto, é implacável: “O destino de nossa época, caracterizada pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, conduziu os homens a banirem os valores supremos mais sublimes da vida pública”⁴⁷.

47. WEBER,, M. *Le savant et le politique*. Paris, Plon, 1959, p. 96.

Quanto ao segundo componente do diagnóstico weberiano sobre nossa época, o da *perda de liberdade*, já enunciado por Weber em seu escrito dos anos 1904-1906 sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (claro que, com as nuances típicas de um autor que sempre tratou de separar cuidadosamente juízos de fatos dos juízos de valores), Habermas nota astuciosamente ser ele apresentado, em seus últimos ensaios (notadamente a *Zwischenbetrachtung*, de 1915, a *Politik als Beruf* e a *Wissenschaft als Beruf*, estes últimos de 1919), como uma proposição logicamente dedutível da primeira tese sobre a perda de sentido. Em uma passagem célebre, ao final de seu estudo sobre o protestantismo, Weber afirma que o temor demonstrado pelos primeiros puritanos de que a preocupação pelos bens materiais pudesse deixar de ser um tênue manto sob absoluto controle dos que aspiravam à salvação, na verdade, consumou-se, de tal forma que o manto sobre os ombros dos fiéis transformou-se numa jaula para todo indivíduo nascido sob o sistema econômico moderno, determinando um estilo de vida mecânico e rotinizado⁴⁸. Assim, a “jaula de ferro” se transforma numa tradução metafórica e original da modernidade ocidental e da economia capitalista. Na descrição feita por Weber do processo de racionalização do Ocidente, a motivação psicológica de origem ética e religiosa, pela qual o desdobramento da moderna economia capitalista foi assegurado, dissolveu-se num utilitarismo puro, gerando um novo *ethos* econômico desconectado da fundamentação religiosa proveniente do espírito da ascese cristã.

48. Cf. *EP*, pp. 248-251.

Habermas, como sugerimos acima, vê na análise weberiana uma descontinuidade entre a caracterização da racionalização cultu-

ral das imagens de mundo, um processo necessário para o surgimento do racionalismo ocidental, e a da racionalização social, tal como se efetua no período moderno. Weber não mobiliza os mesmos recursos conceptuais para analisar esses dois movimentos históricos. Pelo contrário. A racionalização social é concebida de forma negativa, a partir de uma noção restrita de racionalidade, provocando, assim, uma brusca mudança e um estreitamento da perspectiva weberiana. Há, pois, uma contradição central em Weber. Ora, Habermas contesta não apenas a plausibilidade da tese da perda de sentido, mas também a tentativa de deduzir desta última a tese da perda de liberdade. A posição de Habermas tem nuances. Ele não discorda da observação weberiana de que a sociedade moderna ocidental testemunha certa erosão do sentido e da liberdade, desde que posta em limites razoáveis. Certas perdas são inevitáveis, como resultado inerente ao processo racionalizador: "...com o surgimento das estruturas modernas de consciência rompe-se a unidade imediata do verdadeiro, do bem e do perfeito, unidade sugerida pelos conceitos básicos da religião e da metafísica"⁴⁹. Deve-se concluir daí um politeísmo de valores e um *nonsense* da modernidade? Habermas discorda, situando-se numa posição equidistante do pessimismo estéril e do otimismo ingênuo. Sublinha, isto sim, a necessidade de uma distinção clara entre os *conteúdos* de valor, provenientes da dinâmica material da história e da pluralidade de tradições culturais, e os *critérios formais* de valor, pertencentes à lógica da história universal e aos aspectos de validade segundo os quais as questões de verdade, de justiça e de gosto podem ser diferenciadas e, enquanto tais, submetidas a um trabalho racional. A razão comunicativa não é uma razão unificadora, que viria substituir os princípios últimos da metafísica, mas uma razão procedimental e mediadora dos aspectos plurais da realidade. É importante sublinhar, uma vez mais, que a racionalização não está associada, para Habermas, aos *conteúdos* das tradições culturais mas, antes, às novas possibilidades de criticá-las⁵⁰. É o novo *tipo* ou a nova *forma* de razão, institucionalizada em um mundo vivido moderno altamente racionalizado, que faz toda a diferença. Segundo ele, "Weber vai longe demais quando, da perda da unidade substancial da razão, infere um politeísmo de poderes últimos que lutam entre si, cujo caráter irreconciliável radicaria num pluralismo de pretensões de validade *incompatíveis*. Pois, é justamente no plano formal, onde são comprovadas pela argumentação as pretensões de validade, que fica assegurada a *unidade* da racionalidade na *diversidade* de esferas de valor, racionalizadas, cada qual, segundo seu próprio sentido interno"⁵¹. O projeto teórico de Habermas demonstra, neste sentido, uma clara continuidade, se o tomamos, por um lado, a

49. TAC I, p. 259.

50. O que torna injusta, para não dizer errônea, a leitura de Löwy, M. «A Escola de Frankfurt e a Modernidade». *Novos Estudos*, 32, março (1992): 119-127.

51. TAC I, p. 260. Cf. tb.: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, trad. de Flávio B. Siebeneichler, 1990, pp. 151s.

partir desse esforço em pensar com profundidade um conceito de razão que procure uma unidade formal dentro da multiplicidade de vozes com que se apresenta no contexto da modernidade, e, por outro lado, de fundar uma teoria da sociedade que repouse sobre tal conceito de razão.

O paradoxo weberiano da modernidade ocidental é transformado numa concepção em que a diferenciação das esferas culturais de valor e a disjunção entre mundo vivido e sistema representam dois fenômenos conjugados na evolução das sociedades modernas. Para Habermas, assim como o desencantamento do mundo não leva necessariamente à perda de sentido, a diferenciação estrutural da sociedade (processo ao qual associa-se o fenômeno tendencial de colonização do mundo vivido pela esfera sistêmica), não provoca automaticamente a perda de liberdade. A seu juízo, o empobrecimento comunicativo da prática corrente (perda de sentido) resulta de uma "separação elitista entre as culturas dos experts e os contextos ordinários do agir comunicativo", e a reificação da prática comunicacional cotidiana (perda de liberdade) é consequência de uma "penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa nas esferas de ação que se opõem à consersão aos meios reguladores do dinheiro e do poder"⁵². Um diagnóstico truncado conduz, no entender de Habermas, à condenação unilateral da modernidade ou ainda de seu conteúdo racional e suas perspectivas futuras, gerando alianças conservadoras suspeitas entre antimodernos e pós-modernos⁵³. Três aspectos da teoria habermasiana estão cindidos na reformulação da teoria weberiana da modernidade: a teoria da racionalidade (com o conceito mais englobante de razão comunicativa e a conseqüente superação da perspectiva monológica da filosofia do sujeito), a teoria da evolução social (com a distinção entre os domínios da lógica e da dinâmica do desenvolvimento das sociedades modernas), e, enfim, a teoria da sociedade (com a incorporação de categorias da análise funcionalista que permitem distinguir a esfera sistêmica da esfera do mundo vivido). A teoria habermasiana da religião, que não é um aspecto isolado de seu *opus* e nem constitui um *corpus* sólido e conclusivo, está conectada com os três aspectos mencionados. Considerando apenas o resultado de sua releitura da perspectiva weberiana, concluiremos com breves notas críticas sobre esta teoria.

52. TAC II, p. 364.

53. Sobre isto, cf. HABERMAS J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (*O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, trad. de Ana Maria Bernardo *et alii*, 1990).

Conclusão

O conceito de agir comunicativo dá acesso a um complexo de três teorias imbricadas: racionalidade, sociedade e modernidade.

A teoria do agir comunicativo tenta, assim, ampliar o conceito de razão, tornar manifestos os paradigmas do sistema e do mundo vivido e pôr em evidência o caráter parcial da modernidade ocidental. Ao expor sua teoria da evolução social, situada na base de sua teoria crítica da sociedade, Habermas defende o caráter universal da compreensão moderna e ocidental do mundo, a única a tornar possível uma conduta racional de vida e a exprimir sem equívocos estruturas de consciência pertencentes a um mundo vivido racionalizado. Para tanto, na trilha de Weber, reconstrói o desenvolvimento das imagens de mundo, visando demonstrar que a modernidade se caracteriza por uma extensão cada vez mais ampla do domínio profano, uma tendência crescente à autonomia e uma reflexividade maior nas relações com os diferentes mundos. A análise habermasiana, em conexão com a teoria weberiana da racionalização, sublinha o fato de que somente no contexto moderno uma clara diferenciação das esferas culturais de valor, e, em consequência, de suas pretensões de validade específicas, atinge seu termo. Para Habermas, um consenso racional depende sobretudo do desbloqueio dos domínios de validade, confundidos no mito e distinguidos insuficientemente na religião. Deste ponto de vista, o chamado processo de *desencantamento do mundo* é também um processo de *racionalização*, na medida em que provoca a liberação progressiva do agir comunicativo, chamado, na época moderna, a suplantá-lo, ainda que de forma tênue e arriscada, dado o caráter processual de sua racionalidade, a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião. Deve-se sublinhar este aspecto paradoxal, que tanto Weber como Habermas apontam, segundo o qual o desenvolvimento das visões religiosas de mundo, enquanto tais, provocou a racionalização da realidade e, conseqüentemente, a perda da função substantiva e constitutiva da esfera religiosa no seio das sociedades modernas. Weber e Habermas aderem, pois, a uma concepção “evolucionária” (para evitar o termo “evolucionista”, por demais carregado de sentido pejorativo, associado a uma espécie de filosofia objetivista da história, por ambos recusada), embora o segundo amplie, de maneira considerável, a perspectiva do primeiro, assaz limitada à dimensão ética da evolução das imagens de mundo, e distinga, ademais, os aspectos internos e externos deste processo evolutivo.

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz “pré-lingüística” do agir comunicativo. Os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pela prática ritual. Segundo Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido — reprodução cultural, integração social e socia-

lização dos indivíduos —, que estão associadas aos seus três componentes estruturais — cultura, sociedade e personalidade — abandonam, lenta, mas progressivamente, o domínio sacral e passam, no mundo moderno, às estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Nos termos de Habermas, esta «verbalização» (*Versprachlichung*) do sagrado significa uma mudança da autoridade da fé pela autoridade de um consenso racional visado pela comunicação. A moral, neste contexto, é, dentre as esferas axiológicas, a mais importante a ser considerada na perspectiva de uma teoria da religião, pois Habermas nela preserva o conteúdo da religião, mesmo abandonando a forma religiosa tradicional. Não que Habermas pretenda defender a idéia, como por vezes se insinua, de uma absorção da religião pela comunicação. Ao afrontar o problema fundamental da modernidade, qual seja, o de encontrar em si mesma seus critérios normativos de orientação, independentes dos modelos das épocas anteriores, Habermas nos convida a considerar a idéia de uma ética racional que, pela força da argumentação, retoma os ideais visados desde sempre pela religião. As normas recebidas pela tradição não têm, para os homens modernos, o caráter de evidência. Não expressam, portanto, um consenso resultante da discussão livre e argumentada entre sujeitos capazes de falar e de agir.

Porém, deste rarefeito esboço da *Religionstheorie* de Habermas inspirada de Weber, levanta-se a questão pertinente do lugar ou do estatuto da esfera religiosa no quadro da modernidade ocidental. A pergunta tem sua dose de ironia, caso seja feita não contra, mas a partir de Habermas. Com efeito, a liberação do potencial de racionalidade presente no agir comunicativo, um processo iniciado no seio do pensamento mítico e completado na modernidade, torna possível a liberação da própria esfera religiosa e um desenvolvimento autônomo e racional de seus aspectos internos. Daí em diante, a religião perde seu significado estrutural na sociedade, no sentido de «fundamento» ou de algo que constitui «o essencial de», mas pode co-habitar em igualdade de condição com as esferas do agir profano. Ocorre um desbloqueio da própria religião, tanto de um ponto de vista teórico (pensamento) como prático (ação). Pode-se sustentar, no bojo da releitura habermasiana da teoria da racionalização de Weber, a dupla hipótese de uma *autonomização* da esfera religiosa no contexto moderno e de uma continuidade da *racionalização* das imagens religiosas de mundo, ainda que tenhamos de estar atentos aos desdobramentos da dialética da religião, em seu movimento co-extensivo ao da dialética da razão moderna, capaz de crítica, mas também de autocrítica⁵⁴. No nosso entender, o domí-

54. O que torna nossa segunda hipótese sutilmente distinta da enunciada por Paul Ladrière em seu ensaio «Le christianisme dans la théorie weberienne de la modernité», in: DUCRET, R., HERVIEU-LEGER, D. e LADRIÈRE, P. (Eds). *Christianisme et Modernité*. Paris, Cerf, intr. de Jean Ladrière, 1990, pp. 37-73. O artigo é exemplo da contradição daqueles que, não aceitando a idéia do surgimento de uma sociedade irreligiosa, aceitam, ingenuamente, a tese de uma sociedade e de uma religião transparentes. Sobre este último aspecto, cf. SCHLEGEL, J.-L. «Revenir de la sécularisation?». *Esprit*, 113-114 (1986): pp. 9-23.

55. Um ensaio de sistematização crítica da teoria habermasiana da religião é o que fazemos em nossa tese de doutorado: *Moder- nité, Raison Communication- nelle et Tradition*. Louvain-la-Neuve, Université Catho- lique de Louvain, junho de 1991, a ser publicada proxi- mamente na Coleção Filo- sofia, das Edições Loyola.

nio religioso libera-se *ao mesmo tempo* em que se liberam os outros domínios ou esferas retidos por ele. Estes aspectos são descon- siderados por Habermas, embora estimemos plausíveis de exa- me profundo, sem, no entanto, situar no mesmo plano o simbo- lismo religioso e as esferas axiológicas salientadas pela análise weberiana, inspirada no criticismo de Kant, e sem, tampouco, renunciar às conquistas básicas da teoria do agir comunicativo, que representa, para nós, um fundamento crítico insubstituível para uma teoria contemporânea da sociedade⁵⁵.

Endereço do autor:
R. Itapiru, 155 / 106 — Bl. Q
20251-031 — Rio de Janeiro — RJ