

Habermas e Weber*

MICHAEL LÖWY**

O objetivo dessas breves notas não é, evidentemente, esgotar o exame da questão — isto requereria um volume de várias centenas de páginas —, mas somente levantar certas questões — e formular algumas críticas — a respeito da relação complexa e conflitual que a filosofia de Habermas mantém com a herança weberiana.

O filósofo de Frankfurt e o sociólogo de Heidelberg têm bastante em comum: os dois são herdeiros da *Aufklärung*, os dois atribuem — ao contrário de Marx — pouca importância à luta de classes; os dois consideram a racionalidade ocidental como o fenômeno essencial das sociedades modernas. Entretanto, é em torno do conceito de racionalidade que as diferenças vão se cristalizar.

Próximo nisto do *Kulturpessimismus* romântico ou nietzscheano, Max Weber percebe claramente as contradições e os limites da racionalidade moderna, o seu caráter formal e instrumental, e a sua tendência a produzir efeitos que levam à derrubada das aspirações emancipatórias da modernidade. A procura da calculabilidade e da eficácia leva à burocratização e à reificação das atividades humanas — o que Weber chama, em trechos bem conhecidos da sua obra, “a gaiola de aço” ou a “petrificação mecânica”, ameaçando nos levar a um novo Império burocrático similar ao Egito antigo. Em outras palavras, e contrariamente à tradição racionalista das Luzes, Weber percebe uma contradição profunda entre as exigências da racionalidade formal

* Este texto será publicado futuramente numa coletânea sobre a obra de Habermas organizada por Katie Arguello, professora da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Tradução de Michele Saes.

** Pesquisador do CNRS, França.

moderna — da qual a burocracia é a típica encarnação — e as da autonomia do sujeito que age. Trata-se de um diagnóstico sobre a crise da modernidade que é amplamente retomado por sua conta pela Escola de Frankfurt na sua primeira configuração (Adorno, Horkheimer, Marcuse).¹

Em compensação, Habermas recusa qualquer forma de *Kulturpessimismus* e acredita na possibilidade de restabelecer o projeto inicial das Luzes, graças a uma forma de racionalidade descurada tanto por Weber como pela Escola de Frankfurt: a razão comunicacional. Podemos dizer que sua grande inovação teórica é introduzir um quadro de reflexão dualista contra o monismo weberiano da teoria crítica. Ele permanecerá fiel a este dualismo ao longo da sua obra, independentemente das reformulações e do refinamento do modelo dualista.

Já no seu primeiro texto importante, *A técnica e a ciência como ideologia* (1968), Habermas vai formular os elementos fundamentais da sua nova teoria, enquanto crítica e reformulação do conceito weberiano de racionalização. Ao contrário de Marcuse, ele não acredita na possibilidade de uma “técnica alternativa” ou de uma “outra ciência”: ele está convencido, como Weber, do laço imanente entre a técnica moderna e a *Zweckrationalität* (atividade racional em relação a um fim, ou, na linguagem frankfurtiana, racionalidade instrumental).

Mas ele pensa, contra Weber, que essa não é a única forma de racionalidade existente. É aqui que ele vai introduzir a distinção — profundamente inovadora — entre o “trabalho”, como esfera da atividade racional instrumental ou estratégica, que inclui os subsistemas econômico e estatal, e a “interação”, como esfera da atividade comunicacional, incluindo o mundo vivido sociocultural. A ideologia tecnocrática não deve ser criticada em nome de uma tecnologia “diferente” — como o faz Marcuse — mas porque ela elimina da consciência humana a diferença entre a ação estratégica e a ação comunicacional, trazendo assim prejuízo ao interesse humano emancipador numa comunicação livre de dominação. O objetivo do pensamento crítico é chamar a atenção para o perigo de que a esfera orientada pela *Zweckrationalität* chegue a absorver toda atividade comunicacional como tal.²

Quais conclusões políticas se pode tirar desta crítica? Trata-se simplesmente de proteger o mundo vivido — a esfera da interação simbólica humana — das invasões da racionalidade instrumental ou é preciso que as questões econômicas, elas mesmas, sejam submetidas ao controle do mundo vivido, enquanto objeto de um livre debate público e de decisões democráticas? Esta questão — de fato, o núcleo racional do socialismo, como planejamen-

1. Sobre este assunto, ver o importante livro de Philippe Raynaud, *Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

2. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël/Gonthier, 1978, p. 11-25, 46-49.

to democrático — recebe uma resposta positiva no trabalho mais “radical” de Habermas, *Raison et légitimité* (1973), que esboça uma crítica muito pertinente dos limites da democracia no capitalismo:

A participação dos cidadãos nos processos políticos de formação da vontade, quer dizer a democracia concreta, deveria levar à consciência a contradição entre a produção, administrativamente socializada, e a apropriação e utilização da mais-valia que permanecem assuntos privados? Para subtrair esta contradição à tematização, o sistema administrativo deve ser autônomo o suficiente em relação à formação da vontade legitimante.

Num outro trecho importante do livro, ele coloca em evidência a contradição entre uma resposta racional para a crise ecológica — implicando um planejamento da economia — e a lógica quantitativa do capitalismo:

As sociedades capitalistas não podem seguir os imperativos de limitação do crescimento sem abandonar o seu princípio de organização, pois a conversão do crescimento capitalista espontâneo e pseudonatural num crescimento qualitativo exigem um planejamento da produção orientado para os valores de uso: a expansão das forças produtivas não pode ser “desligada” dos imperativos da produção de valores de troca sem violentar a lógica do sistema.³

Entretanto, encontramos uma abordagem bastante diferente dessas questões no seu *opus major* mais sistemático, *La théorie de l'action communicationnelle* (1981), que se afasta consideravelmente da tradição webero-marxista. Modesto, Habermas só pretende proceder a uma “reconstrução” do materialismo histórico marxiano e do diagnóstico weberiano da modernidade, mas de fato ele formula uma nova teoria, extraíndo bastante de Durkeim, Parsons e Luhmann. Isto leva a uma diminuição considerável do radicalismo da primeira Teoria Crítica, e a um tipo de reconciliação com as normas da modernidade “realmente existente.”⁴

A hipótese fundamental é aquela já esboçada nos escritos anteriores, isto é, a distinção — contra Weber — entre duas formas de racionalidade:

1) A atividade racional em relação a um fim, orientada na direção do sucesso, de natureza instrumental ou estratégica, é aquela que corresponde à reprodução material do mundo vivido, garantido por sistemas funcionais — a economia de mercado e o Estado — mediatizada pelo dinheiro e o poder.

2) A atividade racional comunicacional, que não é coordenada por cálculos de sucesso egocêntricos, mas pela necessidade de intercompreensão. É a que corresponde à reprodução simbólica do mundo vivido, baseada na

3. J. Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978, p. 57-58. e p. 65-66.

4. Conforme Joel Whitebook, essa reconciliação leva a “um hegelianismo no mau sentido, isto é a uma complacência diante do *status quo*, racionalizada como teoria da modernidade” (“Reconciling the irreconcilable? Utopianism after Habermas”, *Praxis International*, 8.1., abril 1988, p. 78).

compreensão mútua e no consenso através de meios lingüísticos, como na família, em associações voluntárias e na esfera pública.⁵

Entretanto, contrariamente às teses esboçadas em *Raison et légitimation* (*Razão e legitimação*), Habermas parece agora considerar a burocratização e a economia mercantil como formas necessárias da modernização. Ele critica Marx, por não ter reconhecido o “valor próprio, para a evolução histórica” desses dois subsistemas regulados por médiuns. Em outras palavras, o erro de Marx foi o de não entender que “o contexto sistêmico da economia capitalista e da administração do Estado representa também um nível de integração superior e um nível vantajoso do ponto de vista da evolução histórica.”⁶

Essa adesão ao evolucionismo — inspirada pela ideologia do progresso das Luzes — torna-o, contrariamente a Weber, perfeitamente imunizado contra toda tentação de integrar a *Zivilisationskritik* romântica — fundada sobre valores pré-modernos ou pré-capitalistas — em seu diagnóstico da modernidade: “Em um mundo vivido amplamente racionalizado, a reificação deve apenas ser mensurada em relação às condições da socialização em geral, e não mais em relação ao passado das formas de vida pré-modernas, passado invocado com nostalgia e muitas vezes cercado de romantismo.”⁷ Este anti-romantismo de princípio pode ser, além de todas as divergências teóricas e filosóficas, o que separa do modo mais nítido, ao nível das estruturas de sensibilidade profundas, o pensamento de Habermas do pensamento da primeira Escola de Frankfurt.⁸

Para Habermas, a economia de mercado capitalista e a burocracia são portanto formas “normais” da modernidade: só se pode falar de “patologia” quando a racionalidade instrumental transgride as fronteiras dos sistemas e penetra na esfera da reprodução simbólica, isto é, quando o dinheiro e o poder entram nos domínios que implicam a compreensão mútua, ou, em outras palavras, quando os imperativos dos subsistemas autônomos “colonizam” o mundo vivido da comunicação.⁹

5. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, vol. 2, p. 295.

6. J. Habermas, *Ibid.* p. 373.

7. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2. p. 376.

8. E também de Marx. Num artigo recente, Habermas caracteriza o pensamento do jovem Marx como “socialismo romântico”, na medida que “a idéia de uma livre associação dos produtores sempre foi carregada de imagens nostálgicas de certos tipos de comunidades — a família, a vizinhança e a guilda — que encontramos no mundo dos camponeses e artesãos, e que estavam exatamente sendo derrubados com a emergência violenta da sociedade competitiva, sua desapareção sendo vivida como uma perda”. Cf. J. Habermas, “What does socialism mean today? The rectifying revolution and the need for new thinking in the left”, *New Left Review*, n. 183, setembro/outubro, 1990, p. 15.

9. J. Habermas, *Ibid.* p. 335. Cf. p. 351 “a partir do momento em que devemos considerar a burocratização como um elemento normal do processo de modernização, coloca-se a questão: como definir aí as variantes patológicas às quais se refere a tese weberiana da perda de liberdade?”.

O termo de “colonização” remete explicitamente, em Habermas, ao modelo colonialista clássico: a invasão, a partir do exterior, por uma metrópole colonial, de uma sociedade tribal. Na sua visão dualista, existe uma total exterioridade entre os sistemas e o mundo vivido, e seria suficiente impedir a “intrusão” dos primeiros no segundo para que as sociedades modernas pudessem escapar à “patologia” social.¹⁰

A utopia à qual Habermas aspira é, na sua própria confissão, a utopia burguesa da razão, própria à idade das Luzes, na qual “as esferas de ação formalmente organizadas do burguês (a economia e o aparelho do Estado) constituem as bases para o mundo vivido pós-tradicional de um homem (esfera privada) e de um cidadão (espaço público)”. Ele reconhece que essa imagem idílica é “constantemente desmentida pelas realidades da vida burguesa”, mas não acredita menos nas “potencialidades razoáveis do agir orientado para a intercompreensão”, presentes na “compreensão de si de uma burguesia europeia marcada pelo humanismo”.¹¹ Poderíamos resumir o projeto político-cultural de Habermas como uma tentativa de tornar a sociedade burguesa mais fiel à sua própria utopia racionalista.

Contrariamente ao que Weber pensava — muito mais pessimista na sua visão de um universo social preso na “gaiola de aço” da *Zweckrationalität* — Habermas parece convencido de que a racionalidade estratégica ou funcional pode permanecer dentro dos limites de sua esfera sistêmica — a economia de mercado e o Estado burocrático — sem necessariamente “colonizar” o mundo vivido. Dissociando-se de Weber, Habermas afasta-se também de Marx, para quem a dominação generalizada do valor de troca, a submissão de todas as relações sociais ao pagamento direto em moeda a dissolução de todos os sentimentos humanos nas “águas geladas do cálculo egoísta” são conseqüências necessárias e inevitáveis da economia capitalista de mercado.

De fato, a crítica de Habermas dirige-se ao mesmo tempo a Weber, a Lukács e à Escola de Frankfurt, já que esses últimos estão só retomando por conta própria o diagnóstico weberiano, radicalizando-o num contexto marxista. Se, como Weber, acredita-se que os sistemas fundados sobre a *Zweckrationalität* são votados à imobilização inexorável, convertendo-se numa gaiola de aço, “só há um passo da teoria lukacsiana da reificação até a crítica da razão instrumental”, isto é, a uma “conversão diabólica” (o termo é de Habermas) da racionalidade com relação a fins em razão puramente instrumental.¹²

10. J. Habermas, *Ibid.*, p. 391.

11. J. Habermas, *Ibid.*, p. 362.

12. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2, p. 366. Ele acrescenta em conclusão a esse argumento: “Assim, a crítica da razão instrumental sucumbe ao mesmo defeito que a teoria weberiana”.

É difícil escapar da conclusão de que o diagnóstico de Weber e de Marx é mais realista que o sonho (demasiadamente) razoável de Habermas: como a esfera da comunicação e da vida pública poderia permanecer intacta com relação ao poder do dinheiro e da burocracia? Como ela poderia escapar aos imperativos “funcionais” que dominam a vida econômica e estatal? Como a sociedade, que constitui necessariamente um todo estruturado, poderia ser dividida em duas “esferas” hermeticamente separadas, dois compartimentos estanques? Como seria possível uma comunicação livre de qualquer dominação na esfera pública, se a economia e a administração permanecem nas mãos das potências capitalistas e burocráticas? E se a reprodução material da vida e sua gestão administrativa estão entregues à auto-regulação sistêmica, o que os cidadãos vão discutir na *Ágora*?

Habermas está convencido de que nas democracias de massas do Estado social o conflito de classe foi “institucionalizado e de fato até extinto”; conseqüentemente, os conflitos e protestos das sociedades avançadas têm por objeto essencialmente a colonização do mundo vivido. O primeiro exemplo por ele mencionado é o protesto “verde”, que resulta da tomada de consciência “dos limites a não ultrapassar na não-satisfação de necessidades profundas de ordem sensível e estética”; uma formulação bem frágil para um assunto que concerne a própria sobrevivência da espécie no planeta. Esse protesto seria dirigido contra a intrusão da grande indústria nas “fundações orgânicas do mundo vivido”.¹³

Ora, se, como o próprio Habermas tinha escrito alguns anos antes, a lógica do sistema capitalista, fundada na produção de valores de troca, leva necessariamente a um crescimento ilimitado, como proteger esses “fundamentos orgânicos” sem tocar na autonomia do sistema econômico dirigido pelo dinheiro e pelo mercado?

A reconstrução do conceito de racionalidade e a colocação em evidência de uma racionalidade comunicacional permitem também a Habermas dissociar-se de um outro aspecto da teoria weberiana: a análise “politeísta” dos conflitos de valores.

Para Weber, a racionalidade só se aplica aos meios para atingir um alvo determinado, e não à determinação desse alvo em si mesmo. Por não compartilhar o racionalismo “otimista” das Luzes, ele não acreditava que a racionalidade fosse capaz de pôr um fim aos conflitos de valores na sociedade. Como Nietzsche, ele não hesita em arruinar a ilusão da reconciliação, insistindo no caráter insuperável das antinomias que definem a condição histórica moderna. Esse é o famoso tema do “politeísmo dos valores” ou da *guerra dos deuses (Kampf der Götter)*: as contradições entre valores supremos

13. *Ibid.*, p. 431-434.

— religiosos, morais, nacionais ou políticos — são inconciliáveis, e não são susceptíveis de uma solução puramente racional ou científica. Os “conflitos do Olimpo” cultural — por exemplo, entre a ética do Sermão da Montanha, e a ética duma política de defesa nacional — são inexpiáveis, e os sistemas de valores concorrentes são votados a um combate eterno.

Habermas, como adepto firme do racionalismo da *Aufklärung*, está convencido, ao contrário de Weber, da possibilidade de uma racionalidade prática: se as questões práticas não são redutíveis a problemas científicos ou técnicos, elas são não obstante suscetíveis de escolhas racionais que podem se referir aos fins da ação e não simplesmente aos meios. Portanto, existiria a possibilidade duma resolução racional dos conflitos de valores, graças a um modelo pragmático, que coloca em primeiro plano a discussão pública e racional dos interesses presentes na sociedade, discussão cujo horizonte permanece a produção consciente de normas ético-jurídicas universais. Para Habermas, graças a uma “racionalização no plano do quadro institucional”, mediatizado pela linguagem, isto é, “uma discussão pública, sem entraves e isenta de dominação” podemos chegar a um tipo de consenso racional “sobre o caráter apropriado e desejável dos princípios e normas orientando a ação.”¹⁴

Mais uma vez, o erro de Weber seria o de não distinguir os dois tipos fundamentalmente diferentes de atividade racional. A razão comunicacional permite uma resolução dos conflitos, que têm as suas raízes antropológicas na necessidade de intercompreensão intersubjetiva: de acordo com Habermas, “a perspectiva utópica de reconciliação e de liberdade está envolvida nas condições de uma socialização comunicacional dos indivíduos, e ela já está edificada dentro do mecanismo lingüístico da reprodução da espécie.”¹⁵

Todavia, podemos nos perguntar se o perspectivismo weberiano não é, em relação à nossa época, um ponto de vista mais lúcido que o modelo lingüístico de Habermas. A utopia neo-racionalista desse é sedutora, mas fundada sobre ilusões tipicamente liberais acerca das virtudes miraculosas da “discussão pública e racional dos interesses”, a produção consensual de “normas ético-jurídicas”, etc. como se os conflitos de interesses e de valores entre classes sociais, ou a “guerra dos deuses” na sociedade atual entre posições morais, religiosas ou políticas antagônicas pudessem ser resolvidas por um simples paradigma de comunicação intersubjetiva, de livre discussão racional.

Do ponto de vista marxista que também é o nosso, a constatação brutal de Weber a respeito da contradição irredutível dos valores, e sua análise dos resultados alienantes da racionalidade instrumental são um ponto de partida

14. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, p. 67-68, 97-132. Cf. também P. Raynaud, *Max Weber...* 172-173.

15. J. Habermas, *Théorie de l’agir communicationnel*, vol. 1, p. 401.

mais fecundo para a análise da sociedade moderna que os sonhos de reconciliação lingüística dos valores de Habermas (aliás, amplamente inspirados na doutrina dos “valores consensuais” do sociólogo americano Talcott Parsons).¹⁶ O mundo moderno parece muito mais com a “guerra dos deuses” weberiana que com uma amável “discussão pública” dos interesses e valores opostos. E a solução desses conflitos de interesses em um sentido humanamente progressista — isto é, no interesse das classes, raças e sexo oprimidos — depende bastante mais duma *relação de forças política e social* do que de uma racionalidade comunicacional qualquer, supostamente “construída” desde sempre “dentro dos mecanismos lingüísticos de reprodução da espécie”.

É somente do ponto de vista de uma utopia futura, de uma sociedade emancipada, sem classe e nem opressão, que o modelo lingüístico neo-racionalista de Habermas aparece como legítimo. De fato, essa utopia supõe uma aposta sobre a possibilidade de um entendimento racional — por exemplo no planejamento econômico — fundado sobre o diálogo, a discussão pública e a livre comunicação entre os indivíduos e os grupos. Nessa medida, o paradigma de Habermas representa o potencial emancipador e antiautoritário da tradição racionalista das Luzes.

Dito isso, mesmo dentro de um contexto utópico, a racionalidade comunicacional tem limites. Certas oposições de valores — culturais, religiosos, estéticos, sociais — não permanecerão sempre irreduzíveis a uma “racionalização” integral? Não são fundamentalmente “não racionalizáveis” algumas escolhas de valores, sem ser necessariamente “irracionais”? Até um certo ponto, este “politeísmo dos valores” não é a própria condição de uma sociedade pluralista, não homogeneizada, rica em variedade cultural? A imagem de uma sociedade do futuro onde todos os conflitos de valores seriam resolvidos graças à “racionalidade comunicacional” não é quase tão assustadora quanto o *1984* de Orwell?

Em conclusão, não é por acaso que vários pensadores marxistas dentre os mais criativos da nossa época — Lukács, a Escola de Frankfurt — inspiraram-se em Max Weber e em seu diagnóstico desencantado e “pessimista” dos dilemas da racionalidade moderna, mesmo que para propor soluções radicalmente opostas às soluções sugeridas pelo mestre de Heidelberg. Entretanto, a tentativa de Habermas, sem dúvida sedutora como horizonte utópico, corre o risco de constituir, do ponto de vista da compreensão da nossa época, uma regressão deste diagnóstico lúcido às ilusões liberais do racionalismo do século XIX.

16. Habermas pensa que a obra de Parsons “não tem equivalente quanto ao grau de abstração e de diferenciação, à envergadura da teoria da sociedade e ao caráter sistemático”; e não hesita em proclamar que “nenhuma teoria da sociedade poderia ser levado a sério hoje, caso não se referisse, e isso é o mínimo, a Parsons!” (*Théorie de l’agir communicationnel* vol. 2, p. 217).