

JÜRGEN HABERMAS: A RAZÃO DE UMA MODERNIDADE ANTECIPADA*

Leonardo Avritzer
DCP — UFMG

Gostaria de agradecer os comentários dos professores Carlos Eduardo Baesse e Heresa Calvet de Malhães a versões preliminares deste trabalho, e a na pelas inúmeras sugestões de redação.

Jürgen Habermas é portador de uma concepção bastante particular da modernidade. Para ele, as principais variáveis das modernidades estão situadas no domínio das ciências sociais. Nosso objetivo neste trabalho é refazer o roteiro da abordagem sociológica da modernidade por Habermas na *Teoria da Ação Comunicativa*. Indagamos acerca dos motivos pelos quais Max Weber é tornado "clássico" da abordagem sociológica da modernidade. Em seguida, discutimos as implicações de tal opção para o objetivo habermasiano: a defesa da continuidade da modernidade.

Jürgen Habermas developed a very specific conception of modernity. According to him modernity has to be characterized in the domain of the social sciences. The purpose of this paper is to outline the habermasian approach of modernity as it was developed in the *Theory of Communicative Action*. We probe into his reasons for selecting Max Weber as the "classic" of a social theory of modernity as well as on the consequences of this choice for Habermas main aim: the defense of the continuing character of modernity.

No início dos anos oitenta, Jürgen Habermas transportou a discussão sobre o significado da modernidade do campo da estética para o das ciências sociais. Em um ensaio sobre a modernidade, Habermas fez a seguinte afirmação:

"A idéia de modernidade está intimamente vinculada ao desenvolvimento da arte moderna, mas o que chamamos 'projeto

modernidade' só se torna claro quando nos livramos da costureira concentração em torno da arte. Permitam-me uma análise diferente lembrando uma idéia de Max Weber. Ele caracterizava a modernidade cultural pela separação da razão objetiva que se expressava na religião e na metafísica em três esferas autônomas: ciência, moral e arte".¹

1. Habermas (1983), p. 88.

O argumento habermasiano tem dois momentos constitutivos, um mais superficial e evidente e outro mais difícil de ser percebido. O argumento que à primeira vista sobressai é o de que o desenvolvimento da modernidade não deve ser vinculado à trajetória da arte moderna. Consequentemente, a análise do sucesso ou insucesso das vanguardas em eliminar as fronteiras entre a arte e o cotidiano não deve tampouco servir de parâmetro para a postulação do fim da modernidade. Torna-se, então, possível, sustentar a continuidade da modernidade, ou ao menos, do projeto nela esboçado no campo da moral e da ciência. Esta colocação habermasiana é bastante conhecida bem como a polêmica à qual deu origem.² No entanto, está presente na colocação habermasiana uma segunda dimensão até hoje menos explorada: trata-se dos motivos pelos quais Habermas, ao mencionar a ciência e a moral enquanto dimensões constitutivas da modernidade faz questão de se referir a Max Weber. Afinal, a proximidade de Kant, Hegel e Marx da tradição iluminista poderia indicar uma maior proximidade entre as obras destes autores e a modernidade. Habermas prefere ignorar tal proximidade e recorrer a Max Weber, um autor mais preocupado com os impasses da modernidade do que com os seus traços constitutivos. A nosso ver, os motivos pelos quais Habermas recorre à versão de Weber são fundantes da idéia de modernidade que ele procura defender: uma modernidade despida das dicotomias religião/ciência e pré-capitalismo/capitalismo. Portanto, uma modernidade que não procura as próprias origens nas filosofias teleológicas do século dezoito nem, tampouco, nas concepções filonaturalistas da sociologia do século dezenove.

2. Trata-se da polêmica acerca do fim ou não da modernidade, centrada na questão do esgotamento ou não da novidade nas sociedades contemporâneas e, consequentemente, dos potenciais utópicos. Para as principais posições a respeito ver: Vattimo (1987), Lyotard (1986), e Habermas (1988).

O objetivo deste texto é examinar o modo como o termo modernidade foi abordado, em suas variáveis sociológicas, por Habermas, recorrendo à análise que ele faz da obra de Weber na *Teoria da Ação Comunicativa*. Pretendemos seguir o roteiro da substituição por Habermas das teorias evolucionistas e cientificistas da modernidade por uma concepção que desloca o eixo da análise da modernidade para o campo da racionalização das imagens religiosas do mundo. Buscaremos, nesta primeira seção, caracterizar os principais elementos envolvidos numa concepção de modernidade que *não* pretende sucumbir aos vícios do iluminismo e do evolucionismo.

Um segundo esforço envolvido neste texto será o de demonstrar os perigos presentes na empreitada habermasiana. O autor da *Teoria da Ação Comunicativa*, ao romper com as principais linhas e autores que caracterizam a modernidade, substituindo-os por uma explicação desta última calcada na obra de Weber, torna-se obrigado a identificar modernidade e dissolução das cosmovisões metafísico-religiosas. Quais seriam as consequências de rotular como moderno um período anterior aos séculos dezoito e dezenove? A tentativa de caracterizar a modernidade enquanto surgimento de esferas autônomas da consciência, esferas estas anteriores à consolidação de determinadas transformações da estrutura política e econômica das sociedades modernas, soluciona o problema da delimitação histórica da modernidade? É o que pretendemos discutir no decorrer deste texto.

A razão de uma escolha

3. É importante lembrar que a primeira intervenção habermasiana na problemática da modernidade foi feita sob a forma de um discurso de recebimento de um prêmio com todas as limitações que uma tal forma implica.

4. A idéia de não identificar diretamente a modernidade com um determinado processo histórico ou filosófico, mas de estabelecer afinidades eletivas entre processos materiais e ideais é uma idéia que Habermas toma emprestado de Max Weber. Como é sabido, Weber utilizava esta expressão originária da química e utilizada por Goethe para relacionar idéias e interesses utilizando-a como contraponto ao mecanismo e ao organicismo. Cf. Howe (1978).

O que chama a atenção no ensaio *Modernidade: um projeto incompleto*³ é o fato de a caracterização habermasiana da modernidade prescindir de uma definição precisa do termo. A modernidade não é, em nenhum momento do ensaio, localizada historicamente e sim associada a um processo histórico: o da dissolução das cosmovisões metafísico-religiosas; processo este que pode ser associado à reforma protestante e ao renascimento. A modernidade não é, tampouco, definida filosoficamente, mas é associada ao iluminismo, um dos primeiros projetos filosóficos que percebeu o potencial cognitivo inerente aos campos da moral e da ciência. Por fim, a modernidade não é definida sociologicamente, mas é associada ao processo de racionalização do Ocidente, processo este que, como sabemos, é o cerne da sociologia da religião de Max Weber. Ou seja, é como se Habermas estivesse estabelecendo afinidades eletivas⁴ entre a modernidade e determinados processos sociológicos, filosóficos e históricos. Habermas não nos fornece, neste primeiro ensaio, as justificativas por proceder de uma tal maneira. Pelo contrário, o ensaio deixa-nos a impressão de que a tentativa de abordar sociologicamente o termo modernidade, lançando mão do legado weberiano e de alguns marcos históricos e filosóficos, poderia se limitar à uma opção conjuntural capaz de facilitar a defesa da incompletude do projeto modernidade. Ledo engano. Todos estes aspectos aparecerão intimamente associados na *Teoria da Ação Comunicativa* onde a escolha de Max Weber como teórico da modernidade é, então, justificada.

As frases com que o autor da *Teoria da Ação Comunicativa* inicia a seção do livro dedicada a Max Weber oferece-nos pistas sobre suas intenções: "Max Weber foi, entre os clássicos da sociologia, o único que rompeu com as premissas da filosofia da história e com os supostos do evolucionismo sem, no entanto, renunciar a entender a modernização da antiga sociedade européia como resultado de um processo histórico-universal de racionalização".⁵ Habermas, com esta afirmação inicial, deixa claros os pontos cardeais do seu conceito de modernidade: de um lado, a referência ao iluminismo e à sociologia evolucionista do século dezenove; de outro, sua resistência em identificar a gênese da modernidade com cada um destes momentos. É nesse instante que a importância de Max Weber na concepção habermasiana da modernidade torna-se clara. Max Weber foi, segundo o autor da *Teoria da Ação Comunicativa*, o único clássico das ciências sociais que rompeu com o cientificismo e com as filosofias da história de fundo teológico ao "reconstituir processos de racionalização social utilizando, como fio condutor, não o desenvolvimento da ciência e sim o das imagens religiosas do mundo".⁶ Weber teria sido, igualmente, o único entre os clássicos das ciências sociais que não teria associado o processo de racionalização do Ocidente a um evolucionismo historicista ao "abordar o problema do nascimento e do desenvolvimento das sociedades modernas desde o ponto de vista inteiramente a-historicista da racionalização".⁷

O itinerário habermasiano tem um ponto de ancoragem preciso: trata-se de demonstrar que o projeto filosófico do iluminismo e o projeto sociológico do século dezenove podem ser mantidos enquanto declaração de intenções desde que deles descartemos dois aspectos insustentáveis: a concepção iluminista de que o progresso moral é decorrência da aplicação neste campo dos princípios das ciências naturais e a crença da sociologia vitoriana de que a ampliação do controle técnico sobre a natureza e a evolução dos sistemas econômicos podem ser entendidos enquanto processos empíricos de ampliação da racionalidade disponível. O segredo da defesa habermasiana do projeto modernidade reside na possibilidade, vislumbrada pelo autor, de resgatar a herança dos séculos dezoito e dezenove despidendo-a de um e de outro aspectos. O legado weberiano cumpre esta função: transferir, para um momento histórico anterior ao século dezoito, a emergência da modernidade entendendo-a como a dissolução das cosmovisões metafísico-religiosas. Deste modo, torna-se possível substituir o cientificismo pela racionalização das imagens religiosas vinculada à emergência de uma ética de princípios, bem como romper com

5. Cf. Habermas (1987). Utilizamos neste texto a edição espanhola da *Teoria da Ação Comunicativa* e vertemos os textos para o português cotejando-a com a edição inglesa organizada por McCarthy. Cf. vol I pg 197.

6. Cf. Habermas, op. cit., vol I pg 204.

7. Cf. Habermas, op. cit., vol I pg 210.

o evolucionismo. Este último, será substituído pela explicação dos *Ensaio de Sociologia da Religião* nos quais Weber sustenta que a racionalização do Ocidente foi o desfecho singular de um processo histórico-universal.

O nosso objetivo, na próxima seção deste trabalho será o de seguir o fio destes dois processos mostrando de que modo Habermas pretende torná-los fundantes da modernidade.

Relendo Max Weber

Tembruck foi dos primeiros a propor tal revisão, que não nos exime de apontar o livro de Löwith, escrito na década de trinta, como o grande precursor de toda esta bibliografia. O que torna a intervenção de Tembruck importante é o fato de ele retomar a discussão sobre a unidade temática da obra de Weber desde o prefácio de Marianne Weber à edição de 1921 de *Economia e Sociedade* até a biografia intelectual de Bendix sobre Max Weber. Cf. Tembruck (1980).

Tembruck sustenta tal opinião opondo-se à visão sustentada por Bendix. Para Bendix a racionalização permanece uma ocorrência histórica fortuita, resultado de uma série de eventos particulares que produziram um desfecho específico (...). A descoberta importante de Weber, no entanto, assenta no conhecimento de que a racionalização em toda a sua fragilidade histórica nasceu da compulsão de uma lógica interna decorrente do impulso irresistível em direção à racionalização das idéias religiosas. Cf. Tembruck (1980), p. 326 e Schluchter (1981), cap I e II.

0. Tais modificações nos permitem entender melhor o sentido da explicação anti-materialista contida na *Ética*

A obra de Max Weber foi submetida, nos últimos tempos, a um enorme processo de releitura.⁸ Este processo levou, entre outros, aos seguintes resultados: a reavaliação do que constituiria o esforço central de Weber que, segundo diversos autores,⁹ seria o de entender, comparativamente, o processo de racionalização do Ocidente; um segundo resultado deste mesmo processo foi a ênfase que passou a ser atribuída a determinadas modificações introduzidas por Weber em 1919/1920 na *Ética Protestante*;¹⁰ a articulação destas modificações com o conteúdo dos *Ensaio de Sociologia da Religião* ampliou a atenção dos intérpretes em relação à explicação acerca da evolução religiosa contida nestes ensaios.¹¹ No seu conjunto, esta reavaliação levou a um reordenamento a partir do qual algumas questões aumentaram a sua centralidade na problemática weberiana, ao mesmo tempo que outras foram deslocadas do centro das atenções. Entre as questões que passaram a constituir o foco da atenção dos leitores de Weber duas são de especial interesse para Habermas: a noção de história comparativa e a concepção do autor acerca da relação entre interesses materiais e interesses ideais. Analisemos uma e outra.

Weber, como é sabido, abre os *Ensaio de Sociologia da Religião* com a seguinte indagação: "A qual combinação de fatores se pode atribuir o fato de, na civilização ocidental e somente na civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (...) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado".¹²

Weber pretendia, com esta pergunta, questionar um conjunto de concepções evolucionistas bastante aceitas, na sua época, e que, de certo modo, constituem o pano de fundo de qualquer teoria da modernidade. Ele pretendia, em primeiro lugar, questionar o binômio ciência-interesses materiais apontado como

responsável pela modernização do Ocidente. Para Weber, nem a ciência, nem os interesses de uma classe dominante qualquer poderiam ter desempenhado, na evolução do Ocidente, o papel que lhes era atribuído. A ciência não o poderia devido à descontinuidade existente entre o laboratório e a vida cotidiana que lhe impede de fazer uma forma metódico-racional de vida.¹³ Os interesses tampouco o poderiam dado que, ao longo da história, foram poucas as sociedades que se estruturaram unicamente sobre os interesses materiais.¹⁴ Quando este foi o caso, tais sociedades tiveram uma duração efêmera. Para o autor dos *Ensaio de Sociologia da Religião* “são os interesses materiais e ideais que dominam imediatamente a ação dos homens”.¹⁵ Weber atribui a um processo específico, ao processo de eticização das religiões universais, a capacidade de articular interesses materiais e interesses ideais, desempenhando, assim, um papel crucial no processo de racionalização do Ocidente. Tal processo é por ele entendido como envolvendo, simultaneamente, um lado interno e outro externo. O seu lado interno é a progressiva unificação ética das religiões que, a partir do monoteísmo, passam a fornecer uma explicação racional para o sofrimento no mundo. O seu lado externo é o monasticismo entendido enquanto conduto metódico-racional no mundo. Para Weber, a conjugação de dois tipos de interesse — os interesses ideais envolvidos numa explicação racional sobre o sentido do mundo e os interesses materiais de determinados estratos da população de adotarem uma prática metódica de vida — teriam levado a que somente no Ocidente houvesse ocorrido um processo de racionalização ética das idéias e das ações.

Habermas, na *Teoria da Ação Comunicativa*, utiliza a explicação weberiana como arcabouço de uma teoria da modernidade. Para ele, a modernidade é o resultado de um processo que envolve duas variáveis, uma externa e outra interna. A variável interna consiste na possibilidade histórico-universal, contida na eticização de todas as religiões universais, que torna a modernidade o desfecho singular de um potencial de racionalidade universal. A variável externa está relacionada com o fato de que, no Ocidente, diferentemente do Oriente, as religiões evoluíram no sentido de uma postura ativa. Mais uma vez, a modernidade constitui um desfecho que é singular ao Ocidente, mas está relacionado com possibilidades universais.

Ao assumir este arcabouço weberiano de explicação, Habermas estabelece uma postura crítica com relação ao iluminismo e à sociologia do século dezenove. A modernidade deixa de ser um processo inexorável de evolução decidido de antemão e passa a ser o resultado singular de um processo universal cujo desfecho

Protestante e o Espírito do Capitalismo: “O estudo da Ética Protestante e o ensaio sobre ‘As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo’ assim como as análises comparativas sobre a religião e a economia têm um impulso espiritualista-antimaterialista. Mas nós precisamos perceber o que isto significa: Weber considerava a interpretação materialista da história uma justificação trivial. As idéias estão sempre inseridas em constelações de interesses... [Todavia] as idéias têm sempre um significado que transcende os interesses, mesmo quando elas são tomadas como sua ideologia. Elas contêm um significado que vai além, um elemento utópico... Nesta posição dual (...) de duas classes de causas, de constelações de interesses, de constelações de idéias, nós não podemos atribuir primazia a nenhum dos dois tipos de causas. Nós devemos assumir que ambas se originam ao mesmo tempo.” Cf. Schluchter (1981), p. 140-1.

11. Cf. Schluchter (1981), cap IV B.

12. Cf. Weber (1983), p. 11.

13. Kalberg sustenta esta idéia quando afirma que “apesar de sua capacidade comum de manipular a realidade, os tipos de racionalidade confrontam realidades heterogêneas de modos distintos e introduzem regularidades na ação com graus diversos de efetividade. Modos de vida são introduzidos apenas por racionalidades práticas e substantivas”. Kalberg nos explica por que, para Weber, os demais tipos de racionalidade não são capazes de fazê-lo: “Os servidores civis, o advogado, o homem de negócios e o cientista executam as tarefas típicas das suas profissões referenciando-se em

normas abstratas já dadas e em leis, o que os isola do fluxo dos eventos fragmentados bem como da confrontação prático-racional com os eventos diários". Cf. Kalberg (1980), p. 1164.

14. Cf. nota número 11.
 15. Cf. Weber (1983), p. 204.

16. Cf. Habermas, op. cit., vol I, p. 280.

jamais esteve predeterminado. Com isto resolve-se o problema do evolucionismo sistêmico do qual a maior parte das teorias da modernidade padece. Há ainda um segundo tipo de problema do qual Habermas se livra ao adotar a perspectiva da eticização das religiões universais: o descentramento moral que caracteriza a modernidade *não* aparece mais como resultado da evolução da ciência, mas como determinado pelo surgimento de uma ética de princípios, processo este que recebe os seus impulsos principais da religião. Isto não quer dizer que Habermas, ao optar pelo instrumental weberiano de análise, aceite o ponto de chegada do autor de *Economia e Sociedade*. Pelo contrário, a intenção habermasiana é a de integrar um novo elemento à análise da eticização das religiões universais: a racionalização cognitiva da contemplação do mundo. Trata-se, portanto, de recusar a oposição religião/ciência propondo, em seu lugar, a associação entre uma e outra tal como expressa pelo quadro abaixo:¹⁶

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

O itinerário habermasiano de construção do termo modernidade pode ter algumas etapas do seu trajeto delimitadas: trata-se de seguir o fio de um processo histórico-universal de racionalização que só alcançou um desfecho favorável no Ocidente — o processo de eticização das imagens religiosas do mundo — e, simultaneamente, de conjugá-lo com a postura de contemplação do mundo herdada da antiguidade clássica. Tal conjugação irá permitir ao autor da *Teoria da Ação Comunicativa* associar a di-

menção científica e a dimensão ética da modernidade. Ao invés da oposição ciência/religião suposta pelos *philosophes* e pelos sociólogos do século dezanove, Habermas propõe uma associação diferente: "Nem a religião cristã pode ser reduzida à ética, nem a filosofia grega à cosmologia. Curiosamente, estas duas imagens do mundo (que são as que têm um potencial de racionalização mais alto) entram em contato dentro da *mesma* tradição européia. Isto gera a tensão produtiva que caracteriza a história das idéias da Europa medieval. O choque conduz a uma polarização, isto é, a uma radical elaboração das categorias específicas de cada imagem do mundo; quer dizer, das categorias de uma ética religiosa da intenção, de um lado, e de uma cosmologia de base teórica de outro".¹⁷

17. Cf. Habermas, op. cit., vol I, p. 282.

A modernidade para Habermas é, portanto, a conjugação entre uma tradição ética capaz de desvincular o problema moral de situações concretas e de uma tradição científica capaz de desvincular a compreensão do mundo da faticidade imediata. Esta relação poderia ser descrita em termos weberianos como a associação entre interesses ideais — o desenvolvimento de concepções éticas e cosmológicas — e interesses materiais. Quais teriam sido os interesses materiais com os quais o descentramento moral e científico se conjugou? Aproximamo-nos da última etapa do itinerário habermasiano que pode ser descrita nos seguintes termos: como a compreensão moderna do mundo que se desenvolveu no plano das estruturas da consciência foi transferida para o campo da ação social?

Habermas, ao formular o problema da transferência dos potenciais de racionalização para o plano da ação social, recorre a Weber ao mesmo tempo que tenta ultrapassar alguns limites evidentes do instrumental weberiano. Por um lado, o autor da *Teoria da Ação Comunicativa* reconhece o papel que a noção protestante de vocação desempenha na transferência da ascese religiosa para o domínio do laico. Por outro, Habermas deixa claro que a ética protestante é apenas uma de ao menos duas vias de transferência das estruturas da consciência para os âmbitos extra-religiosos e da prática experimental. A outra via ressaltada por Habermas consiste no processo que tornou a ciência acessível ao âmbito do trabalho social.

Esta é a última etapa envolvida na construção do conceito habermasiano de modernidade que recebe então os seus retoques finais: a modernidade é entendida como o processo não-determinista de surgimento das estruturas da consciência científica e moral, processo este resultante de uma conjugação específica à história do Ocidente: o descentramento da ciência em relação à

faticidade e da moral em relação às situações concretas. Com a reforma protestante e com o renascimento, inicia-se o processo de efetivação destas estruturas da consciência no campo da ação social. O resultado deste processo será a consolidação da ciência e da moral como dimensões às quais se aplica uma ação que visa o entendimento, a ação comunicativa. Em um caso como no outro, processa-se rompimento com a tradição entendida, seja como subordinação da justiça ao pertencimento do clã, seja como subordinação da cosmologia a objetivos religiosos. Em ambos os casos as dimensões criadas pela modernidade implicam um descentramento da ação de situações concretas de faticidade e sua subordinação à uma subjetividade estabelecida através de um acordo entre os indivíduos.

Pretendemos, ao longo desta seção, ter deixado claro os porquês da apropriação de Weber por Habermas e o modo como tal apropriação fortalece uma perspectiva de defesa da modernidade que pretende escapar dos vícios do iluminismo e do evolucionismo sociológico. Ressaltamos também duas etapas cruciais do conceito habermasiano de modernidade: a armação da modernidade enquanto conjugação de interesses materiais e ideais; o recurso à explicação da eticização das religiões universais enquanto uma das vias importantes do processo de racionalização do Ocidente. Em suma: Weber exerce um papel essencial na estruturação do conceito habermasiano de modernidade. Todavia, a escolha pelo autor da *Teoria da Ação Comunicativa* do instrumental weberiano causa-lhe também problemas: ela não lhe permite deduzir as dimensões do mercado e do Estado a não ser pela via da *Ética Protestante*. Habermas opta, então, por instituí-las enquanto uma outra dimensão que convive com a das esferas axiológicas, a chamada dimensão da racionalidade sistêmica. Com efeito, tornar-se-ia demasiado insustentável para Habermas restringir a modernidade ao processo de transferência da ética e da ciência do domínio da religião para o do laico e, por esta via, deduzir o surgimento do capitalismo. O caminho escolhido por Habermas é diferente. Ele antecipa a modernidade, reconhece a convivência ao longo dos séculos dezoito e dezenove da dimensão comunicativa da modernidade com o Estado e o mercado, mas sustenta que se trata de uma convivência de elementos diversos. O que constitui a modernidade é a diferenciação das esferas axiológicas e não o Estado moderno e o meio dinheiro. A melhor forma de sustentar tal diferenciação é a antecipação da modernidade, isto é, atribuir a origem do seu projeto a um momento no qual o Estado moderno ainda não havia se formado e o mercado capitalista ainda não havia se consolidado.

Pretendemos mostrar, na seção conclusiva deste trabalho, que Habermas, ao optar por tal estratégia, termina por tornar insustentável todo o empreendimento de defesa da continuidade da modernidade. Isto porque a sua tentativa de defender a incompletude do projeto nela esboçado com base em Max Weber implica abdicar do potencial emancipatório proveniente dos campos do trabalho e do mercado desde a própria origem da modernidade.

Modernidade: um projeto defensivo?

Se, nas seções anteriores, o nosso objetivo foi deixar claro o modo como a apropriação de Weber por Habermas fortalece a perspectiva de defesa da modernidade, o que deixamos de ressaltar foram os problemas envolvidos em tal resgate. O autor da *Teoria da Ação Comunicativa* pretende, ao adotar o enfoque weberiano, anteciper o momento de surgimento da modernidade dissociando-a do surgimento e consolidação do mercado e do Estado moderno. Não é difícil perceber, e pretendemos tê-lo demonstrado, a possibilidade de, ao adotar tal enfoque, escapar dos determinismos e evolucionismos inerentes à maior parte das teorias da modernidade. Todavia, tão importante quanto perceber tal aspecto, é perceber o lado problemático envolvido na tentativa habermasiana de antecipação da modernidade.

Habermas, ao atribuir o impulso inicial da modernidade à emergência de estruturas da consciência que se consolidam no plano da tradição cultural, diferencia radicalmente dois tipos de racionalidade. Um primeiro tipo, a racionalidade comunicativa, diretamente relacionada à emergência das esferas axiológicas, se constitui no ponto central de sustentação da modernidade. Um segundo tipo, a racionalidade sistêmica, não é inerente à modernidade ainda que na época moderna assuma uma feição particular. Habermas pretende escapar dos problemas que a defesa da modernidade com base em Max Weber implicam, instituindo uma dimensão paralela à modernidade. O característico da época moderna não é o surgimento do Estado e sim a produtiva associação entre o aparato e o subsistema dinheiro. Esta associação "obriga à uma reorganização que conduz, entre outras coisas, a que o poder político seja assimilado à estrutura de um meio de controle sistêmico, o poder é assimilado pelo dinheiro".¹⁸ A época moderna envolve, assim, o surgimento de duas dimensões diferentes da racionalidade, uma primeira, a

18. Cf. Habermas, op. cit., vol II, pp. 242.

comunicativa, associada à ação social e, uma outra, a racionalidade sistêmica, associada à coisificação, à objetificação, que a predominância do poder e do dinheiro implica.

O autor da *Teoria da Ação Comunicativa* ao aceitar a coisificação do Estado e da economia desde suas origens transfere para as esferas axiológicas todo o potencial de comunicação e, conseqüentemente, de emancipação inerentes à modernidade. Ou seja: a antecipação da modernidade por Habermas implica dissociar desde a origem da modernidade as esferas do Estado e do trabalho das esferas da ciência, da moral e da arte. Habermas, ao cindir a modernidade, despe-a desde as suas origens, do potencial de emancipação inerente à esfera do trabalho. A obrigação de tornar esta esfera estanque em relação à da comunicação, obrigação decorrente da antecipação da modernidade, implica negar qualquer possibilidade de emancipação dos trabalhadores. Mais importante do que discutir se tal possibilidade existe ou não é perceber a consequência da sua negação para uma perspectiva de defesa da modernidade.

Habermas, ao aceitar a identificação entre capitalismo e razão sistêmica, e descartar a possibilidade de que as relações emanadas do mercado possam conter um potencial emancipatório, limita o espectro da sua perspectiva de defesa da modernidade:

“Nem a racionalização do mundo da vida em geral nem a diferenciação estrutural da sociedade têm de *per se* efeitos laterais patológicos inevitáveis. O que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação e o desenvolvimento das distintas esferas culturais de valor, conforme o seu sentido específico, mas a ruptura elitista da cultura dos *experts* com os contextos da ação comunicativa. O que conduz a uma racionalização unilateral, a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação dos subsistemas regidos por meios e das suas formas de organização com respeito ao mundo da vida, mas a penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa em âmbitos de ação que, por serem âmbitos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação, e necessitarem incondicionalmente do entendimento como mecanismo de coordenação de ações, resistem a se estruturarem sobre os meios dinheiro e poder”.¹⁹

19. Cf. Habermas, op. cit., vol II, p. 469.

Na medida em que Habermas transfere, para a própria origem da modernidade, a dissociação entre razão comunicativa e sistêmica retirando, do campo desta última, a possibilidade do entendimento e, conseqüentemente, da emancipação, ele se torna

obrigado a sustentar uma concepção defensiva da modernidade. Isto porque, na medida em que ele aceita a predominância da racionalidade sistêmica no campo do trabalho social, reduz a continuidade da modernidade à tarefa de impedir o avanço da razão sistêmica em direção àqueles domínios nos quais a ação continua sendo guiada por concepções morais. A defesa da modernidade é reduzida ao exercício de resistência de forças isoladas numa trincheira isolada, cujo poder de força já não é mais capaz de decidir a batalha.

Ora, a defesa habermasiana da modernidade encontra-se numa encruzilhada: ao recorrer a Weber, o autor da *Teoria da Ação Comunicativa* escapa de alguns dos vícios mais perigosos inerentes às concepções iluministas e dezenovistas da modernidade, mas para isto paga um preço: a limitação da ação social emancipatória — característica essencial da modernidade — ao campo da cultura e do direito. Agindo deste modo, Habermas transforma a sua defesa da modernidade na defesa dos resquícios de um projeto cuja derrocada já se deu nas principais frentes de luta. Atribuímos tal postura à sua opção preferencial por Weber, um autor cuja obra permite muito bem entender as fontes do ataque ao projeto modernidade — afinal é uma obra destinada a explicar a perda do sentido e a perda da liberdade —, mas nos revela muito pouco quais são os potenciais de resistência contra tais ataques. O que nos leva de volta ao problema decorrente da opção habermasiana por Weber: ao optar por defender a modernidade baseando-se num autor mais preocupado com os impasses do que com os potenciais de emancipação envolvidos no seu projeto, Habermas perde de vista as forças capazes de vir a instaurar o novo nas sociedades modernas. Uma possibilidade sempre renovável e que nada tem de defensiva. Pelo contrário, implica a ação regida pela vontade de instaurar o novo.

Bibliografia

- APPEL, Karl-Otto (1986), *Estudios Éticos*, Barcelona, Editorial Alfa.
- BARKER, Martin, (1980), "Kant as a Problem for Weber", *British Journal of Sociology* vol. 31, n. 2, pp. 224-245.
- HABERMAS, Jürgen (1983), "Modernidade versus Pós-Modernidade", *Arte em Revista*, n. 7 Agosto 83, tradução da versão inglesa de "Modernidade: um projeto incompleto", *New German Critique*, n. 22, pp. 3-14.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoria de la acción comunicativa*, 2 vols., Madri, Taurus Ediciones.

- HOHENDAHL, Peter U. (1986), "Habermas Philosophical Discourse of Modernity", *Telos*, n. 69, pp. 49-65.
- HOWE, Richard H. (1978), "Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology*, vol. 84, n. 2, pp. 366-385.
- KALBERG, Stephen (1980), "Max Weber's Types of Rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history", *American Journal of Sociology*, vol. 85, n. 5, pp. 1145-1179.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *O Pós-Moderno*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- LÖWITH, Karl (1982), *Max Weber and Karl Marx*, Londres, Georg Allen & Unwin.
- NELSON, Benjamin (1976), "On Orient and Occident in Max Weber", *Social Research*, vol. 43, n. 1, pp. 114-129.
- MARCUSE, Herbert (1973), "Sobre Max Weber", in WEBER, Max (1973), *O Político e o Cientista*, Lisboa, Editorial Presença.
- ROUANET, Sérgio Paulo (1987), *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHLUNCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley, Berkeley University Press.
- TEMBRUCK, Friedrich H. (1980), "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol 31, n. 3, pp. 316-351.
- VATTIMO, Gianni (1987), *O Fim da Modernidade*, Lisboa, Editorial Presença.
- WEBER, Max (1944), *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1968), *História Geral da Economia*, São Paulo, Mestre Jou.
- WEBER, Max (1983), *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Madri, Taurus Ediciones.