

WEBER E HABERMAS: ACERCA DE ALGUMAS DIFERENÇAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA

Edilene M. de Carvalho Leal

Resumo

Esse artigo tem a pretensão de comparar a análise weberiana acerca da constituição e destruição histórica da autonomia da cidade do ocidente medieval com a que foi empreendida por Habermas sobre o nascimento e o esfacelamento à "esfera pública burguesa" em tempos à "baixa" e "alta" modernidade ocidental. Destacamos que, no caso de Max Weber, a autonomia cidadina configurou um caso-limite irrepetível na história e possibilitou a formulação de uma democracia participativa; em Habermas, contrariamente, o recorte espaço-temporal é precisamente a "modernidade" pós-feudalismo e pós Estado burocrático-patrimonial em que uma esfera pública e outra privada se constituíram e se uniram em uma instituição de caráter democrático crítico-argumentativo.

Palavras-chave

Cidade. Democracia. Racionalização. Autonomia.

ABOUT SOME DIFFERENCES ON THE CONSTITUTION OF THE MODERN DEMOCRACY: A COMPARISON BETWEEN HABERMAS AND WEBER

Abstract

In this article, we intend to compare webers analysis about the historical constitution and destruction of city's autonomy in West Midle Age with Haberma's analysis on the rise and fali of "bourgeoisie's public sphere" in times of high and low Western modernity. We also pointing out that in Max Weber the autonomy of city configured a limit case with no similar in history and helped to formulate a participative democracy. On the other hand, in Habermas the time-spatial cut is precisely the post-feudalism modernity and post patrironial-burocratic State in which a public and a private sphere

are constituted and united in a new institution with a democratic critical argumentative character.

Keywords

City. Democracy. Rationalization. Autonomy.

Max Weber analisa a constituição histórica da autonomia das cidades medievais a partir de uma perspectiva radicalmente distinta de outras abordagens sociológicas como a de Habermas, por exemplo. Essa especificidade weberiana mostra-se no seu recorte temporal: trata-se do conceito tipológico da fundação de um espaço público (a cidade) no qual indivíduos medievais reclamam e conquistam sua liberdade e seus direitos de cidadãos, mediante uma ação que cada vez mais se torna racional e que possibilita a conjugação de valores e de interesses materiais. Nessa medida, a compreensão que se faz presente em Weber quanto ao processo de racionalização não se encerra em apenas uma de suas expressões mais acentuadas, a modernidade. Para Weber, o florescimento da liberdade pública efetivada pela “alta Idade Média” configurou um acontecimento isolado, malgrado e sem precedentes na história; em que exatamente se tomaram as cidades ocidentais em tempos vindouros (modernos) não faz parte das preocupações explícitas de Weber, mas seus textos nos dão pistas seguras de que, sob nenhuma hipótese, constituíram uma esfera pública na qual valores culturais e políticos eram compartilhados independentemente dos interesses econômicos, tal como supõe Habermas.

Inicialmente, para Weber, o fato da emigração do campo para a cidade e o conseqüente aumento populacional, por si só, não esgotam o conceito de cidade. Em primeiro lugar porque esse mesmo fenômeno caracterizou, em maior ou menor grau, outras cidades (gregas antigas e asiáticas); em segundo, porque um aspecto quantitativo não pode simplesmente influir definitivamente numa análise sociológica mais ampla. Embora, todavia, seja uma característica fundamental que contribuiu enormemente para o desenvolvimento das cidades medievais, também o fato histórico de que estas últimas caracterizaram-se como local de mercado no qual as necessidades cotidianas dos cidadãos eram supridas regularmente não constitui causa única e determinante. Com isso, supomos que Weber pretenda evitar que

apenas causas econômicas sejam evidenciadas na explicação do surgimento das cidades.

De fato, o habitante típico da cidade medieval é aquele que não desenvolve uma economia de autossustentação, que não cobre suas próprias necessidades com o cultivo próprio, tal como o habitante das cidades da Antiguidade que era um "cidadão agricultor" e retirava da terra tudo de que precisava para viver. Na verdade, o cidadão medieval desenvolvia apenas as atividades comerciais e industriais e mantinha uma relação interdependente e complexa com o campo: o agricultor fornecia os alimentos e o cidadão, as mercadorias industrializadas; essa relação fazia parte da política econômica urbana, mas sem que houvesse interferência direta nas propriedades e nos direitos senhoriais. Por conseguinte, um conjunto de regras administrativas organizava a política econômica da cidade bem como sua transação com o campo; mas, de forma alguma, pode-se confundir o conceito econômico de cidade, local de mercado, com o seu conceito político-administrativo, uma vez que uma localidade pode ser considerada uma cidade embora desconheça completamente a estrutura de mercado da Idade Média, a exemplo das cidades gregas antigas, caracterizadas, sobretudo, por seu aparato político-militar. Por conseguinte, o aspecto econômico não pode simplesmente encerrar o conceito de cidade, pois seu aspecto político-administrativo é igualmente fundamental. Algumas passagens do ensaio "A dominação não-Legítima" são fundamentais para compreendermos a extensão do seu conceito de cidade.

Portanto. ao fazer estas considerações nos vemos obrigados a falar de 'política' econômica urbana, de uma 'zona urbana' e de uma 'autoridade urbana', vemos que o conceito de 'cidade' tem que ser acomodado em outra série de conceitos, além dos conceitos econômicos usados até agora, isto é, em conceitos políticos. (...) Se é o caso, então a cidade tem que se definir como uma associação autônoma em algum grau, como um ajuntamento com especiais instituições políticas e administrativas (WEBER,2002:943-4-5).

No entender de Weber, portanto, uma localidade, para efetivamente ser denominada cidade, precisa ser "uma associação autônoma", isto é,

precisa garantir sua autorregulação política, administrativa e econômica. Ora, exatamente na mesma linha de interpretação da *Ética Protestante* em que apenas o Ocidente moderno conheceu instituições autônomas e racionais como o capitalismo e o Estado, somente a cidade do ocidente medieval conseguiu desenvolver-se em ajuntamento urbano industrial-mercantil na medida em que conjugou todas essas características: a fortaleza, o mercado, tribunal próprio e direito parcialmente próprio, caráter de associação e, por fim, uma autonomia e autocefalia parcial¹. Mas, quais fenômenos tornaram possível a peculiaridade da cidade medieval? Em princípio, lembremo-nos de que a cidade do medievo era um local de mercado que oferecia condições propícias para se adquirir rendimentos com o artesanato e com o comércio, por isso os senhores utilizavam seus escravos como fonte de rendas e não fonte de trabalho. Essa circunstância possibilitou que os escravos ou os não-libertos resgatassem sua liberdade, tomando-se, inclusive, pequenos burgueses afortunados. Embora também a cidade da antiguidade ocidental e da Rússia haja se caracterizado como o "local de acesso da servidão à liberdade por meio da atividade lucrativa:", foi somente na cidade da Idade Média que a prosperidade do escravo impediu que o senhor o resgatasse como sua propriedade, rompendo, portanto, com o poder senhorial que predominava naquela sociedade. Nos termos weberianos:

A burguesia urbana rompia, deste modo, por usurpação – e isso consiste uma enorme inovação, totalmente revolucionária, das cidades medievais do ocidente frente a todas as demais., com o direito senhorial. Nas cidades do centro e do norte da Europa surgiu assim o conhecido lema: ‘O ar da cidade faz livre’, isto é, que depois de um prazo maior ou menor, porém que se foi tomando cada vez menor, o senhor de um escravo perdia o direito a reclamá-lo como submetido a seu poder (WEBER, 2002:957).

Nesse sentido, a cidade do medievo ocidental significava a possibilidade de conquista da cidadania e da liberdade, uma vez que esse princípio, a perda

¹ Cf. WEBER, 2002:949.

² Cf. Idem. 957.

do direito do senhor sobre o escravo, tornou-se regra geral'. Por conseguinte, de um lado, as diferenças estamentais desapareceram, ao menos no que diz respeito ao *status* social dos livres e dos não livres; e, de outro, emergiu uma camada burguesa com poder económico que começa a monopolizar os cargos públicos. Concomitantemente a esse fenómeno sociopolítico, o processo de racionalização religiosa contribuiu de forma decisiva para as diferenças entre as cidades ocidentais e as asiáticas, pois com o Cristianismo desaparece toda "vinculação mágico-animista de castas e clãs, com seus correspondentes tabus, entre os habitantes da cidade". Para Weber, foi precisamente essa vinculação que impediu os cidadãos da China e da Índia de realizar qualquer união associativa económica, baseada na igualdade jurídica, porque, por exemplo, tabus mágicos vetavam a realização de banquetes culturais comuns. Já as fundações das cidades antigas favoreceram a construção da associação, mas pressupunham, necessariamente, a ideia de pertença a um clã, a uma associação ou a uma tribo.

O Cristianismo, paradoxalmente, constituiu uma "associação confessional de crentes individuais", de modo que o cidadão entrava na associação local da cidade e garantia sua posição jurídica como indivíduo singular e não como membro de uma tribo ou clã. Sendo assim, fazer parte da comunidade urbana independia da sua pertença religiosa ou mágico-animista: cristãos podiam se reunir, económica e politicamente, com não cristãos, estrangeiros, bem como com outros povos e raças. Weber, portanto, relaciona causalmente o processo de racionalização cristã e o processo de fundação secular das cidades medievais'.

³ Ao contrário da cidade da antiguidade ocidental, por exemplo, na qual coexistia o trabalho escravo e o trabalho livre: isso impediu o desenvolvimento das corporações. Pois as regras de funcionamento das corporações permitiam que o pequeno burguês participasse juntamente com o escravo de uma comunidade de mistérios, mas não de uma corporação que reclamava direitos políticos. As cidades antigas, segundo Weber, estavam divididas de acordo com as tribos. isto é, distrito local predominantemente rural. As cidades medievais, por sua vez, se organizavam segundo corporações de ofício.

⁴ Cr. WEBER, 2002:959a.

⁵ Cf "As paróquias não atuavam como associações eclesásticas nem mediante seus representantes eclesásticos. mas que, ao lado dos associados, totalmente secularizados, temos os líderes laicos das comunidades paroquiais e, eventualmente, das guildas de comerciantes, eram aqueles que juntos realizavam, por parte dos burgueses, os atos jurídicos formalmente decisivos" (WEBER, 2002:963a).

Além desses eventos constitutivos do processo de enfraquecimento do poder senhorial-tradicional e da emergência da cidade do medievo ocidental, a supressão parcial das diferenças estamentais e a laicização da associação urbana, Weber ainda analisa as características diversas do desenvolvimento da burocracia racional do Ocidente em comparação com o Oriente, sobretudo com a China, responsável pela concentração do poder militar nas mãos do imperador e consequente separação dos soldados de seus meios de guerra. Dessa maneira, não se pode falar de autonomia militar e política dos cidadãos em face do poder real. Em contrapartida, na cidade da Idade Média ocidental o princípio que regulava a constituição militar era o auto-armamento do soldado obrigado ao serviço no exército, independentemente de ser ele camponês, burguês ou cavaleiro. A situação era de tal maneira, completa Weber, que o senhor dependia da boa vontade do soldado de seu exército" em obedecer. Cabe ressaltar a compreensão weberiana de dominação, pois pressupor que o detentor do poder de mando possa, em alguma medida, depender daquele que obedece pode parecer contraditório. Para Max Weber, a vigência da dominação está condicionada ao reconhecimento ou à legitimação dos dominados, isto é, à "probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos (ou para toda classe de mandatos)"? Mas não se trata de uma obediência arbitrária, tirânica ou irracional (despida de quaisquer interesses ou fins); para Weber, a ação de submeter-se ao dominado pressupõe um ato voluntário ou simplesmente escolhido: "Um determinado mínimo de vontade de obediência, ou seja, de interesse (externo ou interno) em obedecer, é essencial em toda relação autêntica de autoridade".

É precisamente por isso que as cidades do ocidente medieval configuraram uma "dominação não-legítima", posto que sua fundação teve como base a atitude de desobediência à dominação tradicional que vigorava na época. Essa circunstância histórica foi o resultado fundamental do processo de racionalização construído pelos indivíduos, em duas vias: a racionalização

⁶ Cf "Porém isso significava a 'autonomia' militar dos diversos grupos obrigados ao serviço. Em um exército que se equipa a si mesmo vale o princípio de que o senhor se encontra dependente, ampla medida da boa vontade dos componentes de seu exército, de cuja obediência depende por completo seu poder político" (WEBER: 2002:975a).

⁷ Idem, 2002: 170a

⁸ Idem.

em âmbito econômico e a racionalização da religião, do direito e da política. A conjugação dessas vias numa ação conjunta favoreceu o surgimento de modos de vida inteiramente distintos e possibilidades diversas de interações sociais: uma urbe coletiva se une na conquista de igualdade e de liberdade de condições de existência e do direito à cidadania. A expressão política de uma ação dessa natureza é, necessariamente, a democracia, entendida aqui enquanto um tipo de dominação política e econômica, construída por uma comunidade de cidadãos livres e economicamente ativos, à margem ou no meio de uma estrutura de poder político tradicionalmente constituído. Sendo assim, caracteriza-se como uma dominação ilegítima em face de uma dominação legítima; porém, se recuperamos o conceito de dominação de Weber, segundo o qual ela existe apenas na condição de ser desejada, então o inverso dessa proposição torna-se perfeitamente legítimo.

Na ótica weberiana, todavia, essa *demos* constituinte da cidade do ocidente medieval distingue-se fundamentalmente da *polis* grega da antiguidade, visto que seu princípio norteador foram fatores econômicos, quanto *apolis* nortearam-lhe fatores político-militares. Na verdade, *apolis* era absolutamente soberana como associação militar, de modo que a corporação dos cidadãos interferia na vida pessoal de cada indivíduo, inclusive do ponto de vista econômico, já que a cidade grega antiga dispunha do patrimônio individual. Essa particularidade grega leva Weber a questionar o conhecido dito de Péricles, de acordo com o qual "em Atenas cada um pode viver do jeito que quiser": contrariamente, inexistia liberdade pessoal na condução da vida, e com isso era diminuída a força combativa da milícia dos cidadãos. Contudo, circunstâncias históricas específicas - o processo de racionalização e de secularização já bastante acentuado em comparação com a Grécia antiga - tornaram possível o florescimento de outra concepção de cidade democrática na Idade Média, fundada basicamente na autonomia individual, econômica, política e administrativa. Ora, se lembrarmos que a autonomia econômica (ou prosperidade econômica) constituía o meio a partir do qual os escravos e os não livres poderiam conquistar a liberdade, e, em consequência, a cidadania, não será difícil entender por que:

A situação política dos burgueses da Idade Média os encaminha para ser um *homo oeconomicus*, enquanto que na Antiguidade a *polis*, em seu período de maior

esplendor, mantém seu caráter de associação militar com técnica militar superior. O cidadão antigo era um *homo politicus* (WEBER, 2002: 1035).

Mas também explica porque a cidade medieval sucumbiu em face da dominação patrimonialista que aparece no contexto de seu maior florescimento. Isto é, na mesma medida em que a autonomia política tomou possível a associação coletiva - “igualdade” estamental, autoadministração burguesa e cidadania; a autonomia econômica, progressivamente, individualizou o cidadão, tomando-o dependente dos interesses econômicos e separado dos interesses político-coletivos. Na escrita weberiana, a racionalidade instrumental (econômica) sobrepuja a racionalidade substantiva (política e moral): impossibilitado de participar e de contribuir na tomada de decisões que dizem respeito a si mesmo e à comunidade urbana à qual pertence, o homem da cidade medieval torna-se heterônomo, Pode-se ler no ensaio *A Dominação não-legítima (Tipologias das cidades)*:

"O Estado burocrático-patrimonial não rompeu, depois que submeteu as cidades, de uma maneira fundamental com esta 'política econômica urbana'. (...) O decisivo residia, sem dúvida, na impossibilidade da cidade dispor, no sentido de seus interesses, de um poder político e militar da categoria do que possuía o príncipe burocrático-patrimonial. E, por outra parte, somente excepcionalmente podiam tentar, da forma que faziam os príncipes, tomar parte, como associações, nas novas possibilidades lucrativas que surgiam, em virtude da política patrimonialista. (...) apenas elementos individuais e, sobretudo, socialmente privilegiados, tinham acesso a estas possibilidades..." (WEBER, 2002: 1019).

Essa circunstância histórica de conquista de liberdade e perda de liberdade compartilhada na urbe pressupõe, necessariamente, a concepção weberiana de fenômenos sociais e culturais inter-relacionados: o modo ocidental de racionalizar suas distintas esferas de atuação e as diversas formas de dominação que se articulam ao longo do processo de racionalização. Isto é, pressupor que a racionalização assume e assumiu contornos cada vez

mais amplos e decisivos - a constituição da cidade medieval é favorecida pela diluição da unidade mágica do mundo efetivada pelo Cristianismo -, estiolando qualquer unidade e autonomizando as esferas política, econômica, estética, científica e sexual, não significou a vigência plena de liberdade para o indivíduo. Ao contrário, a "guerra" entre as esferas e entre os agentes pelo domínio da situação é que substitui as unidades mágico-objetiva e ético-metafísica do mundo: a inexistência de unidade impõe uma suposta igualdade de condições de luta, mas sem orientação racional-valorativa; o que se tem é o domínio dos interesses materiais individuais sobre os interesses éticos-coletivos. Pois não é esta a situação que resulta, ainda que sem intenção (implícita ou explícita), da ação calvinista, na medida em que, perseguindo a salvação, acabou contribuindo com o desenvolvimento de esferas (política, econômica e científica) que abandonam sua base ética, promovendo a sobreposição, e em momentos mais críticos, a substituição dos valores últimos pelos meios racionais?

Assim, Weber analisa tanto a emergência da cidade medieval quanto a emergência da ação racional calvinista como eventos singulares na história: situações-limite de ação livre e como causa e consequência de processos racionalizados (instrumental e valorativamente). Por conseguinte, seu esquema teórico não nos permite supor o advento de modos "modernos" ou atuais de autonomia coletiva exercida numa comunidade urbana, nem em sentido específico (casos-limite), nem, muito menos, em sentido universal.

Essa advertência sobre os limites do conceito de autonomia em Weber pressupõe sua concepção de racionalidade, a qual é minuciosamente discutida e criticada por Habermas. Para este, a teoria weberiana da racionalidade pressupõe dois componentes. O primeiro diz respeito à origem marcadamente cultural e motivacional do processo de racionalização do mundo; o segundo refere-se à substituição das imagens religiosas por um *politeísmo de valores* entendido como o momento em que todas as esferas do conhecimento tornaram-se autônomas e independentes da religião e da metafísica. De acordo com Habermas, essa diferenciação é bastante clara na concepção kantiana de uma razão formal, que descarta a razão substancial e uma da metafísica dogmática existente por si, afirma que somente pode ser pensada como forma transcendental do conhecimento, e, por fim, circunscreve seus domínios específicos a uma razão teórica, prática e estética, cuja unidade somente existe no plano formal, isto é, não é dada enquanto coisa-em-si,

como substância, mas é resultado de um esforço do conhecimento humano. Habermas escreve:

Ao fazer isso, ele atribui também à filosofia o papel de um juiz supremo perante a cultura em seu tempo. Ao demarcar os limites, como Max Weber dirá mais tarde, das esferas axiológicas culturais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, e ao legitimá-las ao mesmo tempo dentro de seus limites, a filosofia se comporta como suprema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo (HABERMAS, 1989: 18-9).

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

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

Disso decorre, primeiro, o quase desaparecimento, no plano da sociedade, da ação social orientada por valores, pois, já que são tantos e tão variados, como encontrar a unidade da ação ou a unidade entre interesses e ideias tal como Weber apresenta como tipo ideal à ética dos calvinistas, na qual estiveram relacionados os fatores externos ou interesses que

favoreceram a diferenciação de um sistema económico regido pelo mercado e um aparato estatal burocratizado e fatores internos ou idéias circunscritos a uma estrutura de consciência que determinou um modo de conduta ascética e racional?

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

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

Em primeiro lugar, a primeira tese não é aceitável. Não há dúvida de que com o surgimento das estruturas de consciência modernas se rompe a imediata unidade do verdadeiro, do bom e do perfeito, sugerida pelas categorias religiosas e metafísicas (...) Neste sentido Weber está em seu direito quando se volta contra o 'carisma da razão' e insiste em um conceito de racionalidade que, dito em termos do neokantismo, se decompõe em legalidade própria de esferas de valor distintas, não redutíveis umas às outras. Porém Weber vê demasiado longe,

⁹ "Sob a rubrica de 'novo politeísmo' Weber expressa a tese da perda de sentido" (Habermas: 1987, p.321).

^{1a} Conferir: *Ciência como Vocação e Política como Vocação* (1982).

quando da perda da unidade substancial da razão infere o politeísmo de uns poderes últimos que brigam entre si e cuja irreconciliabilidade radicaria em um pluralismo de pretensões de validade incompatíveis (HABERMAS, 1987:323).

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

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

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

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

iria fazer com que o manto se transformasse numa prisão de ferro (130-1).

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

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

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

Esta perda de sentido Weber interpreta como o desafio existencial ante o qual se vê o indivíduo, de reconstruir no âmbito privado de sua própria biografia, com o ímpeto que o desespero produz e com a absurda esperança dos desesperados, a unidade que já não cabe reconstruir nas ordens da sociedade. Pois a racionalidade prática, que liga racionalmente com relação a valores as orientações de ações racionais com relação a fins, dotando-as assim de fundamento, somente pode encontrar seu lugar, se não no carisma de novos dirigentes, na personalidade do indivíduo

solitário; ao mesmo tempo, esta autonomia interior, uma autonomia que é mister afirmar, heroicamente, está ameaçada porque dentro da sociedade moderna já não se encontra nenhuma ordem legítima capaz de garantir a reprodução cultural das correspondentes orientações valorativas e as correspondentes disposições para a ação (HABERMAS, 1987:321).

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

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

confundir conteúdos particulares de valor da tradição e critérios de valor universais".

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

Para Habennas, portanto, não é mais preciso nem possível buscar na unidade substancial entre as esferas de valor a única possibilidade de integração da sociedade, pois, com a modernidade, o homem pôde finalmente construir e desconstruir, na *práxis* comunicativa, seus próprios referenciais, seus valores consensuais, modos de conduzir suas ações, a partir de uma

¹² .. Weber não distingue o bastante entre os conteúdos particulares de valor da tradição cultural e os critérios universais de valor, sob os quais os componentes cognitivos, normativos e expressivos da cultura se tornam independentes em esferas de valor distintas e constituem complexos de racionalidade ligados cada um a sua própria lógica interna. (...) Os sistemas de valor que representam a cultura francesa e alemã são, com efeito, um bom exemplo de configurações históricas de conteúdos de valor que, semelhantes às formas de vida em que adquirem forma objetiva, não cabe reduzir uns aos outros" (Habennas: 1987, p.324-5).

¹³ Conferir: Habermas, 1984.

¹⁴ "Eu não falaria em 'racionalização comunicativa' se, nos últimos duzentos anos de história da Europa e da América, nos últimos quarenta anos de libertação nacional, e, apesar de todas as catástrofes, não fosse possível reconhecer também um quê de 'razão existente', como diria Hegel, nos movimentos de emancipação burguesa bem como nos movimentos de trabalhadores, no atual feminismo, nas revoltas culturais, nas formas de resistência ecológica ou pacifista etc. ... (Habermas: 1987, p.99).

compreensão descentrada do mundo; desta arte, a formulação de consensos que possam garantir a ordem ou a integração social se dá como processo, isto é, na prática intersubjetiva, e não mais como resultado de uma razão autocentrada e de um Deus absoluto. Por isso, o autor da *Teoria Ação Comunicativa* não condena toda a modernidade, não enxerga nela apenas um processo de construção de uma *gaiola de ferro*, responsável pela ausência de liberdade, nem a constituição de um *nonsense*, responsável pela perda de sentido último do mundo. A modernidade também significou a emergência de outro paradigma de construção de consensos mais democráticos, a saber, o paradigma da ação comunicativa, em que todos os agentes podem participar, com igualdade de condições, da reivindicação e legitimação de consensos.

Entendemos, por conseguinte, que uma das diferenças entre Weber e Habermas sobre a constituição moderna da democracia encontra-se na concepção de modernidade. Weber não acredita nos poderes emancipativos da razão moderna, mas não apenas porque acentuou progressivamente seu aspecto instrumental. Na verdade, a própria racionalidade é ambivalente e carrega em si mesma seu outro: a irracionalidade ou a ausência de liberdade. Também a ação de Weber não tem a amplitude universal que seus contemporâneos sempre demandaram da razão, tornando-a uma teoria da história. A teoria da racionalidade de Weber é processual e singular: aspectos de uma sociedade podem ser racionalizados e outros não.

Habermas, paradoxalmente, empreende uma leitura da diferenciação valorativa da autonomia subjetiva e da "esfera pública burguesa" que, de algum modo, caracteriza a cidade e a democracia moderna como eventos responsáveis pela constituição de outro tipo de racionalidade universal: a comunicativa. Para tanto, reconstrói, segundo seus parâmetros de análise, o processo de fundação da esfera pública burguesa a partir de suas diferenças com a *polis* grega e medieval bem como a partir de seu consequente esfacelamento, no início do século XIX, com o desenvolvimento da racionalidade sistêmica (instrumental-capitalista) e com o surgimento do Estado de Bem-Estar Social.

Em primeira instância, o autor recorre à diferença atribuída pelos gregos entre a esfera da *polis* e a esfera privada. A primeira caracteriza-se por ser o espaço da ação de homens livres e iguais, dispensados do trabalho produtivo e realizadores do ócio contemplativo, em direta contraposição à esfera privada, definida como o reino das necessidades vitais e da reprodução

material. consequentemente, a esfera do transitório. Contudo, a atuação da *polis* não se restringia à praça pública ou à *ágora*, mas estava também na conversação e na *práxis* comunitária: de qualquer modo, era somente através dela que a verdade se mostrava, ainda que pressuposta a igualdade entre todos na apreensão dessa verdade, “cada um procura se destacar”. Essa compreensão grega passa por diversos estágios de modificação até chegar ao estágio do capitalismo mercantilista no qual começa a se definir a esfera pública burguesa. Ora, com a expansão dos mercados de comércio para outros territórios, o capitalismo se toma cada vez mais universal e nacionalizado. Esse processo é reforçado por uma política estatal burocratizada que dispunha de um sistema de impostos o qual atendia a demanda do capital; por conseguinte, a administração financeira passa a constituir sua principal função. Disso resulta um corte no mundo medieval na medida em que se delineiam mais claramente as funções específicas de cada esfera, ou seja, a separação entre o público e o privado: o que diz respeito ao Estado e o que diz respeito ao reinado.

Nesse momento, o poder público (o Estado) se estabelece em contraposição aos que lhe são subordinados ou não exercem nenhum cargo burocrático. Assim, de um lado, o público é definido como: “O funcionamento regulamentado de acordo com competências, de um aparelho munido do monopólio de utilização legítima da força” (HABERMAS, 1984:32). Nessa definição de público, tributária da definição de Estado moderno de Max Weber, Habermas nos situa em um contexto de superação do Estado patrimonialista (responsável pela destruição da autonomia urbana medieval) e nos remete ao contexto de um capitalismo que suprime os limites comunitários das cidades. Por outro lado, a esfera privada é constituída pela economia individual de cada família, e suas relações de dependência surgem como contrapeso à esfera pública. Isto é, o espaço de produção das necessidades básicas que se restringia à esfera privada e era considerada desprezível no mundo grego ocupa na sociedade moderna um espaço publicamente relevante, principalmente porque é no âmbito da esfera privada que convivem separadamente a esfera da reprodução material e a esfera íntima/familiar, esta última responsável pela emergência da subjetividade crítica.

É desse modo, portanto, que a “esfera pública burguesa” se estrutura historicamente a partir de dois acontecimentos fundamentais. Primeiro, a constituição de uma subjetividade crítica oriunda da esfera privada familiar:

o homem acumulava papéis distintos, pai de família e dono de mercadorias. De tal sorte que sua atividade reflexiva era completamente independente da sua atividade material; esta independência garantia a possibilidade de relações puramente humanas sem a mediação dos interesses económicos. A fim de corroborar essa interpretação, Habermas recolhe um argumento de natureza empírica como a existência, no começo do século XVIII, de periódicos e jornais de teor mais crítico-político e menos comercial; ou seja, a produção simbólico-cultural mantinha considerável autonomia face aos interesses comerciais da época.

Em um segundo momento, Habermas nos aponta para o surgimento de uma esfera na qual as pessoas privadas se reúnem em um público para reivindicar da esfera pública de poder regulamentador a melhoria de funcionamento das leis de troca e do trabalho social; ou seja, a sociedade civil burguesa reivindica seus direitos perante o Estado. Isso acontece porque com a queda do poder dos senhores feudais surge a disputa por essa fatia de poder entre a sociedade burguesa e a esfera pública regulamentada. A estratégia da burguesia se baseava, já que não havia poder político, na exigência de mudança do tipo de dominação característico da esfera pública. Com isso, Habermas supõe que a camada burguesa não reclamava para si mesma a participação efetiva no poder, ou melhor, não pretendia assumir diretamente o controle político da sociedade e nem constituir uma dominação à parte de outra dominação, tal como supunha Weber do cidadão burguês medieval: a autonomia política passava necessariamente pela autonomia económica e vice-versa. Ora, é exatamente esta a característica que singulariza a classe burguesa em face de outras classes, isto é, sua compreensão de que a efetiva dominação económica era independente do exercício da dominação política.

Nessa medida, Habermas conjuga a autonomia do público cultural e do público político que caracterizava a burguesia moderna em uma compreensão de democracia de natureza crítico-argumentativa; e, nesse sentido, na contramão da democracia não legítima e participativa - porque se desenvolveu no meio de outro tipo de dominação - que, no entender de Weber, caracterizou a burguesia medieval.

A perda dessa autonomia a partir de meados do século XIX, no entanto, parece-nos desarticulada com esse contexto de esplendor crítico-político da "esfera pública burguesa". Isto é, se de fato a comunidade burguesa tomou-

se político e culturalmente independente do Estado e do capitalismo que se constituíram, diga-se de passagem, também ou primordialmente em função da racionalidade específica da burguesia, por que, um século e meio depois, esta perdeu substancialmente a sua força? Em nosso entender, Habermas anuncia essa perda "posterior" mediante a análise - sociologicamente insuficiente porque não dá conta de explicar mudanças tão drásticas - segundo a qual a esfera pública burguesa haveria percebido a urgência de expansão de seus círculos culturais, na época tão restritos aos salões e sociedades secretas, e, para tanto, se inserido no circuito "universalizante" e "mercadorizante" do capitalismo. Escreve Habermas: “(...) só no século XIII é que a 'arte' e a 'cultura' passam a ter o seu significado moderno de uma esfera separada da reprodução da vida social. (...) processo que transpõe a cultura para a forma de mercadoria" (HABERMAS, 1984:52-3). Esse acontecimento é ainda mais flagrante com a música, uma vez que, nos fins do século XVIII, a música abandona sua função de representação circunstancial (apenas para reis e príncipes) para ser exibida a qualquer público como mercadoria paga. Esse novo público participava efetivamente mediante a crítica leiga já que todos, indistintamente, - princípio da democracia burguesa - poderiam exercer a função do julgamento público nas revistas e nos jornais".

Essa necessidade de "publicização" da "esfera pública burguesa" não escapa também à esfera privada-familiar que, muito ao contrário, passa a definir-se pelo "menosprezo da interioridade da vida familiar". Segundo Habermas, no caso da aristocracia francesa aburguesa, a genealogia familiar é garantida apenas pelo nome comum: na intimidade, os cônjuges são estranhos e vivem em cômodos separados, apenas se encontrando nos salões onde fingem intimidade familiar. Também o "aburguesado aristocrata inglês" mantém-se separado de toda família, porém organiza sua vida de outro modo na medida em que constrói, na própria arquitetura de sua casa, a privatização de sua individualidade: quartos amplos para o isolamento individual em detrimento de cômodos apertados que outrora eram o espaço de permanência de toda família: contudo, em sua arquitetônica há também o salão que, embora materialmente faça parte da casa, não serve à casa,

1; Cf. HABERMAS. 1984:55-6.

16 Cf. Idem. p.60.

visto ser o espaço público de convivência da família e de recepção de outras pessoas.

Habermas invoca certa ambiguidade decorrente dessa nova relação da "esfera pública burguesa" com o capitalismo no sentido de que a pretensão de constituir o "lugar de emancipação psicológica que corresponde à emancipação político-económica" (HABERMAS, 1984:62) manifesta o papel ideológico da família burguesa dentro da lógica do capital. A influência marxista neste pormenor é indiscutível; parece, inclusive, colocar em xeque a suposta autonomia da esfera burguesa.

A autonomia do proprietário no mercado e na empresa privada correspondia à dependência da mulher e dos filhos em relação ao marido e ao pai: a autonomia privada lá se convertia cá em autoridade e tomava ilusório o pretenso livre-arbítrio dos indivíduos (HABERMAS, 1984:64).

Habermas rechaça, todavia, essa interpretação unilateral, pois as conquistas culturais, sociais e políticas não podem ser consideradas simples reflexos ideológicos, posto que foram materializadas em instituições e constituíram modos de escapar à coação social e ideológica. Isto é, a relação entre a esfera privada e a esfera pública não é compartimentalizada e nem polarizada, e a relação entre os membros da esfera pública e o Estado não é de unidade, mas de reivindicação e de autoafirmação da sociedade civil. Por isso, a "esfera pública burguesa" exige que o Estado adote leis genéricas e abstratas para a sua regulamentação, dado que um Estado, agindo em segredo ou arbitrariamente, torna difícil para a esfera social cobrar e discutir seus direitos; além disso, essas leis devem ser engendradas pela opinião pública, ou seja, a sociedade é quem tem competência de legislar para o Estado. Por conseguinte, torna-se razoável entender porque Habermas assume uma postura tão positiva em face dessa "modernidade burguesa", pois seu conceito de democracia crítico-argumentativa postulada como "solução" para a excessiva dominação capitalista em tempos mais contemporâneos é concebido a partir dessa leitura histórica da "esfera pública burguesa".

De qualquer modo, para Habermas, o caráter ambivalente da esfera burguesa-familiar, ao mesmo tempo em que faz parte da lógica do mercado, também antecipa a emancipação da sociedade, isso não invalida seu papel de agente da sociedade já que, se, de um lado, os agentes da esfera

burguesa-familiar dominam e são dominados, de outro, juntam-se como seres humanos “iguais” na conquista de interesses comuns. Hannah Arendt já havia encaminhado suas análises da esfera pública para consequências dessa natureza: a ação (pública, por excelência) é uma atividade que se dá entre humanos, sem mediação das coisas e da natureza. É apenas neste sentido que a ação é uma atividade eminentemente livre, na medida em que é o espaço das escolhas, da participação e das decisões; espaço no qual o indivíduo se mostra e se reconhece, onde não há apenas uma verdade ou certezas, mas inúmeras possibilidades. Por isso, esta pensadora aponta a ação pública-política como a condição para escapar à atitude antipolítica do trabalho mecanizado moderno, que iguala todos, porque a política se faz com seres humanos diferentes e desiguais, a exemplo de um faxineiro e um cientista que, juntos, podem efetivamente conquistar suas cidadanias.

A partir de meados do século XIX, entretanto, a "esfera pública burguesa" entra em processo de esfacelamento e de interpenetração com o Estado. Como principais causas histórico-políticas são apontados: surgimento da esfera social e da autoridade administrativa, independência do poder público dos estados frente à sociedade privatizada, e intervencionismo do Estado. Ou seja, seguindo os passos interpretativos, principalmente da "Teoria Crítica", de Adorno e Horkheimer, Habermas analisa como o desenvolvimento da mercantilização da cultura e dos interesses privados no plano político foram responsáveis pela decadência da esfera pública nos fins da sociedade moderna. Porém, diferentemente dos teóricos da *Dia/ética do Esclarecimento* - para os quais não houve, no contexto de maior esclarecimento, a efetiva gestação e constituição de uma esfera pública emancipatória e independente da racionalização científica, burocrática e capitalista - Habermas indica claramente uma descontinuidade entre uma esfera pública, política e autônoma na “baixa modernidade” e uma configuração social-estatal na “alta modernidade”, na qual se estabeleceu a relação entre a socialização do Estado e a estatização da sociedade.

Pode-se dizer que, guardadas as devidas diferenças, Adorno e Horkheimer, tributários da concepção de racionalização de Max Weber, não enxergaram, tal como Weber, na "sociedade moderna nascente" ou já configurada, instituições sociais coletivas que abriguem indivíduos distintos e conscientes de seus direitos e da necessidade de reivindicá-los junto ao poder regulamentador. Pois, o processo de racionalização social (política e

capitalista) impõe de tal forma o individualismo e os interesses materiais que a ação conjunta é suplantada pela base; e isso não caracterizaria apenas “a alta modernidade” (desenvolvimento avançado da racionalização social), mas singulariza a ação capitalista em face de outras ações. O recorte conceitual da comunidade calvinista tematizada por Weber, ressaltamos, não pode servir para rebater esse argumento, dado o fato básico de que configurou uma ação religiosa (não social) cujo fundamento ético é totalmente individual: a absoluta solidão diante da salvação. Portanto, a afinidade entre a ética calvinista e o espírito do capitalismo somente foi possível porque compartilharam a mesma tendência ao individualismo e a autonomização das esferas que caracterizou o processo de racionalização.

Nesse sentido, Habermas interpreta a modernidade com menos pessimismo que Weber e os pensadores da “Teoria Crítica”: pois, ainda que, por um lado, levemos em conta que fale em interpenetração das esferas pública e privada decorrente da invasão das formas de racionalidade econômica e administrativa¹⁷ com seu respectivo privilégio do dinheiro e do poder sobre as tradições, os valores, a práxis cotidiana, levando ao empobrecimento e à reificação da prática comunicativa, por outro lado, devemos também levar em conta os ganhos adquiridos pelos homens ao longo do seu processo de modernização, primordialmente a conquista de um potencial racional contido na ação democrática crítico-argumentativa que caracterizou a “esfera pública burguesa”. Por conseguinte, a modernidade também significou a emergência de outro paradigma de construção de consensos mais democráticos, a saber, o paradigma da ação comunicativa, em que todos os agentes podem participar, com igualdade de condições, da reivindicação e legitimação de consensos e direitos.

Referências bibliográficas

ADORNO e HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

¹⁷ Conferir: Habermas, 1984.

DOMINGUES, I. M. *A cidade: Racionalização e Liberdade em Max Weber*. IN: *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

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

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

_____. Capítulos V, VI e VIII. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa* (tomo II). Madrid: Taurus, 1987.

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

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

_____. {Entrevista feita por Perry Anderson e Peter Dews}. Um perfil filosófico-político. São Paulo: CEBRAP, n018, ano de 1987.

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

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

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

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

_____. Racionalidad formal e racionalidad material de la economía. IN: *Economía y Sociedad*. 14^{ed}. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. Sociología de la Dominación. IN: *Economía y Sociedad*. 14^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. Sociologia dei Estado. IN: *Economia y Sociedad*. 14ª ed. México: Fondo de Cultura, 2002 .

_____. La dominación no legítima (tipología de las ciudades). IN: *Economia y Sociedad*. 14ª ed. México: Fondo de cultura Económica, 2002.

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

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

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

_____. Concepto de la sociologia y dei "significado" en la acción social. IN: *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

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

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

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