

# MAX WEBER OFERECE HOJE O VOCABULÁRIO PARA A MODERNIDADE? REFLEXÕES SOBRE O DESTINO DA LEGITIMIDADE SOB O CAPITALISMO

Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid

Texto recebido em / Text submitted on: 25/09/2016

Texto aprovado em / Text approved on: 30/11/2016

**Resumo:** O texto pretende tratar da atualidade do pensamento e vocabulário weberianos frente à constatação de uma dissonância, vista também como plena incompatibilidade, entre capitalismo e legitimidade, considerada em termos de uma racionalidade legal, o que leva a uma discussão mais geral a respeito dos aspectos fundamentais da relação da política e da religião no seio do capitalismo atual, sem desconsiderar seu curso ao longo da modernidade.

Palavras-Chave: capitalismo-e-legitimidade; modernidade; max-weber

**Abstract:** The paper intends to deal with the actuality of Weberian thought and vocabulary in the face of a dissonance, seen also as full incompatibility, between capitalism and legitimacy, considered in terms of a legal rationality, which leads to a more general discussion about the fundamental aspects of the relation of politics and religion within the current capitalism, without disregarding its course throughout modernity.

**Keywords:** capitalism-and-legitimacy; modernity; max-weber

## 1. O problema

Existem duas direções no pensamento de Weber cuja relação não parece clara. Trata-se de sua afirmação de que o capitalismo já é uma planta que pode crescer em qualquer lugar, por um lado, e de sua exigência de que hoje a única legitimidade viável é a que se reduz à legalidade. Estas duas teses, quando se cruzam, nos permitem nos concentrar na questão da chamada legitimidade racional-legal sob condições de capitalismo consumado. Capitalismo e legitimidade, portanto. Estas duas afirmações em separado continuam sendo úteis para manter a vigência de um vocabulário de ciências sociais de inspiração weberiana, que como se recordará se move no campo da economia política. Mas as duas teses estão longe de ser afins em seu sentido profundo. É a respeito dessa dissonância que desejo refletir. Pois bem poderia ser que a peculiar textura dos tempos só se perceba bem a partir da explosão que produz a incompatibilidade entre estes dois conceitos, capitalismo e legitimidade. Isto é surpreendente porquanto, por debaixo da forma capitalista e da forma legítima, emirja uma palavra comum: racionalidade. No entanto, seria o caso extremo da tensão e

ambivalência da *ratio*, uma tese adicional weberiana. Sendo assim, Weber seguiria fornecendo o vocabulário da modernidade tardia, mas só para mostrar a necessidade de sua reconsideração profunda. Para aprofundar nessa questão vamos desdobrar todo o sentido destas duas teses.

Que o capitalismo cresça em qualquer lugar é um axioma que nos permite entender por que Weber, apesar de estudar processos que chegaram a ser universais a partir do Ocidente, fundou um programa de estudo das religiões mundiais construído sobre o fim do eurocentrismo. Com sua investigação das religiões mundiais concretizou-se o que significa esse “qualquer lugar” onde cresce o capitalismo. Como sabemos, essas religiões dariam ao capitalismo sua qualificação topológica. Para Weber, não cabe dúvida de que esse seja o fundamento do *nomos* da terra. Podemos então sugerir, como ele mesmo o fez no final dos *Ensaio de Sociologia da Religião*, que o condicionante máximo ao qual seria submetido o capitalismo seria o derivado de suas tensões com a religião. Nem todas elas eram claramente afins de início com o capitalismo e, por isso, Weber considerou que era provável que este fosse mais bem administrado fundamentalmente por culturas afins cujo marco procedesse do confucionismo e do puritanismo. Em todo caso, com afinidades ou dissonâncias, a maneira na qual se condiciona o capitalismo só pode proceder de valores derivados das grandes religiões mundiais.

A primeira pergunta que devemos nos fazer é se estes valores procedentes das religiões não seriam uma fonte material de legitimação que exceda em muito o que possa ser a redução moderna especificamente ocidental da legitimidade à legalidade racional. Não estava em contradição este resultado dos *Ensaio sobre Sociologia da Religião*, que concedia relevância de futuro às crenças religiosas, em relação à tese do desencantamento e da crescente racionalização? As religiões mundiais não poderiam conceder uma nova oportunidade às legitimações tradicionais ou carismáticas? Para comprovar essa possibilidade, basta recordar que algumas das grandes religiões mundiais por si só constituem corpos legislativos sancionados de forma transcendente, cuja aceitação não tem nada a ver com a racionalidade legal própria dos sistemas ocidentais e, fundamentalmente, própria dos Estados como instituições típicas do Ocidente. Algumas dessas religiões legais exigem inevitáveis virtudes carismáticas aos intérpretes da Lei,

virtudes de certo modo impossíveis de codificar, já que às vezes são militares e sacrificiais. Recordar este fato nos permite não só perguntarmos pelo destino do conceito de legitimidade sob uma vida atravessada pelo capitalismo, mas questionarmos se a legitimidade do futuro se possa reduzir à legalidade formal dos corpos burocratizados, com todas as implicações a que ela conduz, que não são outras senão o desencantamento do mundo e a racionalização. O cruzamento destas novas realidades com o capitalismo está longe de ser previsível.

Assim, as religiões/culturas mundiais dissonantes do capitalismo podem ter uma noção de legitimidade carismática, enquanto as afins podem aspirar a uma legalidade formal racional. Não desejo estudar a índole deste problema. Mas por cima desta questão, que supõe que continua de pé a questão da legitimidade, está aquela outra mais imperiosa, que nos permite enfrentar o coração mesmo da pergunta com a qual iniciamos esta intervenção. Acaso não impõe de fato a universalidade do capitalismo o abandono da categoria de legitimidade? Na realidade, este seria o pressuposto de boa parte do pensamento contemporâneo, sobre todo do conhecido sob a divisa de “Subsunção real” da totalidade social pela determinação capitalista, como expôs em seus dias Antônio Negri. Esta pergunta obriga a pensar de forma profunda e em toda sua crueza a relação entre o capitalismo como planta que cresce em qualquer lugar e a problemática da legitimidade. Na realidade, parece óbvia a equivalência deste problema com o outro mais profundo da relação entre capitalismo e política. E quando vemos que o que pode estar na origem da fonte de valor na atividade política é a religião como fonte de valores materiais, não podemos senão nos perguntar pelo tipo de possibilidades que abre a religião política na época do capitalismo. Com este problema está relacionada a contínua reflexão acerca da teologia política e a pergunta de se esta concluiu ou não seu destino sobre a face da Terra. Em todo caso, basta organizar esta abordagem para perceber que não haveria maneira de dotar o pensamento de Weber de certa atualidade sem concedê-lo de forma imediata a Carl Schmitt, que não por um azar pretendeu continuar sua obra, ao menos de certo modo. Pois no fundo, o problema que estamos abordando quando nos perguntamos pelo destino da religião e da política no seio do capitalismo e sua determinação pelas grandes religiões mundiais, não é outro senão o da possível configuração do *Nomos da Terra*. Podemos dizer, então, como hipótese, que o par

Weber-Schmitt nos oferece de verdade um vocabulário para entender o curso da modernidade e a especificidade do momento presente. Não estamos diante de uma moda de eruditos de gabinete. Estamos diante de um desafio genuíno da inteligência social.

## 2. Ontologia histórica plural. Capitalismo sobrevivendo<sup>1</sup>.

Pretendo argumentar em favor de uma ontologia histórica plural, diferente para o capitalismo e para a política. O primeiro se pergunta pela possibilidade de manter a taxa de lucro na produção para o mercado das massas, a segunda pelo problema da legitimidade das ordens de mando e obediência. Para aprofundar na abordagem do problema, devemos recordar que quando se coloca lado a lado capitalismo e legitimidade está se vinculando duas realidades muito distintas do ponto de vista de sua condição ontológica. Esta dupla condição ontológica afeta o tema de nossa discussão de forma central: se trata do pensamento acerca da história, e mais precisamente da história da modernidade. Com relação a este complexo assunto cabe refletir de uma maneira que concerne às visões de Foucault, Koselleck e Blumenberg de uma forma que julgo central. Para avançar neste propósito, primeiro devo aproximar-me da condição ontológica do capitalismo. Pois o que Foucault chamou de ontologia do presente não pode dizer-se sem ela. O veredicto de Weber sobre o capitalismo ocidental racional, além de sua extensão universal, é duplo: por uma parte, se trata de um fato sobrevivendo e imprevisto, inesperado e não querido por si mesmo, mas por outra uma consequência indireta de uma relação absoluta do sujeito consigo mesmo e, antes de tudo, com sua própria exigência de salvação<sup>2</sup>. Podemos recordar que Weber chamou esta obsessão de uma dimensão intrinsecamente irracional, religiosamente motivada e metafisicamente fundada. Esta parte de seu argumento, que concerne à qualificação de irracionalidade que ele propôs para aquele motivo religioso, podemos colocá-la entre parêntesis. A partir da perspectiva universal de Weber, certamente irracional, na medida em que essa forma específica de preocupar-se com o destino eterno, e sobretudo, sua resposta concreta, não tinham nenhum princípio antropológico necessário, por mais que a busca de salvação

---

<sup>1</sup>O termo “sobrevivendo” utilizado pelo autor deriva da conjugação de “sobreviver”, que indica um acontecer de modo imprevisível, repentino, improvisado, salientando, neste caso, o caráter não intencional que subjaz na criação do capitalismo. (Nota do tradutor)

<sup>2</sup> Cf. minha aproximação em *Logos*.

tivesse raízes antropológicas muito mais básicas e gerais, relacionadas com o sofrimento psíquico e físico. Mas se usamos o vocabulário de Blumenberg, podemos caracterizar a pergunta e a resposta como assentadas no princípio de razão insuficiente que administra as soluções para a indeterminação humana e sua descarga do absolutismo da realidade, e neste sentido não é mais irracional que outra qualquer. A tese de fundo de Weber neste sentido seria que a dor psíquica ou física se alça como a irracionalidade de base da vida humana, o ponto de partida com relação ao qual a *ratio* inicia seu caminho flexível e plural de reduções<sup>3</sup>.

Inclusive podemos ir um pouco mais além com Blumenberg e dizer que esta pergunta pela ignota decisão da predestinação e a exigência de resposta que produzisse uma *certitudo salutis* ainda que indireta, geraram a exigência de autoafirmação que constituiu o caminho para a racionalidade da modernidade européia. Deste modo, a relação entre o relato de Blumenberg e o de Weber poderia ser esta: a autoafirmação reflexiva, com bases teóricas, tal e como Bacon e Descartes mostraram, foi o caminho que levou a razão ocidental a sua etapa moderna por que tornou transparente para a consciência filosófica o processo material, prático e histórico maduro impulsionado pela busca da *certitudo salutis*. Por mais que os portadores subjetivos individuais do processo moderno, sobretudo os calvinistas e puritanos, e em menor medida os jesuítas, acreditassem que por meio do trabalho metódico não se autoafirmavam, mas meramente se acreditavam como eleitos, eles geraram as práticas que de forma coerente se elevaram à reflexão no *Discurso do Método* cartesiano, ou nas *Grande Instauração* baconiana, as duas peças mestras da autoafirmação moderna. Em suma, a consagração pelas obras procedentes da fé eficaz não podia deixar de implicar elementos de autoafirmação, que vieram à luz nas fontes filosóficas reflexivas posteriores. Assim como Weber analisava os sujeitos modernos em sua opacidade material, Blumenberg analisa as fontes filosóficas nas quais aquele proceder material chegava à transparência reflexiva. Manter estes dois relatos vinculados é pertinente, não apenas para compreender a relevância complementar dos vocabulários. Também nos produz ensinamentos sobre o conteúdo das doutrinas destes autores e as dinamizam em seu sentido atual.

---

<sup>3</sup>A introdução de Ensaio de Sociologia da Religião.

Este relato convergente tem a vantagem de que atende às duas dimensões de racionalidade do processo moderno, a objetiva e a subjetiva, inevitáveis para Weber. Mostra que a superação do hegelianismo, algo a que sempre aspirou Weber, se pode realizar desde que se veja bem a relação do processo subjetivo e objetivo. Os puritanos subjetivamente se acreditavam como eleitos ante sua comunidade e sua consciência, e este era seu sentido mentalizado, mas na realidade objetivamente não faziam outra coisa senão configurar o capitalismo e cooperar com o processo de autoafirmação moderna. Acreditavam fazer uma coisa e faziam outra. Contudo, a objetividade não estava relacionada com uma verdade acerca de si mesmos – aqui a opacidade que garantia o intuito de lutar pela *certitudo salutis* foi decisiva. Não guarda a relação que mantêm em Hegel o espírito subjetivo e o objetivo apesar das afinidades que se possam depreender da astúcia da razão. A objetividade invocava aqui uma produtividade material real, que oferecia as condições concretas nas quais eles poderiam provar-se a si mesmos. Esta diferente temporalidade e materialidade da consciência do sentido subjetivo e o objetivo permite afirmar que a estrutura mesma do capitalismo é um fato objetivo material sobrevivendo em relação ao motivo fundamental subjetivo de salvação. Nenhum espírito absoluto podia coordenar essa distância radical entre os aspectos subjetivos e objetivos do processo moderno. Entretanto, esse fato material sobrevivendo condicionou objetivamente todo o posterior desdobramento do sentido subjetivo, suas aspirações de salvação, e seus equilíbrios ou desequilíbrios psíquicos. Em suma, a convicção subjetiva no fundo se teve que desdobrar-se historicamente mediante a autoafirmação objetiva com condições materiais de competência impostas pelo dispositivo sobrevivendo: o capitalismo.

É desse modo que podemos dizer que Blumenberg interpreta a partir dos dados da filosofia o que Weber relata a partir dos textos da vida material objetiva. Não são dois relatos contraditórios. Um opera a partir da fenomenologia histórica, e outro a partir da história cultural. Um descreve o processo tal como salta às fontes, o outro tal como se realiza nas práticas materiais inconscientes em relação a seu resultado. Um sensivelmente localiza o processo de autoafirmação no seio de um dispositivo objetivo para a salvação e no seio do dispositivo objetivo da competência, que tem seu campo de provas na economia, mas logo também na ciência e na técnica, enquanto o outro se atém às emergências reflexivas deste

processo. A partir deste ponto de vista podemos dizer que o capitalismo objetivamente foi um fato sobrevivendo do espírito subjetivo de busca de certificação como eleito. Mas a síntese do relato de Weber e Blumenberg permite um juízo ulterior: o resultado mais poderoso da autoafirmação moderna se joga objetivamente, na empresa, na ciência e na técnica, logo na política do Estado e, inclusive, poderíamos dizer, na religião – e este seria o elemento implícito na confessionalização –, dentro do contexto da competência. Dito de outro modo: a autoafirmação moderna através da competência foi o resultado final subjetivo e objetivo do processo de acreditação em relação ao absurdo e incompreensível decreto da predestinação. Mas em todo caso, o capitalismo objetivo ofereceu o terreno de jogo no qual a certificação se transformou em autoafirmação de forma expressa: a competência econômica, que por mais que se apresentasse como tendência a permanecer, logo, com a idéia de *conatus*, mostrou seus potenciais expansivos, e sua necessidade de ganho de tempo e espaço pretendia dotar-se de poder que oferecesse segurança e continuidade ao processo imanente. Isso torna demasiadamente central a obra teórica de Hobbes e de Spinoza, pois mostra o momento em que a salvação eterna deu lugar para a autoafirmação como ganho permanente de tempo e de espaço em regime de competência, isto em termos de poder.

Agora vejamos as coisas não a partir do processo, mas a partir do resultado. Pois fica claro que o que está em jogo aqui, neste cruzamento entre a dimensão subjetiva e objetiva, é o destino da ação e do sobrevivendo. Nada na busca de certificação da eleição divina impunha a canalização da ascese para o trabalho produtivo e metódico, destinado à inversão e altamente acumulativo, mantido como propriedade privada no processo de competência econômica. Por outro lado, os puritanos poderiam ter visto de forma inicial que estavam construindo um dispositivo objetivo perverso e exigente, que reclamava autoafirmação, que em si mesmo era algo contrário ao sentido da humanidade cristã. Podiam ter suspeitado que havia um traço de soberba em sua aspiração a serem reconhecidos como eleitos pelo mundo e em pretenderem ser os portadores da glória de Deus. Tudo isto haveria sido possível a partir de motivos teológicos e religiosos. Sua ação inicial, portanto, mantinha uma margem ampla de possibilidades de futuro. Mas uma vez que o capitalismo se configurou como o processo objetivo condicionante,

e a racionalização iniciou seu caminho metódico (e isso implicava sua canalização por técnicas suscetíveis de repetição e aprimoramento reflexivo), o sobrevivendo gerou o âmbito irreversível que já não estava submetido à própria flexibilidade da ação que o havia gerado. Isto é: as ações seguiam abertas, mas o marco de competência capitalista já não podia ser objeto de eleição. Esse marco já era alheio à vontade dos seres humanos. Isto é o que percebeu de forma muito tardia Weber ao utilizar os adjetivos “automatismo”, “autonomia”, “maquinização”, etc., para descrever o processo do capitalismo<sup>4</sup>. Polanyi desdobrou sua tarefa de forma expressa (POLANY, 1989). Entre ambos deu-se um alcance muito mais radical à questão da coisificação e da alienação hegeliano-marxista, mas sobretudo colocou-se um acento no que não podia ser objeto de uma reconciliação ditada por nenhuma astúcia da razão. Daí procede a condição trágica que às vezes se detecta em Weber e que foi posta em destaque por Ruana entre nós (RUANA, 1996).

É assim que a ontologia do capitalismo é a de uma certa irreversibilidade sobrevivida. Na realidade, hoje nos parece que tal resultado era previsível a partir das instituições básicas que dominam a antropologia atual. O ser humano com efeito parte do princípio de indeterminação. Mas isso não quer dizer que conserve intacta sua capacidade de indeterminação. A história não passa em vão. Se desde Dilthey se suspeita que o ser humano é o que a história faz dele, então sua indeterminação acaba condicionada e alterada por seu próprio caminho histórico, sem que por isso resulte ontologicamente diminuída. Suas objetivações meramente a condicionaram. E o condicionam tanto mais quanto mais indeterminado seja o ponto de partida. As conformações de seu útero social são tanto mais determinantes e necessárias quanto mais se alheia o humano de um arsenal biológico determinado. Contudo, neste útero social segue vigente a indeterminação – ainda que este seja um problema adicional ao qual não podemos dedicarmo-nos agora. Se o ser humano tem necessidade de determinação cultural, então a determinação por meio de seu passado irreversível e dominante, a competência como destino universal do capitalismo moderno, lhe pressiona com uma força incomparável e de máxima chance ou probabilidade. Por mais que essa máxima probabilidade, sempre operante, não seja uma razão suficiente com

---

<sup>4</sup>Ao fim da *Ética Protestante* no primeiro volume dos *Ensaio de Sociologia da Religião*.



relação à singularização psíquica que resultará da indeterminação humana de partida.

Em suma, o capitalismo se impõe como um espaço ontológico próximo ao necessário. A história muda assim seu sentido: do aberto e disponível à ação, se transforma no não-disponível. O tempo, ao invés de ser um aspecto subjetivo da ação como futuro, muda para uma imposição da objetividade como presente. Algo não disponível, no sentido de consequência imprevista de nossa ação, se nos apresenta como algo não disponível no sentido de que nenhuma ação pode dirigir-se de fato contra sua existência, nenhuma ação pode imaginar sua não possibilidade senão como moldura. Entre estas duas dimensões do não-disponível existe algo mais do que uma relação aleatória. Justamente a dimensão opaca da ação humana com relação a seus motivos e consequências, explica a configuração estrutural de um dispositivo histórico objetivo sobrevivendo, que já escapa ao controle e à vontade de seus criadores<sup>5</sup>. Assim a contingência, enquanto indisponibilidade das consequências sobrevividas da ação, acaba configurando um âmbito contrário de necessidade. Este fato é o que tentou explicar o transcendentalismo desde Kant, que sempre desejou elevar estruturas contingentes da subjetividade à condição de possibilidade da objetividade. E, no fundo, tal fato é difícil de entender sem passar a argumentações antropológicas básicas.

### 3. Legitimidade

Agora devemos perguntar se esta indisponibilidade do capitalismo sobrevivendo e elevado à necessidade objetiva compartilha a ontologia modal com a categoria de legitimidade, que é sempre próxima à possibilidade. Colocar assim a questão é importante percebemos a maior hierarquia ontológica da necessidade sobre a possibilidade, e nos permite manter a atenção sobre o fato de que a pergunta pela legitimidade inevitavelmente cai com a condição necessária do capitalismo. No fundo, nos perguntarmos pela validade da ação política no seio de uma objetividade capitalista da qual não cabe perguntar-se por sua validade. Este

---

<sup>5</sup> O idealismo, de Fichte a Hegel, é o propósito de transformar esta não-disponibilidade em um processo de controle absoluto da realidade, na medida em que o não-eu e o eu se fazem depender por sua vez de uma estrutura ontológica absoluta que regula o processo de ambos, ao passo que um processo de autoconsciência recebe os atributos do absoluto, não do finito. Assim se acaba propondo outra estratégia para reunificar os atributos da divindade e da humanidade, levar o cristianismo à especulação.

jogo das categorias da modalidade nos lembra de nossa condição finita. Aqui Weber é insubstituível. Temos que nos perguntar pela validade de nossas ações numa jaula de ferro da qual já não podemos sair, porque nos impõe uma condenação compulsiva a resolver a indeterminação humana mediante a autoafirmação que inevitavelmente abre caminho pela via econômica. É assim que a legitimidade nos fala de possibilidade e em última instância de probabilidades, enquanto o capitalismo nos fala de algo próximo à necessidade. São duas ontologias modais diferentes. Enquanto que a pergunta pela legitimidade é e segue sendo a pergunta pela possibilidade da aceitação de uma ordem, uma pergunta de disponibilidade, e não pode superar a contingência da validade ou não da ação, a pergunta pelo capitalismo segue sendo como imporá sua expansão imparável sem alternativas disponíveis.

Estas duas ontologias são completamente díspares, mas as duas têm sua origem em Weber e em seu vocabulário. Talvez a história do futuro político seja contingente, mas a história do capitalismo, não, no sentido de que será todavia história do capitalismo. A história do passado forjou um fruto do qual não podemos escapar, que constitui um elemento de irreversibilidade e de necessidade, a autoafirmação moderna pela via da competência no seio do capitalismo. Aqui a modernidade, enquanto produtora do capitalismo, é uma época que não pode ser ultrapassada e a pós-modernidade não logrou nos fazer acreditar que não seja a época definitiva. Quando sabemos isto, compreendemos que está comprometido o destino da legitimidade, isto é, da ação livre disponível e consciente de sua validade, certa de sua contingência, dedicada aos sobrevividos (aos imprevistos) e portanto capaz de responsabilidade. De que serve toda teoria da legitimidade se o capitalismo não pode estar submetido a este vocabulário? Não duvidamos de que da teoria da legitimidade depende toda a ação política e todas as figuras de autoridade. Por acaso a irreversibilidade histórica do capitalismo não implica o fim da política neste sentido do fundado na pergunta da legitimidade?

Com efeito, a questão da legitimidade destaca a questão do valor, que é inseparável do preferível e do possível. Como já havia visto Schmitt, implica uma luta, um *polemós*, uma diferença, que também tem raízes ontológicas e antropológicas últimas. Esta abordagem implica que o legítimo só pode ser aquele que é motivo de eleição em um horizonte de expectativas determinado por um

espaço de experiência e que afeta existencialmente aos sujeitos em sua luta politeísta. Mas quando olhamos as coisas a partir do capitalismo, chegamos a ver que este dispositivo necessário está mais além do valor, do preferível ou do elegível, da diferença amigo e inimigo, ainda que afete questões existenciais de primeira ordem. Desde logo, a subjetividade pode elevar quantas resistências quiser, mas nem por isso diminuirá nem um milímetro o não disponível. Agora vemos o parcial jogo de espaço de experiência e horizonte de expectativa de Koselleck. Pois o capitalismo constitui um horizonte de expectativa que, a partir de nosso espaço de experiência não está aberto, mas fechado. Por mais que Koselleck tenha mostrado as complexas tensões entre ambos os termos, nem a perda de história ou de memória, nem a aceleração, nem a amplitude proporcional do futuro à falta de tradição podem aplicar-se ao capitalismo nem lhe concerne. Koselleck inteiro entra em colapso quando pensamos o tempo histórico a partir do capitalismo no sentido de Weber. No seio do capitalismo toda a política talvez seja como o disse Koselleck, mas o capitalismo mesmo escapa às suas categorias e isto afeta a maneira na qual a política entende seu espaço de experiência e seu horizonte de expectativa. O capitalismo, como o inconsciente, carece de tempo histórico neste sentido. Está sempre aí. Em seu seio, o futuro de certas coisas (mercadorias, ideologias, crenças, filosofemas) podem estar aceleradamente mudando, mas ele permanece estável. Quando Sepp Gumbrecht começou a mostrar os fenômenos do lento presente, no fundo não fez senão mostrar que o descrito por Koselleck era só um aspecto superficial de um tempo estendido e estabilizado, que agora vemos que corresponde ao tempo do capitalismo como dispositivo, como horizonte, como expectativa humana. Sensivelmente esse tempo transcende a legitimidade, os conceitos políticos, o espaço de experiência e o horizonte de expectativa com os quais Koselleck quis mostrar a abertura da história à contingência e à pluralidade de histórias.

Esta é a base de todo o liberalismo dos estudos culturais que têm sustentado isso que se chama de pós-modernidade e o que faz com que o capitalismo fosse uma jaula de ferro para um verdadeiro liberal como Weber. Com relação ao capitalismo não há competência e portanto o liberal, que gostaria de uma flexibilidade geral, não pode reconciliar-se em absoluto com o capitalismo como necessidade. Esta perspectiva dissolve a velha anfibiologia do liberalismo

clássico, que atribuía de uma só vez o capitalismo à ação humana e à natureza das coisas. Agora esta anfibiologia se resolveu em seu mistério. É ambas as coisas, porque o ser humano é o ser dos meios inadequados, porque o sobrevivendo de sua ação é o que mais determina sua ação. O capitalismo se converteu de ação em natureza, no contexto no qual o ser humano se vê obrigado a realizar sua ação, e é tão determinante para nós como o era para o homem primitivo a ignota savana na qual caminhava desnudo sem direção, ou a lhanura fértil da margem dos rios para o faraó e seus sacerdotes. A diferença é que, agora, é a história que formou e constituiu essa natureza. O Antropoceno é conhecido como a época na qual a natureza é uma conformação humana. Concerne ao meio ambiente, mas também à realização que determina a pressão sobre o meio, o capitalismo. A partir deste ponto de vista, o capitalismo vem a configurar o real para nós e, da mesma maneira que a velha natureza, nos oferece tanto o contexto da necessidade como o meio de satisfação da mesma. E talvez esse meio de satisfação encerra a questão da legitimidade.

#### 4. Política

Desejo dar agora uma virada em meu argumento. Pois se as coisas são como se derivam da posição weberiana, então, por que não considerar que o vocabulário de Weber esteja no passado? Por que não nos atemos na linguagem da teoria dos sistemas de Luhmann e abandonamos toda noção de legitimidade? Existe uma razão para isso. Por mais que o capitalismo venha a substituir na época Antropoceno a velha noção de natureza, há um aspecto específico em sua necessidade. Com efeito, o capitalismo não pode evadir por completo sua origem na ação humana. Tem a necessidade de portadores subjetivos, por mais que sejam anônimos, múltiplos. Sua necessidade não nos toca nem se impõe sem seres humanos. Essa necessidade foi desconhecida pela prática do socialismo real, que fracassou em seu propósito de nos convencer de que seu curso histórico era tão automático que não necessitava de seres humanos. Neste sentido, tem alguma característica especial frente à velha necessidade da natureza, que precisamente teve que ser submetida a um processo histórico de despersonalização, para separá-la de suas representações animistas e reduzi-la à matéria carente de ordem própria, para poder servir ao capitalismo como mero entorno sistêmico. Daí a dificuldade de re-personalizar a natureza para o capitalismo, tal e como pede o

ecologismo. A experiência histórica nos fala, porém, de outra possibilidade e expectativa. Seria possível despersonalizar o capitalismo como estratégia de redução à matéria inerte a ser manipulada e submetida? E a partir de onde, se nenhum valor nem nenhuma probabilidade de mando terão a necessidade de impor-se? Pois o propósito de fundar uma ordem política sobre seu desenvolvimento automático cientificamente regulado (a utopia marxista) se mostrou inoperante. Vê-se agora por que à estratégia do materialismo histórico lhe era necessário o carisma da ciência, para repetir com o capitalismo a mesma operação que já havia tido êxito com a natureza externa? Pois só o valor inequívoco de uma ciência nova com base de legitimidade permitiria construir a plataforma a partir da qual despersonalizar o capitalismo e manejá-lo.

Mas o caso é que, enquanto que o capitalismo vive da autoafirmação mediante a competência, não se pode prescindir do princípio de autonomia da ação. Mas enquanto é um dispositivo de necessidade, tende a eliminar ao máximo o resto deste mesmo princípio. Creio que este é o sentido profundo da percepção weberiana sobre a noite polar cuja proximidade anunciou ao final de *A Política como vocação*<sup>6</sup>. O capitalismo pode prescindir das premissas culturais e religiosas específicas com que levou a cabo sua ação formadora no início da modernidade, mas não do resíduo subjetivo e ativo que implica, nessa medida, competência. E na medida em que a autoafirmação e a competência não são senão uma forma da redução da indeterminação humana, implica certa fidelidade à destruição da legitimidade tradicional, ao menos no campo da economia, por muito que outras esferas sobrevivam em suas configurações tradicionais. Isto explica que as religiões arcaicas permitam formas econômicas super inovadoras sem sofrer por isso. Nos termos de Blumenberg, há uma legitimidade da modernidade que, enquanto autoafirmação pela via da competência, implica ao menos a aceitação parcial do princípio básico do ser humano como possibilidade de reduzir a indeterminação a partir de si mesmo. Nos termos da análise cultural weberiana podemos dizer que este princípio básico ineludível, em seu momento de plenitude, se canalizou pela recepção do *Pneuma*, o carisma básico do cristianismo, que fazia residir em si mesmo o princípio de determinação do futuro, entendido como novo

---

<sup>6</sup> Immanuel Wallerstein recordou esta frase de Weber em um contexto parecido, que é o que torna relevante a alusão. Cf. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Um análisis de sistemas mundo. Akal, Madrid, 2004, p. 133.

começo próprio da liberdade do cristão. A entrada no dispositivo da competência implica desgastar esta interiorização da redução de indeterminação, e de algum modo beber das fontes da autoafirmação, por mais que todo o contexto cultural e religioso já tenha desaparecido. Por isso não é necessário que leve consigo o rechaço tanto quanto seja possível do domínio do ser humano sobre o ser humano da Reforma (a competência não promove isso), mas pode assentar as bases materiais mínimas para que seja possível um cenário mais complexo de liberdade.

Em todo caso, frente à propaganda neoliberal devemos assumir que a autoafirmação pela via da competência não generaliza a interiorização da autoafirmação. E mais, esta generalização da autoafirmação choca frontalmente com a jaula de ferro imposta pelo mesmo capitalismo. Este não permite que a autoafirmação busque caminhos alheios à competência. Essa redução é duplamente trágica: quem não pode competir, não se pode autoafirmar, mas quem pode competir só se pode autoafirmar dessa maneira, anulando ou adiando as demais formas em que gostaria de fazê-lo. É assim que para todos aqueles que vem reduzida/cerceada sua autoafirmação de uma ou outra forma, o capitalismo não pode ocultar, sequer como consequência, que mais além do dispositivo automático, implica dominação, na medida em que cerceia e estreita as possibilidades que ele mesmo abre enquanto autoafirmação. Sem dúvida, tudo seria ideal para ele se pudesse reduzir a essas massas de seres humanos à matéria no sentido em que logrou para a natureza: esse é o sentido da biopolítica, a redução do humano à nua vida determinável, mas não submetida a nenhuma pulsão de autoafirmação, pura disponibilidade determinável a partir de fora, mas não autohabilitação. Era lógico que Foucault tivesse que recorrer a instâncias autoreferenciais ao fim de sua carreira, como o cuidado de si, para salvar algo da velha divisa moderna da autoafirmação. Ao fazê-lo, não fazia senão se conectar de alguma maneira com as práticas de autoafirmação modernas. Mesmo que pelos efeitos terríveis que produz e pelas contradições que gera, o capitalismo não pode evitar uma dupla face humana: a de uma face passiva potencialmente reduzida à carne e psiquismo, que não pode levar-se a cabo sem sua face ativa, a competência<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>Isto caracteriza o ordoliberalismo como peculiaridade liberal que não renuncia ao desdobrar da autoafirmação mas além da mera competência econômica. Daí sua necessidade de reconstruir premissas culturais, sociais, ecológicas e assim por diante. Isto não foi bem descrito por Dardot e Laval em seu *A nova razão do mundo*, Gedisa, Barcelona, 2014.

Com efeito, por mais que o capitalismo seja bastante anônimo, é preciso haver portadores humanos da competência. E na medida em que esta tem efeitos subjetivos coativos, limitadores da autoafirmação, geradora de uma face humana passiva biopolítica, o capitalismo tem efeitos governativos, e não pode senão aparecer como uma máquina de dominação. Pode ser altamente impessoal, a partir do ponto de vista do dispositivo. Mas como a velha natureza animada de nossos ancestrais, não apenas produz efeitos devastadores na substância do humano, catástrofes que falam de naufrágios imponentes, mas que tem portadores subjetivos, por mais que não no sentido de que gozem de uma liberdade de opções em relação ao capitalismo como dispositivo. E tudo isso, inclusive em sua melhor utopia, a que supõe que o capitalismo poderia produzir uma distribuição da riqueza que permitisse autoafirmação igualitária no campo da competência. Sabemos que isto é uma ilusão e que dificilmente a autoafirmação em condições capitalistas pode gerar competência homogênea e universalizável. Pois a competência é uma autoafirmação em condições de diferença e produzindo diferença. Assim como o capitalismo não pode ocultar sua face positiva humana ante os homens: não apenas implica dominação anônima, mas que implica a pior das dominações, a que apresenta o domínio do homem sobre o homem como competência instalada em um dispositivo natural, irreversível, absoluto, estranho, que apesar disso decide e produz diferenças de forma contínua.

A natureza do capitalismo assim apresenta a dupla face que a natureza antiga apresentava ao ser humano antes de sua conversão em pura matéria-prima: a face da necessidade por um lado, quando se pensa a partir de si mesma e em seu dispositivo; mas também a face humana ativa, parecida à da Fortuna, quando é pensada a partir dos seres humanos, a partir da competência e das diferenças de autoafirmação que produz, até a mínima e completamente passiva dos administrados como coisas. Gera necessidade mas também probabilidade diferenciada. Nem em um âmbito nem em outro nos está totalmente disponível. Mas são dois âmbitos completamente diferentes. Um gera ação, que tem que ater-se ao necessário, outra gera um âmbito de ação que só pode ater-se ao provável. Um afeta por igual o âmbito do conhecimento, da ciência, do poder e da técnica, enquanto o outro afeta apenas o âmbito do poder no sentido da probabilidade e da política. Temos percorrido, assim, um longo caminho para retornar ao lugar no

qual estava Maquiavel com sua dupla noção de natureza e fortuna. Não me ocorre melhor prova da finitude humana e de como não se pode entender sua própria ação sem condicionantes de necessidade.

#### 5. Momento weberiano<sup>8</sup>

Com este resultado, estamos em condições de voltar a fazermos a pergunta fundamental: o capitalismo impede a política? Cega as possibilidades de esgrimir o conceito de legitimidade? Assume como única legitimidade a configuração das medidas legais e burocráticas que o tornam previsível? Entrega como único sentido da legitimidade as sentenças dos tribunais que observam pelos contratos, como elementos jurisdicionais que velam por direitos privados? Nos deixa em um mundo em que as ordens de competência tem a ver apenas com essas regulações privadas? Reduz todo direito a direito privado? Corresponde aos Estados neste esquema algo próprio? Podem eles ter em conta elementos dos quais extrair de forma inequívoca probabilidades ou chance de valor de tal maneira que as ordens sejam obedecidas? Cabe imaginar uma ação política que esteja em condições de jogar neste entorno de natureza como necessidade e fortuna de modo a responder às velhas noções de legitimidade? Em todo caso, se como disse Scaff, “A história para Weber produz uma dura lição. Não é nunca simplesmente uma história acerca de nós mesmos, mas também um registro de diferenças, contingências, conseqüências imprevistas e significados paradoxais” (SCAFF, 1989: 63), então podemos dizer que por um tempo a história não será um livro em branco. Terá páginas em branco, mas por um tempo do qual ainda não avistamos um fim, será parte de um livro cujo título diz “capitalismo”. Sim, como supôs Tyrell (1994: 390-414), a sociologia de Weber tem a ver com *Unterdetermination*, e, portanto, com séries de realidades fragmentárias e com evoluções não necessárias, e então isso quer dizer que se deve pensar antes de tudo na evolução não necessária do capitalismo, e não na possibilidade de uma evolução não capitalista. Sobre este capitalismo como destino quase natural produtor de necessidade e fortuna funcionam todas as demais categorias.<sup>9</sup> Na terminologia de Weber, o que não

---

<sup>8</sup>Utilizo neste subtítulo o título do livro de Kari Palonen, em referência ao livro de J. G. A. Pocock, *El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

<sup>9</sup>A polêmica com Karl Oldenberg acerca de se a Alemanha teria outro caminho senão o capitalismo pois só este caminho poderia ser influenciado cientificamente. Como mostrou muito bem Kari Palonen, isso não quer dizer que Weber compartilhasse essa perspectiva evolucionista que tem defendido W. Schluchter, em sua obra *Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Mohr,



assume o destino do capitalismo não tem possibilidade objetiva de abrir o caminho. O que o assume, tem probabilidade, mas em última instância o modo em que se cruzarão os fatores subjetivos e objetivos sugere a velha contingência da fortuna. Se o homem é livre na medida em que pode eleger o horizonte do possível objetivo na situação, então seu grau de liberdade não lhe permite eliminar esse horizonte de possibilidade objetiva. Só neste contexto se pode falar de fins e de meios. Só em seu seio se pode falar de *Chances*. Mas podemos assegurar que em seu desdobrar sobre as energias subjetivas, o capitalismo, como natureza, é tão incerto e destruidor como o era a fortuna para nossos antepassados.

Talvez esta forma de ver as coisas não só nos alheia da política, mas também nos permite registrar com clareza a convergência das categorias de Weber em relação com as de Maquiavel e recuperar o sentido político da modernidade, que assim seria a partir de agora uma época superada. Pois de antemão, faz da política a pretensão não de exercer a soberania, isto é, de uma ação em condições de oni-determinação, mas justamente do controle da natureza enquanto capacidade de dominar a fortuna. Neste ambiente, a *ocassio* não será o conceito dominante. A política de novo adquire o velho sentido de neutralizar as consequências da fortuna que era normal quando se havia imposto o antigo conceito de natureza personalizada, ao amanhecer da modernidade, e quando ambas as dimensões da necessidade e da contingência mostravam o contexto no qual a autoafirmação humana abandonava toda pretensão de onipotência. E isto é assim, porque ambas as coisas já não podem receber de nenhum modo os atributos da teologia, frente aos quais se projetou a intensificação do modelo de autoafirmação como reocupação do espaço vazio deixado pelo *deus absconditus*. Tem-se falado muito da retórica de Weber a respeito dos deuses plurais que regressam já com a forma de demônios. Mas não podemos esquecer que esse reconhecimento das forças da imanência humana, enquanto capazes de canalizar a

---

Tübingen, 1979. Aqui não falamos, apesar disso, diferente de Palonen, de meras Tendenzen contra as quais não vale apenas lutar, mas que em todo caso são consequências de questões normativas. É algo mais que as “tendências evolutivas”, que seria a maneira específica em que se produz a ideologia dominante no capitalismo. Assim, comentando a tendência evolutiva soviética, Weber diz em Zur Lage que “Contra a corrente da constelação material nós somos individualistas e partidários das instituições democráticas. Quem quer ser o cata-vento das tendências evolutivas, já pode abandonar estes ideais antiquados tão logo quanto possível”. (MWG, 270; MWS, 99-100). É assim que interpreto de forma diferente Palonen neste texto. Tendências evolutivas não afetam à substância material e ao destino do capitalismo como forma produtiva. As tendências evolutivas determinam para ele a maneira em que se responde ao capitalismo, desde a aceitação ou não.

autoafirmação e de dar-lhe sentido ao pôr-lhe limites e pluralidade, está encaixado dentro de uma concepção pagã que mantém uma aguda percepção para as forças objetivas, para as forças da necessidade, que condicionam a vida humana à margem das representações da providência e da redução da natureza à teologia. Neste sentido, o de Weber não apenas é um vocabulário que ilumina a modernidade, mas que nos traz a sensibilidade que é necessária para que nossa percepção do real se alheie dos pressupostos teológicos que se tem projetado sobre concepções magificadas da ação e que têm acabado por configurar as dimensões de soberania e onipotência e, não se pode esquecer-lo, as de seus contrários. Em todo caso, nos alheia da ideia de que a natureza é fruto da criação divina e como tal submetida à liberdade absoluta daquele que goza do favor de Deus, a ideia básica de todas as ilusões da onipotência humana.

Ao reintroduzir estes elementos recordamos que a economia, nem a capitalista nem nenhuma outra, não é tanto a administração soberana da natureza por parte do criador e seus vicários, mas que vem a responder às dimensões de coação que sempre teve a natureza sobre o humano. Mas quando se reconhece assim, não se pode de modo algum deixar de invocar aqueles aspectos que sempre ameaçam a ação humana e que têm a capacidade de afetar ao público, à generalidade, não no privado, mas no comum dos povos. Uma vez mais, não é Maquiavel o que deu forma definitiva a estas relações entre uma natureza não teleológica e os humanos. Foi Spinoza. E por isso esta natureza nova, mas que tem a funcionalidade da velha como necessidade e fortuna, não pode senão gerar uma política democrática, ao modo de Spinoza. E isso não poderá ser feito se a palavra legitimidade, tão weberiana, não se coloque em íntima relação com a democracia como valor. Pois o capitalismo como natureza é a garantia de um destino comum e humano e, portanto, de uma busca conjunta para superar aquilo que a natureza produz nos humanos: catástrofes, medo e dor. Sentimentos compartilhados que reclamam forças de resposta comuns de redução do medo e de produção da esperança. Em suma, uma renovação do legítimo como o que concerne ao comum. Tudo isso sugere que o vocabulário weberiano segue sendo útil na medida em que a modernidade é uma época não deixada para trás.

## Referencias Bibliograficas

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, Gedisa, Barcelona, 2014.

SCAFF, Lawrence. *Fleeing the iron Cage*. California: U. P, 1989

SCHLUCHTER, W.. *Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Mohr: Tübingen, 1979

POCOCK, J. G. A. *El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.

POLANYI, Karl. *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta. 1989.

RUANA, Yolanda. *Racionalidad y consciência trágica: La modernidad según Weber*. Madrid: Trotta, 1996.

TYREL, Hartmann. *Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne Gesselschaft*, em Gerhard Wagner y Heinz Zipprian. (Eds) Max Weber *Wissenschaftslehre*. Suhrkamp: Frankfurt, 1994

WALLERSTEIN, Immanuel . *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: Um análisis de sistemas mundo*. Madrid: Akal, 2004.