

MAX WEBER

religião, valores,
teoria do conhecimento



Marcos César Seneda
Henrique Florentino Faria Custódio
Organizadores

E D UFU

MAX
WEBER
religião, valores,
teoria do conhecimento

REITOR

Elmiro Santos Resende

VICE-REITOR

Eduardo Nunes Guimarães

DIRETORA DA EDUFU

Belchiolina Beatriz Fonseca

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Pastorello Buim Arena

Carlos Eugênio Pereira

Emerson Luiz Gelamo

Fábio Figueiredo Camargo

Hamilton Kikuti

Marcos Seizo Kishi

Narciso Laranjeira Telles da Silva

Reginaldo dos Santos Pedroso

Sônia Maria dos Santos

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Editora de publicações

Maria Amália Rocha

Assistente editorial

Leonardo Marcondes Alves

Revisão

Leonardo Remiggi Burgos

Revisão ABNT

Mariana Gomes da Silva Ferreira

Projeto gráfico e editoração

Thaís Silva Santos

Capa

Vinícius Prando Timm

Marcos César Seneda

Ivan da Silva Lima

Jamerson Rezende

Marcos César Seneda
Henrique Florentino Faria Custódio
Organizadores

Max Weber: religião, valores,
teoria do conhecimento



Copyright 2016 © Edufu

Editora da Universidade Federal de Uberlândia/MG

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total por qualquer meio sem permissão da editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M463w Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento / Marcos César Seneda, Henrique Florentino Faria Custódio (organizadores). -- Uberlândia : EDUFU, 2016.
256 p. : il.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7078-450-6

1. Sociologia. 2. Weber, Max, 1864-1920. 3. Religião e Sociologia.
4. Tipologia (Teologia). I. Seneda, Marcos César, 1968-. II. Custódio, Henrique Florentino Faria. III. Título.

CDU: 316



Universidade
Federal de
Uberlândia



Editora da Universidade
Federal de Uberlândia
www.edufu.ufu.br

Av. João Naves de Ávila, 2121
Campus Santa Mônica - Bloco 1S
Cep 38408-100 | Uberlândia - MG
Tel: (34) 3239-4293

Sumário

- 7 Apresentação

I – Crítica da sociologia da religião e recepção da obra

- 15 Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*
Carlos Eduardo Sell
- 61 Atraso católico e progresso protestante: explicação pela vocação?
Roberto Motta
- 93 Considerações anti-hermenêuticas em torno da
recepção de Max Weber no Brasil
Sérgio da Mata

II – Tipologia e politeísmo dos valores

- 127 A tipologia dos valores em Weber
Daniel Fanta
- 147 Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores
Renarde Freire Nobre

III – A força heurística da reflexão metodológica

- 169 O conceito de possibilidade objetiva como uma operação científica para
correção de erros na metodologia weberiana
Henrique Florentino Faria Cusídio
- 201 Uma leitura equívoca de Jellinek: Weber e a
elaboração da noção de tipo ideal
Marcos César Seneda
- 235 Cultura e História no pensamento de Max Weber
Ulisses do Valle
- 253 Sobre os autores

Apresentação

Max Weber (1864-1920) foi autor de uma obra fecunda, abrangente e radicalmente original. Sua formação abrangeu uma ampla área de investigações, envolvendo os estudos jurídicos, filosóficos, de economia política e de história, tendo frequentado nessa fase as universidades alemãs de Heidelberg, Strasbourg, Berlim e Göttingen. Sua ampla formação acadêmica não somente recebeu forte impacto desses estudos, mas conduziu-o a produzir uma vasta obra que sempre esteve no entrecruzamento de todos esses temas.

Seu percurso intelectual pouco usual permitiu-lhe que suas obras cobrissem amplas áreas das ciências humanas, formando um todo de difícil unificação. De fato, suas obras são muito lidas e têm forte presença no debate contemporâneo. Dentre aquelas que se destacam no cenário acadêmico, podemos citar *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, *Ciência e política: duas vocações*, e *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. Contudo, é preciso ainda lembrar que o autor compôs um amplo leque de obras sobre metodologia das ciências sociais, sociologia da religião e sociologia da dominação. Os temas weberianos também têm um caráter ímpar, investigando as origens do capitalismo europeu, a racionalização do ocidente e a burocratização como destino maior de todos os mecanismos de dominação.

No ano de 2014 realizamos, na Universidade Federal de Uberlândia, o *Colóquio Max Weber: em comemoração aos 150 anos de nascimento*. O foco da discussão do colóquio foi o pensamento de Max Weber. Dado o fato de o pensamento de Weber não ser tão representativo no âmbito das universidades brasileiras, escolhemos inicialmente um tema mais aberto, que acolheu a diversidade da produção atual no Brasil. Por isso consideramos promissora a data comemorativa dos 150 anos de nascimento desse autor, cuja obra representa um dos fundamentos do pensamento social contemporâneo, porque ela nos permitiu reunir diferentes pesquisadores que têm estudado o pensamento de Max Weber ou investigado temas weberianos no Brasil. Uma das características marcantes do evento é que ele foi multidisciplinar e teria de sê-lo, uma vez que a obra de Max Weber percorre diferentes áreas do saber. Por isso participaram do colóquio filósofos, historiadores, sociólogos, cientistas políticos e antropólogos. Na discussão de um autor como Weber, foi indispensável a abertura para diferentes especialidades, que iluminaram e atualizaram diferentes facetas das suas contribuições para o campo das ciências humanas.

Este livro é resultado das contribuições de diferentes especialistas que participaram do colóquio, e tem por escopo apresentar as pesquisas recentes no campo da crítica weberiana. O livro está dividido em três partes. A primeira é destinada à crítica da sociologia da religião e recepção da obra, a segunda é sobre a tipologia e politeísmo dos valores, e a terceira é dedicada à força heurística da reflexão metodológica.

No primeiro capítulo, *Vivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, Carlos Eduardo Sell propõe o resgate dos elementos de uma sociologia weberiana do catolicismo. Sell argumenta que Weber examina o catolicismo como doutrina da lei natural,

como instituição dispensadora da graça e como forma de vida extramundana e intramundana. O autor também ressalta que Weber trata do papel do catolicismo na gênese da ética profissional moderna e no processo de desencantamento do mundo. Essas duas perspectivas, argumenta Sell, demonstram que a análise weberiana não propõe o catolicismo como um entrave para o surgimento do mundo moderno e também não se limita a uma oposição entre catolicismo e modernidade.

No segundo capítulo, *Atraso católico e progresso protestante: explicação pela vocação?*, Roberto Motta argumenta que o seu texto não é um estudo com a finalidade de demonstrar que não há vínculo empírico entre o advento do protestantismo e a ascensão do capitalismo moderno. Para o autor, essa tese weberiana não é objeto de dúvida. Mas, no desenvolvimento da análise, Motta defende que a noção de vocação (*Beruf*) ou ascese intramundana, considerada por Weber como especificamente protestante e decisiva para o desenvolvimento do capitalismo moderno, encontra-se tal qual entre autores católicos, como é eminentemente o caso em François de Sales.

O objetivo do terceiro capítulo, *Considerações antihermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil*, de Sérgio da Mata, é mostrar a recepção do pensamento weberiano em nosso país, apresentando, na primeira parte do seu estudo, as primeiras menções a Weber registradas em resenhas de jornais e, posteriormente, os primeiros estudos weberianos brasileiros. Na segunda parte da pesquisa, o autor analisa os equívocos da interpretação brasileira dos conceitos weberianos causados por problemas de tradução. Na terceira parte, Sérgio da Mata analisa a recepção da interpretação de Weber na construção de um projeto nacional erroneamente pensado sobre uma falsa filosofia da história weberiana.

No quarto capítulo, *A tipologia dos valores em Weber*, Daniel Fanta examina as classificações dos valores feitas por intérpretes neo-kantianos, descobrindo uma matriz que descreve as soluções de Heinrich Rickert, do economista político Gustav von Schmoller e do filósofo e sociólogo Max Scheler. O objetivo do autor é o de cotejar as tipologias desses autores com a proposta por Max Weber no texto *Consideração intermediária*, uma vez que o princípio sobre o qual se funda a divisão weberiana parece inicialmente um tanto enigmático. Fanta consegue, a partir do estabelecimento dessa matriz, explicitar as possíveis dívidas teóricas de Max Weber.

No quinto capítulo, *Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores*, Renarde Freire Nobre analisa dois aspectos indispensáveis para a distinção cultural da modernidade ocidental para Max Weber. O exame do ponto de vista weberiano sobre o desencantamento do mundo e o politeísmo dos valores será compreendido como uma estratégia que ultrapassa o plano da ruptura com a magia. O autor argumenta que esses aspectos da racionalidade, propostos por Weber, demarcam também a exclusão de éticas absolutas como fundamento para condução da vida. Portanto, não ocorre apenas uma desmagificação dos meios da ação, mas uma forte objetivação dos fins. O texto finaliza com considerações sobre esferas tipicamente iracionais e nas quais Weber apontava um contraste com o racionalismo técnico e desencantado.

No sexto capítulo, *O conceito de possibilidade objetiva como uma operação científica para correção de erros na metodologia weberiana*, Henrique Florentino examina a maneira pela qual, para Max Weber, o juízo de possibilidade objetiva permite avaliar a possibilidade de uma causa beneficiar ou não o surgimento de um fato real. Após essa análise, o argumento se concentra na explicação do propósito lógico-metodológico da conexão de sentido causal, construída a partir do conceito de possibilidade objetiva. O autor propõe que esse quadro

teórico é utilizado por Weber como um instrumento metodológico para a correção de erros do compreender interpretativamente.

No sétimo capítulo, *Uma leitura equívoca de Jellinek: Weber e a elaboração da noção de tipo ideal*, Marcos César Seneda analisa um suposto mal-entendido gerado por Max Weber ao atribuir a Jellinek a formulação metodológica da noção de tipo ideal. Este *quid pro quo* principia por uma carta de Weber a Rickert, cujo conteúdo foi provavelmente divulgado por sua esposa, Marianne Weber, ao escrever sua biografia, induzindo a crítica weberiana a uma avaliação equívoca sobre a gênese dessa noção. A partir da comparação entre as construções dos dois autores, Seneda pretende explicitar de modo mais rigoroso o que Weber teria querido evitar e o que tinha estimado propor ao estabelecer sua concepção de tipo ideal.

No oitavo capítulo, *Cultura e História no pensamento de Max Weber*, Ulisses do Valle propõe o estudo não apenas das similaridades entre as concepções metodológicas de Max Weber e Heinrich Rickert, mas a análise das suas diferenças e dos aspectos em que Weber foi além de Rickert nos temas em apreço. Com esse objetivo, Ulisses analisa três pontos: a enunciação de juízos causais na historiografia é posterior à representação dos eventos sobre os quais se supõe um relacionamento causal; a ideia de causalidade em história não pode ser concebida à luz da ideia de necessidade, mas da ideia de possibilidade; e a ideia de causalidade em história não pode subscrever a relação causal a uma suposta totalidade que atravessa todos os seus momentos particulares.

É este livro que ora oferecemos ao leitor, o qual contém um retrato abrangente e fecundo do modo como Weber está sendo lido, em diversas disciplinas, por pensadores brasileiros.

*Marcos César Seneda
Henrique F. F. Custódio*

I

Crítica da sociologia da
religião e recepção da obra

Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*

Carlos Eduardo Sell

Constitui fato notável que em Max Weber, justamente um dos fundadores da sociologia no qual a religião ocupa o papel mais destacado, não encontremos uma obra dedicada exclusivamente ao catolicismo. Um dos motivos para essa lacuna é conhecido e é apresentado pelo próprio autor. Ao buscar ampliar seus estudos para além da esfera protestante, seus planos se deslocaram do interesse pela sua história pregressa para suas versões não cristãs (ou extraocidentais). Em parte, isso se deve ao fato de que esse trabalho histórico já havia sido feito, com notável maestria, pelo seu colega Ernst Troeltsch que “liquidou muitas questões que ainda me tocava discutir e o fez de uma forma que eu, não sendo teólogo, não teria sido capaz de fazer” (EP, p.276).¹ Mas, isso não significa que tal projeto tivesse sido simplesmente abandonado. Encontramos uma clara confirmação desse dado no esboço que ele apresentou ao seu projeto de pesquisa comparada das religiões universais que, além dos três volumes que hoje conhecemos, deveria contemplar ainda um estudo sobre o islamismo e outro sobre o cristianismo.² Planos a parte, o fato é que o estado final dos escritos legados por

¹ Doravante vou referir-me à tradução da *Ética Protestante* em português conforme a tradução de Macedo (Weber, 2004), pela sigla EP.

² “Neuigkeiten aus dem Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der H. Lapp’schen Buchhandlung” (MWG I; 21, 2008, p.382-383).

Weber concentra-se primordialmente na conexão entre o judaísmo antigo e o protestantismo ascético (Schluchter e Graf, 2005) e deixa praticamente de fora todo o período no intervalo desses universos religiosos: um tratado específico apenas sobre o catolicismo nunca acabou sendo escrito.

Dessa lacuna não devemos concluir que um trabalho de reconstrução sistemático-exegético impossibilite traçar as linhas de uma sociologia weberiana do catolicismo. As referências de Weber à Igreja Católica e sua história são fartas e nos fornecem material de sobra para essa tarefa, a começar pelo seu estudo seminal, depois reunido sob o nome de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, redigido em 1904 e 1905 e depois revisado em 1920, escrito sobre o qual se concentra esse artigo.³ A partir deste texto, pretende-se aprofundar a discussão sobre o lugar do catolicismo na teoria weberiana, tema em regra considerado secundário em seu pensamento (Stark, 1968 e Zöller, 1996). Por essa razão há que se precaver, logo de início, do *signo negativo* em que, geralmente, a questão é colocada. O tema do catolicismo, em Weber, não pode ser compreendido como se ele representasse um pseudoevento, ou seja, como se, em comparação com o protestantismo, essa vertente do cristianismo significasse apenas um entrave em relação à formação do mundo moderno. A sociologia weberiana do catolicismo não se elucida sob a mera perspectiva da interdição ou do déficit e não pode ser reduzida à oposição entre catolicismo e modernidade, impondo-nos a tarefa de indagar analiticamente pela sua positividade.

³ Por esse motivo evitarei ao máximo recorrer a outros escritos, dado que neles sua compreensão do catolicismo possui novas conotações. Não obstante, farei remissões importantes as suas *Anticríticas* (MWG I; p.9, 2014) por entender que elas estão intimamente vinculadas aos artigos da EP, pois seu propósito consiste exatamente em esclarecer os argumentos deste escrito. Apenas quando imprescindível ao argumento textos subsequentes serão utilizados (em especial a partir do capítulo de sociologia da religião de *Economia e Sociedade* [doravante WuG].

Por outro lado, a busca por uma abordagem *substantiva* e *positiva* do catolicismo não nos deve levar à conclusão não menos errônea de que tal denominação é tratada explicitamente e em primeiro plano na EP. Nesse escrito, o foco da análise weberiana está na distinção entre protestantismo *luterano* e protestantismo *ascético* e não na ruptura do bloco protestante em relação ao catolicismo. Essa última denominação ocupa um lugar subsidiário no argumento e é mencionada de forma transversal, sem ligação direta com o problema analítico da investigação. Trata-se de um equívoco comum, mas o fato é que ler a EP como se estivéssemos lidando com duas teses interligadas, consistindo a primeira na tese afirmativa de que a ética reformada representou um aporte positivo para a conduta capitalista; e a segunda na tese negativa de que o catolicismo representou uma barreira para ela, não representa o conteúdo desse escrito. Neste texto a pesquisa de Weber não é comparativa e é apenas em relação ao protestantismo *pós-luterano* que ele investiga os influxos da moral religiosa sobre a disposição econômica moderna.

Tendo esse cuidado em mente este texto procura resgatar a visão que, a despeito das restrições do escopo da análise de Weber, a EP pode nos oferecer do catolicismo. Na primeira parte do artigo exploram-se alguns elementos biográficos e contextuais que lançam luzes sobre a perspectiva da qual se aproximou da tal temática. A segunda parte revisa os capítulos da EP e busca reconstruir, em seu conteúdo, as diferentes formas como o catolicismo é retratado nessa obra. Mais do que uma análise textual meramente descritiva, o objetivo é reunir elementos que nos permitam caracterizar teoricamente, ou seja, tipificar sociologicamente a visão weberiana do catolicismo. Na terceira parte troca-se esse aporte sincrônico por um enfoque diacrônico que indaga sobre os vínculos genéticos que Weber estabeleceu entre o catolicismo e os processos estruturantes da modernidade ocidental.

1. Uma visão protestante?

A influência de pressupostos e fontes teológicas protestantes sobre a produção teórica de Max Weber é tema bastante explorado na literatura secundária (Lehmann, 1987a e 1987b e 1996 e Tyrell, 1990), mas ela pouco discutiu o modo como a condição cultural protestante [*Kulturprotestantismus*] incide sobre a compreensão weberiana do catolicismo. Além disso, admitir que o horizonte cultural protestante é fundamental não significa que ele deva ser tomado como filtro exclusivo e intransponível, a partir do qual Weber aproxima-se do catolicismo enquanto objeto de interesse. Indo além desse dado, investigamos até que ponto suas experiências pessoais em Roma lhe forneceram novos horizontes, a partir dos quais o catolicismo reflete-se em seu pensamento.

Falar da incidência do horizonte religioso protestante no pensamento de Weber não significa, de modo nenhum, assumir a hipótese de que o olhar weberiano seja religiosamente motivado. Já está excluída da literatura secundária a tese de que a sociologia weberiana é algum tipo de engajamento religioso pró-protestante ou apologética anticitólica (como sustentam, equivocadamente, Mette, 1980 e Biley, 1990). E, embora a questão ainda esteja em aberto, podemos reconhecer pelo menos três instâncias nas quais a inserção de Weber na cultura religiosa protestante é constitutiva do seu pensamento (Riesebrodt, 2012). O primeiro destes planos é *existencial* e diz respeito ao fato de que seu afastamento dos deveres profissionais constituía para ele uma fonte de angústia. Essa indagação existencial o levou a refletir sobre as origens e o valor moral do trabalho profissional, vistos por ele como elementos diretamente ligados a fontes religiosas. O segundo horizonte é *político-normativo* e, neste caso, longe de ser um fervoroso defensor do luteranismo, Weber lamentou sua influência retrógrada na

sociedade alemã.⁴ É somente no puritanismo inglês, holandês e norte-americano que ele enxergava as influências progressistas da cultura protestante: mais do que pró-germânico, Weber era, em verdade, um eminentemente anglofônico (Roth, 1993). O terceiro nível é propriamente *epistemológico* e nesse caso seu estudo sobre as crenças religiosas faz parte de um projeto que indaga, em última instância, sobre a forma como “as ‘imagens de mundo’, que são criadas pelas ‘ideias’, determinam, com grande frequência, como manobreiros [*Weichensteller*], os trilhos [*Bahnen*] em que a ação se vê movida pela dinâmica dos interesses” (MWG I/19, p.101). Sendo essa a tríplice plataforma pela qual podemos reconhecer a influência do protestantismo em seu pensamento, resta nos indagar então de que modo ele se refrata também em sua percepção do catolicismo. Para responder a essa pergunta consideremos cada fator pela sua ordem inversa.

O plano no qual a influência protestante – em comparação com a católica – parece ter sido mais forte e decisiva para Weber situa-se no *plano epistemológico*. Como já assinalado, diversos estudiosos (Graf, 1987) ressaltaram como a literatura teológica protestante, que Weber manuseou, foi fundamental para a estruturação dos argumentos da EP. Ainda que suas fontes sejam bastante diversificadas, em se tratando de catolicismo, dois autores da teologia liberal serão referências teológicas decisivas: Mathias

⁴ Há uma correspondência de Weber que expressa muito bem as suas reservas: “Quanto mais valorizo Lutero, tanto mais o luteranismo é para mim, não o posso negar, a mais terrível de suas manifestações históricas. Mesmo na sua forma ideal, na qual se colocam suas esperanças para o desenvolvimento futuro, ele é, para mim, ou *para nós alemães*, uma criação da qual não estou absolutamente seguro quanta força para a conformação da vida pode partir dele. O fato de que nossa nação jamais frequentou a árdua escola do ascetismo, em *nenhuma* forma é, por outro lado, a fonte daquilo que nele (como em mim mesmo) eu acho detestável”. (Carta a Adolf Harnack, 05/02/1906, MWG II/5, p.32).

Schneckenburger e Albert Ritschl.⁵ Enquanto o primeiro serve a Weber para estabelecer a diferença entre luteranismo e calvinismo é Ritschl que está na base do corte que Weber estabelece entre o catolicismo/luteranismo, de um lado, e o conjunto puritano, de outro. Assumindo claramente um ponto de vista luterano, Ritschl argumentava que o puritanismo não significava uma ruptura, mas uma retomada da lógica católica. Para ele, o ponto de ligação entre essas duas tendências estava na ascese praticada pelos monges católicos e depois generalizada pelo puritanismo para todo conjunto dos leigos. Nessa grade, o puritanismo representava, ao contrário, um afastamento da Reforma. Weber, naturalmente, não assumiu acriticamente e nem sem alterações este ponto de vista,⁶ mas é a partir dessa distinção que a lógica argumentativa da EP ganha sentido. É a assunção dessa plataforma que explica porque a EP não está organizada em torno da distinção radical entre catolicismo/protestantismo, mas da confrontação entre duas formas distintas do

⁵ Os mais importantes são Max Scheibe, Mathias Schneckenburger, Gustav Hoennicke e Albrecht Ritschl. Posteriormente Rudolf Sohm, ao analisar a estruturação da Igreja Católica a partir do movimento jesuântico, forneceu a Weber a chave decisiva para sua teoria da dominação carismática. Para ambos, a Igreja Católica era a organização social na qual a transição do movimento carismático para sua administração burocrática (rotinização) foi resolvida com a maior eficiência. Mas, embora se trate de um autor vital para compreender o modo como Weber definiu analiticamente o catolicismo sob o aspecto político, sua ressonância na obra weberiana é posterior à redação da EP, razão pela qual ele fica fora da presente análise.

⁶ Weber expressou-se de forma muito positiva em relação a Schneckenburger: “No belo ciclo de palestras de Schneckenburger essas diferenças são analisadas objetivamente, com tamanha sutileza e tamanha isenção de qualquer juízo de valor que as breves observações que vêm a seguir vão simplesmente retomar sua exposição” (EP, p.102). Quanto a Ritschl, o juízo será mais duro: “A obra fundamental de Ritschl (...) mostra na carregada mistura que fez de exposição histórica e juízos de valor a pronunciada peculiaridade do autor, a qual, apesar de toda a grandeza e rigor intelectual, nem sempre confere ao leitor a plena certeza de sua “objetividade” (EP, p.203).

protestantismo e do papel que a ascese vai desempenhar em cada uma dessas tendências. Nesse quesito, a teologia protestante é de fato o horizonte hermenêutico decisivo da abordagem intelectual de Weber sobre o catolicismo (pelo menos no que tange a EP).

Se até aí reside razoável consenso, quando vamos ao plano *normativo* a questão é de franco desacordo. O ponto de disputa consiste em como avaliar os reflexos do *Kulturkampf* (que opôs o regime de Bismarck e a *intelligenzia* protestante ao Partido Católico de Centro, representante do ultramontanismo) sobre a percepção weberiana do catolicismo (Tyrell, 1995). Em que medida a visão e a obra de Weber são afetadas pela postura anticatólica das forças políticas liberais protestantes? Borutta (2010) não tem dúvida em sustentar que a análise weberiana da secularização é uma tradução direta desta posição. O lugar em que esse reflexo ficaria mais evidente seria o tratamento crítico que Weber dá ao influxo polonês no leste da Alemanha. Para esse intérprete, Weber compartilha da tese de que o catolicismo é uma espécie de enclave antimoderno na sociedade alemã. Essa oposição política não seria sem consequências para o nível analítico e determina a oposição weberiana entre catolicismo e modernidade que seria constitutiva de toda sua análise. Mas, há quem conteste de frente esta hipótese de leitura. Na visão de Hartmann Tyrell (2003), a sociologia weberiana, ao contrário da durkheimiana, não se constrói em função de um projeto político explicitamente assumido de substituição [*Ersatz*] da moral religiosa pela moral laica (Tyrell, 2011). Ele insiste no fato de que Weber produz suas obras depois do auge do *Kulturkampf* e o fato de ele tratar da religião como uma esfera autônoma [*Eingengesetzlichkeit*] em relação às demais seria o indicador teórico de que os conflitos políticos entre Estado e catolicismo não são determinantes nem na estruturação epistemológica e nem na avaliação política que Weber faz dessa vertente do cristianismo.

Se nesse ponto a questão é controversa, há pelo menos um ponto no qual a literatura recente enxerga uma forte influência católica no processo de constituição de sua obra e na própria percepção que ele tem do catolicismo. Tal influência está relacionada com o estágio vivido por Weber em Roma, em particular entre março de 1901 até outubro de 1903 (ainda no seu período de recuperação).⁷ O que essa literatura faz é indagar de que modo a oportunidade de observar diretamente o centro dirigente da organização católica global deixou marcas em sua percepção e compreensão dessa vertente religiosa. Em *termos cognitivos*, qual o impacto do catolicismo de Pio IX e Leão XIII, logo depois da unificação italiana e do Concílio Vaticano I e da proclamação do dogma da infalibilidade papal, sobre o intelectual vindo da protestante região de Baden-Würtenberg?⁸ Em que medida tais experiências impactaram e alteraram a visão que Weber já carregava do catolicismo?

Dante dessa indagação, Dirk Käsler (2012) chega mesmo a defender a tese de que tal experiência tenha sido mais importante para a gênese do argumento da EP do que a viagem de Weber aos EUA, normalmente apontada como sua fonte inspiradora (Kalberg, 2013 e Scaff, 2011). Para esse intérprete foi a partir do catolicismo romano que Weber pôde conceber o poder estruturante da religião na modulação da vida social.⁸ A tese não só é de difícil comprovação,

⁷ Weber não permaneceu de forma ininterrupta na cidade de Roma no espaço desses pouco mais de dois anos. Schmitt (2012, p.103) divide os períodos em que ele esteve na cidade eterna em cinco fases. A mais longa e significativa ocorre entre outubro de 1901 a março/abril de 1902 (cerca de seis meses, portanto).

⁸ De qualquer forma, já se encontra documentado que Weber iniciou suas leituras sobre as ordens monásticas exatamente em Roma, como apontam as declarações de Marianne Weber: “Max está na Biblioteca, ele lê muito sobre a organização dos mosteiros e das ordens” (Carta de Marianne Weber a Helene Weber em 28 de fevereiro de 1902). Outro biógrafo que ressalta a importância do estágio romano na gênese da EP é Jürgen Kaube (2014, p.141).

como também nos diz pouco sobre como, efetivamente, Weber entendia o catolicismo. Mais modestas e fundamentadas, as pesquisas de Peter Hersche (2014) defendem a hipótese de que a experiência romana deve ter mudado a percepção valorativa de Weber sobre o catolicismo e estimulado uma avaliação mais positiva do mesmo. Tal hipótese é compartilhada por Silke Schmitt (2012) que nos fornece indicações concretas de como essa reavaliação possivelmente se reflete na obra weberiana. Segundo ela, essa reformulação pode ser detectada em dois planos. Do *ponto de vista subjetivo*, o fato de que o período de recuperação psíquica e sua estadia em Roma sejam coincidentes teria levado Weber a associar seu legado protestante como um peso psicológico diante do qual a religiosidade católica aparecia como alívio. Já no *plano político*, a estadia de Weber em Roma serviu para que Weber ampliasse o horizonte normativo diante do qual ele avaliava politicamente o catolicismo para além do critério restritivo do processo de construção do Estado Nacional Prussiano.

Comparadas aos debates sobre a relação Weber/protestantismo, as pesquisas sobre a experiência romano/católica de Weber ainda são bastante incipientes e necessitam de muito mais aprofundamento. Mas elas nos permitem, pelo menos, demonstrar que a sociologia weberiana da religião e mesmo sua compreensão do catolicismo vão além de seus estágios iniciais de socialização e formação e, principalmente, também vão além da mediação exclusiva do filtro cultural protestante. Mesmo nesse último caso, ainda que a teologia liberal protestante tenha fornecido a Weber instrumentos conceituais decisivos de sua visão do catolicismo, isso não significa que sua visão seja uma mera tradução ou projeção de uma visão doutrinal, até porque, em última instância, as fontes teológicas de Weber são reinseridas em um marco analítico de caráter sociológico. Por conseguinte, não podemos excluir que aportes cognitivos e axiológicos

derivados do próprio catolicismo também estejam presentes em sua obra, ampliando e redefinindo essa visão. O que se pode sustentar é que sua percepção do catolicismo não é inteiramente *mediada* pelo protestantismo cultural e, pelo menos em determinados aspectos, ela é *i-mediata*, quer dizer, ocorre a partir de influxos oriundos do interior do próprio universo católico.

2. Sistemática do catolicismo

Tal conclusão não retira o fato de que, em se tratando de aportes intelectuais, a literatura de extração teológica protestante acabe sendo sua fonte principal. É apenas no primeiro capítulo da EP, no qual Weber compara o conjunto protestante com a agremiação católica, que a *literatura de origem católica* é diretamente mobilizada. Ao se indagar das razões que explicam a superioridade dos protestantes na propriedade do capital e nos postos de direção da economia moderna, além de sua inclinação pela educação técnica, em vez de humanista (mais afim aos católicos), Weber resgatou um debate posto pelos próprios católicos que se perguntavam o porquê da “inferioridade” de seus membros nestes quesitos. O capítulo serve como introdução a toda a obra e nele Weber procura desconstruir a falsa oposição entre a suposta “alegria com o mundo” do protestantismo e o “estranhamento do mundo” do catolicismo. É nesse contexto que ele se refere a Herman Schell (“O catolicismo como princípio de progresso”, de 1897) e Wolfgang Hertling (“O princípio do catolicismo e a ciência”, de 1899), dois apologetas da Igreja Católica. Na segunda edição da obra, Weber destaca a influência do também escritor católico F. Keller sobre Werner Sombart (*O burguês*, 1913), que se esmerara justamente em apontar a suposta influência do catolicismo na gênese do capitalismo. Weber dedica algumas das suas notas para refutar o argumento de

Sombart, mas, apesar dessas menções, o peso desses autores católicos na estruturação e no desenvolvimento do problema e do argumento central da EP é praticamente nulo. Eles também não nos fornecem qualquer auxílio substantivo para entender como o catolicismo é descrito e caracterizado nesse escrito. Para tipificar a compreensão weberiana do catolicismo melhor será recorrer diretamente ao texto, o que faremos sistematizando seu conteúdo em quatro dimensões, cada uma delas operando em diferentes níveis da análise: doutrinal, institucional, organizacional e individual.

2.1. O catolicismo como doutrina da lei natural

Ao examinar os influxos das representações religiosas sobre a conduta de vida, Weber tomou o cuidado de evitar os grandes sistemas doutrinais centrando sua atenção apenas naquela literatura cujos efeitos psicológicos eram decisivos no nível da prática social. Mas, nem por isso ele menosprezou a importância dos fundamentos dogmáticos das religiões enquanto elemento indispensável para entender os pressupostos dos discursos práticomorais. Em se tratando do cristianismo, o peso das teologias de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, ainda que longe de leituras comuns, naturalmente, dispensa fundamentação. O lugar que Weber reserva aos dois pensadores na EP é, de fato, central, mas não deixa de ser subordinado, pois ele vincula a teologia de Agostinho e Tomás àquelas que são as figuras teológicas estruturantes de seu estudo: Martinho Lutero e João Calvino. É a partir desse posicionamento que Weber avalia o legado daquelas duas figuras basilares, destacando tanto as proximidades quanto os distanciamentos de ambos em relação aos teóricos do luteranismo e do calvinismo.

A partir desse *frame*, não é de se estranhar que Aurélio Agostinho, cuja doutrina do *ex opere operato* foi vital para a

consolidação da natureza institucional-sacramental do catolicismo,⁹ seja, apesar disso, apresentado como *ponto de partida* de um dos elementos teóricos vitais da teologia protestante: a doutrina da justificação. Essa questão será posta, como problema subjetivo, por Santo Agostinho. Neste que é “um dos mais ativos e apaixonados dentre os grandes homens de oração que a história do cristianismo viu nascer” (EP, p.93), tal angústia é vivenciada com a “sensação certeira de que tudo se deve à eficácia exclusiva de uma potência objetiva” (EP, p.93). É justamente esta dialética entre angústia subjetiva e resolução objetiva que será legada ao protestantismo. Lutero, de forma similar a Agostinho, vai radicalizar essa angústia existencial e vai resolvê-la atribuindo a salvação a um “misterioso decreto de Deus” ainda que preocupações pragmáticas (realismo político) enfraqueçam essa tese no Lutero tardio. Em Calvinho essa dimensão subjetivo-existencial desaparece completamente, pois tal problema não é “vivido” (sentimentalmente), mas apenas “cogitado” (intelectualmente): ela não é, para ele, uma angústia (EP, p.94). Também a solução do problema tem sua objetividade radicalizada, pois no calvinismo a salvação não existe para o indivíduo (polo subjetivo), mas para a glória da divindade (polo objetivo).

Se a herança subjetiva de Agostinho será, ao final, completamente neutralizada, esse não será o destino da *mística especulativa alemã* que desemboca na teologia de Lutero. Bem ao contrário disso, Weber esforça-se por mostrar como os escritos de escritores católicos, como Mestre Eckhart, Bernardo de Claraval, São Boaventura, Johannes Tauler e Heinrich Suso, enfraquecem o peso da ascese e explicam a guinada mística de Lutero, bem como

⁹ O que não significa, obviamente, que ele desconheça o assunto. Para Weber, a formação das seitas protestantes recupera a concepção donatista à qual se opôs Santo Agostinho com sua tese do *ex opere operato*: “foi o que aconteceu quando, em decorrência da ideia de comprovação, emergiu um conceito de Igreja de cunho donatista, valha a palavra, como foi o caso entre os batistas calvinistas” (EP, p.111).

o sentimentalismo presente em certas vertentes do protestantismo ascético, em particular no pietismo. Do lado católico esse sentimentalismo místico será desenvolvido pelo jansenismo e pela Escola de Port Royal, tese que Weber desenvolve seguindo de perto as pesquisas de seu sobrinho Paul Honigsheim.¹⁰ Nesse caso o que temos é um movimento de acentuação e radicalização do subjetivismo místico.

Mas, em se tratando de catolicismo, não há dúvida de que o pensador fundamental é *Tomás de Aquino*, autor que a própria Igreja Católica vai consagrar como sua referência intelectual ao convertê-lo em sua “doutrina eclesiástica oficial” (EP, p.177). Tomás de Aquino é considerado por Weber como representante por excelência da “tradição medieval” (EP, p.72) e sua posição é considerada tão central que ele se permite remeter-se a esse teólogo por “comodidade” metodológica (EP, p.145), o que já fala por si mesmo sobre sua importância estratégica na argumentação da EP. Tal pensador será abordado por Weber prioritariamente sob o enquadramento da *oposição* ao protestantismo, contemplando basicamente três temas: trabalho, profissão e juros. No primeiro registro sobre o assunto, Weber mostra como Lutero supera a concepção medieval de trabalho, considerado por Tomás de Aquino apenas uma necessidade natural, dado que o propósito do trabalho é a preservação individual e coletiva, hipótese que Weber recolheu do trabalho de Meurenbrecher intitulado “Tomás de Aquino e sua posição em relação à vida econômica de seu tempo” (1898). Próxima, mas não idêntica a essa, é a questão do tipo de trabalho exercido pelo indivíduo, quer dizer, sua profissão. Para Tomás de Aquino o

¹⁰ Em relação ao jansenismo, Weber remete-se regularmente à tese de doutorado de seu sobrinho Paul Honigsheim intitulada *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert*, defendida em 1914, em Heidelberg. O autor será citado ainda mais três vezes ao longo do estudo de Weber.

tipo de profissão exercido pelo indivíduo é apenas uma casualidade desprovida de significado, enquanto em Lutero ele já possui um significado religioso, como expressão da vontade de Deus.¹¹ Apesar das inovações de Lutero em relação a Tomás de Aquino, Weber lembra que a visão luterana é ainda conformista e tradicionalista e que ela só será superada de forma consequente no protestantismo pós-luterano. Por fim, no tema do lucro, Weber enxerga em Tomás uma tentativa de adaptação aos interesses econômicos emergentes no final da Idade Média.

Os tópicos analisados por Weber em Tomás de Aquino não são apenas fragmentos sem conexão, pois eles pressupõem um fundamento filosófico: a doutrina do direito natural. É aqui que eles encontram seu fator de unidade (Honnelfelder, 1988). Em Tomás de Aquino, o lucro, o trabalho e a profissão pertencem à ordem da criação (direito natural), não da lei divina (direito divino) e nem da lei humana (direito positivo): são, portanto, elementos dados objetivamente, independentemente dos desejos e escolhas humanas. Ao situar a doutrina econômico-social do catolicismo no terreno do jusnaturalismo, Weber se beneficia do rico debate intelectual que, no bojo da teologia liberal da época, vinha sendo

¹¹ As alusões feitas por Weber são as seguintes: “Também Tomás de Aquino tinha interpretado essa máxima. Só que, segundo ele, o trabalho é apenas necessário apenas *naturali ratione* para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito. Ele concerne apenas à espécie, não a de cada indivíduo. Não se aplica a quem pode viver de suas posses sem trabalhar, e assim também a contemplação, na medida em que é uma forma espiritual de operar no reino de Deus, paira evidentemente acima do mandamento tomado ao pé da letra” (EP, p.145). Sobre a profissão, assim se expressa Weber: “Entre outros, já Tomás de Aquino (a quem por comodidade nos reportamos uma vez mais) havia concebido o fenômeno da divisão do trabalho e da articulação profissional da sociedade como emanação direta do plano de Deus para o mundo. Acontece, porém, que a inserção dos seres humanos nesse cosmos resultava *ex causis naturalibus* e era aleatória (ou, para usar o vocabulário da escolástica, ‘contingente’)” (EP, p.145-146).

realizado, entre outros, por seu colega intelectual Ernst Troeltsch (*O direito natural cristão*, 1896). Nesta acepção Weber identifica no catolicismo um substrato doutrinal que confere coerência a sua visão teológica, metafísica, ética e antropológica. Isso significa que Weber leu o catolicismo pela ótica do tomismo e na dimensão teológica o compreendeu como teoria do direito natural.

2.2. O catolicismo como instituição dispensadora da graça

A dicotomia típico-ideal igreja e seita é uma das principais heranças que Weber deixou para a área da sociologia da religião. Ela foi, na mesma época, adotada por Ernst Troeltsch (1994) que lhe agregou ainda um terceiro tipo: a mística. Deste então, a tentativa de adaptar e multiplicar o conceito para que possa abranger a multiplicidade de formas de organização institucionalizada dos grupos religiosos só fez crescer e aumentar, ainda que a formulação weberiana permaneça a referência matriz da discussão. Em Weber, essa dicotomia só será formulada de forma clara depois da publicação da EP em 1906, no escrito intitulado *Igrejas e Seitas na América do Norte* (Weber, 2014).¹² Antes disso, ela ainda se encontra imprecisa e é vinculada a apenas um dos grupos religiosos analisados por Weber: os anabatistas. Na EP, a formulação que encontramos é a seguinte:

A comunidade religiosa, isto é, a Igreja visível no linguajar usado pelas igrejas reformadas, deixou de ser apreendida como uma espécie de instituto de fideicomissos com fins supraterrenos, uma *instituição* que abrangia necessariamente justos e injustos, seja

¹² O texto de 1906 foi revisado por Weber em 1920 e recebeu o novo título de “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”. A única versão em português desse último escrito encontra-se disponível na coletânea de Wright Mills e Hans Gerth (Weber, 1982, p.347-370). Tratam-se, portanto, de textos distintos que não devem ser confundidos.

para aumentar a glória de Deus (Igreja Calvinista), seja para dispensar aos humanos os bens de salvação (Igrejas Católica e Luterana) –, e passou a ser vista exclusivamente como uma comunidade daqueles que se tornaram *pessoalmente crentes e regenerados*, e só destes: noutras palavras, não como uma igreja, mas como uma “seita” (EP, p.131).

Entre essa primeira formulação e aquela que vai ser adotada por Weber no escrito sobre as seitas norte-americanas existem mudanças qualitativas e quantitativas: modificam-se tanto alguns elementos do seu conteúdo quanto a sua abrangência.

Na versão embrionária da tipologia que Weber nos fornece em 1904/05 o que conferia um caráter de seita as agremiações anabatistas era a busca por separar (*sectare*) claramente os indivíduos regenerados dos demais: era justamente por isso que eles eram rebatizados. Tal agremiação procurava superar a diferença entre a igreja visível e a igreja invisível. Foi a partir da tese da “igreja dos puros” (que se encontra em Robert Barclay) que Weber formulou analiticamente sua primeira definição de seita e lhe imprimiu um conteúdo específico. Mas, enquanto o conceito de seita, a partir da distinção puros/impuros, ganhava algum grau de precisão, o conceito de igreja ainda restava indeterminado: Weber limitou-se a vincular a categoria igreja à noção de “instituição” [*Anstallt*], mas não chegou a desenvolver o nexo interno entre eles. Além disso, entre o conceito de seita e o conceito de igreja reina assimetria, pois é apenas o primeiro dos termos que constitui, neste momento, o interesse analítico de Weber. Quanto à extensão dos conceitos, por sua vez, o tipo ideal igreja abrange explicitamente as agremiações luterana, católica e puritana, mas o conceito de seita é aplicado apenas ao segundo portador independente do protestantismo ascético: os anabatistas.

Esses problemas conceituais só foram definitivamente superados por Weber em seu escrito seguinte, no qual já encontramos a tipologia weberiana em sua forma sociológica madura:

Uma “Igreja” é uma “instituição”, uma espécie de fundação divina de fideicomissos que visa a salvação dos indivíduos, no qual eles *nascem* e para os quais eles são, em princípio, *objeto* de sua “missão” oficial. Uma “Seita”, conforme a terminologia criada aqui *ad hoc* e que, obviamente, não é utilizada pelas próprias “seitas” é, ao contrário, uma comunidade formada por livre escolha, composta apenas de indivíduos religiosamente *qualificados* e na qual o indivíduo é *acolhido* por livre decisão de ambas as partes. Os desenvolvimentos históricos das formas comunitárias de vida religiosa aqui apresentados como conceitos opostos foram introduzidos – como sempre e também aqui – apenas a título de exemplares. Nós podemos indagar em que aspectos uma denominação concreta corresponde ou aproxima-se de um ou outro “tipo” (MWG I/9, 2014, p.448).

Em relação a seu conteúdo, ambos os conceitos são agora definidos de forma simétrica e seus critérios de distinção serão melhor delimitados, a saber: formato organizacional, tipo de pertencimento e vínculo social. A partir desse recorte, a igreja é definida como uma “instituição” [*Anstallt*] dispensadora da graça e a seita como uma “comunidade de voluntários” [*Gemeinschaft*]. Essa primeira diferença determina o fato de que o fiel é sempre um membro nato da igreja, enquanto a pertença a uma seita implica um duplo processo: a escolha deliberada do indivíduo e sua aceitação por parte da comunidade. Essa última característica incide também na relação entre os próprios fiéis que, no caso da seita, implica no acompanhamento e confirmação da sua idoneidade moral por parte do grupo. A plataforma universalismo/exclusivismo e inclusão/

exclusão torna os contornos da definição não só muito mais simétricos e precisos, como também permitem a Weber situar com muito mais nitidez as igrejas católica, anglicana e luterana, de um lado, e todo o conjunto das seitas puritanas, de outro.¹³

A partir daí a tipologia weberiana permanece inalterada, o que não significa que seu esclarecimento analítico não possa ganhar ainda mais consistência. Nesse caso, trata-se de esclarecer justamente o estatuto sociológico do conceito de “instituição”, operação que exige sua remissão ao esquema metodológico geral de Weber. Esse passo só será dado consequentemente nos *Conceitos Sociológicos Fundamentais*, o primeiro capítulo de seu tratado sociológico maior: *Economia e Sociedade*. Nesse escrito, coerente com sua teoria das “organizações” [*Verbände*], Weber distingue entre Associações políticas (Estado e partido) e Associações hierocráticas e, nesse último conjunto, entre a Igreja (entendida como *Anstallt*/Instituição) e a Seita (entendida como *Verein*/União) ou, nos termos precisos do autor, entre a união que é uma “associação baseada num acordo e cuja ordem estatuída só pretende vigência para os membros que pessoalmente se associaram” e a instituição que é uma “associação cuja ordem estatuída se impõe, com relativa eficácia, a toda ação com determinadas características que tenham lugar dentro de determinado âmbito de vigência” (Weber, 1984, p.34; WuG, 1956, §17). A segunda representação que encontramos do catolicismo, em Weber, é organizacional e nesses termos ele é definido como uma *instituição* que, através dos sacramentos, dispensa aos indivíduos os meios de salvação.¹⁴

¹³ O leitor atento notará que, rompendo com o senso comum, Weber classifica tanto a agremiação luterana quanto a católica no mesmo tipo sociológico de “Igreja” e reserva o conceito de “Seita” apenas para as agremiações do protestantismo *pós*-luterano.

¹⁴ Em suas obras subsequentes Weber indica diversos fatores históricos que levaram à formação da Igreja Católica ocidental. Esse processo foi reconstruído no estudo de Schluchter (2011, p.273-287) com especial ênfase no papel da revolução papal.

2.3. O catolicismo como forma de vida extramundana: o papel do monasticismo

A noção da igreja como instituição (no quadro de sua sociologia da dominação) vai adquirir sempre maior importância nos estudos posteriores que Weber realiza do catolicismo. Mas ela não está no centro da argumentação da EP: é apenas com o monasticismo que atingimos o núcleo da argumentação weberiana sobre o papel da Igreja Católica na história (Oexle, 2003). Embora Weber não trate do monaquismo de forma sistemática, podemos diferenciar sua análise a respeito em dois aspectos chaves: heurístico e histórico.

É claro que seria vã a tentativa de encontrar na EP, explícita e detalhadamente, uma definição geral das ordens monásticas enquanto fenômeno sociológico: em sua obra, tal fenômeno é muito mais descrito do que propriamente definido. Mas, há uma passagem da EP que nos fornece uma estimulante pista a respeito:

A Igreja Católica tratava com extrema desconfiança a ascese *intramundana* dos leigos sempre que esta levasse à formação de conventículos e procurava desviá-la para os trilhos da formação de ordens monásticas – ou seja, para *fora* do mundo – ou, quando menos, a incorporava intencionalmente às ordens plenas como asceses de segunda ordem a fim de submetê-la a seu controle (...). A história de numerosos movimentos heréticos, mas também, por exemplo, a dos *humiliati* e dos beguininos, e ainda o destino de São Francisco, atestam isso (EP, p.241-242).

Em *Economia e Sociedade* Weber também indica o momento em que, segundo ele, a estrutura do catolicismo enquanto instituição se consolida: “Este é o ponto de vista específico da Igreja católica que constitui seu caráter de **instituição da graça** e que foi fixado num desenvolvimento de séculos, terminado sob Gregório, o Grande, oscilando na prática entre uma concepção mais **mágica** e outra mais ético-soteriológica” (EeS, p.375, negritos meus, itálico do original).

Embora Weber adote o termo “conventículos” é patente que se trata aqui, do ponto de vista sociológico, de um fenômeno sectário (Lerner, 1988). As ordens monásticas enquadram-se no tipo seita na medida em que representam uma forma de vida cristã com caráter exemplar e alheia ao mundo: elas devem ser escolhidas por livre vontade e praticadas dentro de uma comunidade específica. Compreender as ordens religiosas como “seitas católicas” que, uma vez regulamentadas, são integradas ao orbe eclesiástico, faz com que a análise weberiana adquira um acento político, pois através desse mecanismo a Igreja Católica consegue controlar forças disruptivas e absorver formas alternativas de vida cristã em seu seio. Assim sendo, se os cátaros e albigenenses são exemplos de seitas que rompem com o catolicismo (SELG, 1988), a ordem fundada por Francisco de Assis ilustra o processo de inclusão e controle de comunidades exemplares por parte da hierarquia católica.¹⁵

No entanto, na EP essa conotação política foi pouco explorada, até porque a interpretação que Weber faz do monasticismo não parte de definições abstratas, mas do terreno empírico da história. Suas explanações a esse respeito comportam um aspecto interno e outro externo. O primeiro alude ao desenvolvimento endógeno do monacato católico, elemento ao qual Weber dedicou uma densa e elucidativa passagem:

A ascese cristã, carregou, assim, em suas formas mais avançadas, através da idade média um caráter racional. Nisso repousa a

¹⁵ Esta linha política de argumentação será retomada posteriormente por Carl Schmitt (2009, p.58) para quem o catolicismo podia ser definido como uma *complexio oppositorum*, indicando sua capacidade de integrar elementos compostos sem diluí-los em um terceiro elemento. Uma análise weberiana do catolicismo em chave política pode ser encontrada no fragmento “Estado e hierocracia” (MWG I/22-4) que integra a parte antiga da sua sociologia da dominação. Não por acaso Weber refere-se várias vezes à “dominação hierocrática”.

significação histórico-universal da conduta de vida monástica ocidental em seu contraste com o monasticismo oriental. Em princípio, já a regra de São Bento e mais ainda entre os monges cluniacenses e os ciertencienenses e, finalmente, de forma mais peremptória entre os jesuítas, ela se emancipara seja da fuga do mundo desprovida de plano de conjunto, seja da virtuosística tortura de si (EP, p.108).

Nestas enxutas linhas esboçam-se as linhas de uma história da evolução das ordens religiosas católicas que inclui tanto o monasticismo quanto seus sucessores. A raiz dessa história remonta à regra de São Bento (primeira geração), passando ainda pelos monges cluniacenses e cistercienses (segunda geração) até chegar a sua superação na terceira geração das ordens mendicantes (franciscanos¹⁶ e dominicanos) e de outras formas inovadoras de vida consagrada que, a partir daí, se desenvolvem (jesuítas e ordens terceiras).

Apesar desta visão histórica panorâmica, Rosenwein (1988) constata que ao investigar o monasticismo em sua forma clássica, a referência histórica fundamental de Weber era a ordem de Cluny. Tal ordem desempenha em sua análise o papel de paradigma ou protótipo e é especialmente a partir dela que Weber detectou uma das principais contradições internas do monasticismo: “a história inteira das regras das ordens monásticas é em certo sentido uma luta perpetuamente renovada com o problema do efeito secularizante dos haveres” (EP, p.159). Ocorre que a valorização do trabalho levava essas ordens a acumular imensa riqueza, o que minava suas pretensões originais, levando a uma nova onda de reformas. Foi precisamente para reagir contra a acomodação da ordem beneditina, como se sabe,

¹⁶ Na EP, Weber insere a ordem franciscana na continuidade da ascese intramundana. Nas fases seguintes de seu trabalho é a dimensão mística de Francisco que passa para o centro da análise.

que surgiu a regra de Cluny. Trata-se de um “paradoxo” que mereceu uma particular atenção de Weber e que, segundo sua tese, acaba se repetindo no movimento protestante.

A passagem das ordens monásticas para as organizações católicas de terceira geração carrega consigo uma importante mudança. No caso da “ordem terceira de São Francisco, por exemplo, foi uma vigorosa tentativa na direção de uma penetração da ascese na vida cotidiana” (EP, p.109). O mesmo vale para “a pregação dos monges mendicantes, sobretudo dos franciscanos [que] ajudou muito a preparar o terreno para uma moralidade de leigos ascética” (EP, p.242). Na mesma lógica estão inscritos os jesuítas nos quais ele, por sinal, enxerga ainda uma forma de probabilismo ou casuísma (EP, p.257) que promove uma “generosa e utilitária adaptação ao mundo” (EP, p.73). Em sua terceira geração, portanto, o ascetismo católico rompe as fronteiras do extramundano, mas nem por isso consegue igualar-se ao protestantismo na sua capacidade de generalização: ainda que intramundana, a ascese proposta pelas ordens católicas continua sendo exemplar (reservada para poucos).

De todo modo, Weber enxerga o monaquismo católico menos como um fenômeno interno ao cristianismo e mais como a fonte de uma forma de vida que vai impregnar toda a cultura moderna. É no seu impacto externo (que extrapola a dimensão interna ao religioso) que está o aspecto central de sua pesquisa sobre o monasticismo. A tese é a de que o monasticismo constitui o núcleo irradiador de um modo de orientação de vida que posteriormente será generalizado pelo luteranismo (1º passo), conhecerá acréscimos qualitativos com o puritanismo (2º passo), até, finalmente, secularizar-se enquanto *ethos* capitalista (3º passo). Em sua primeira etapa – que envolve a transição do catolicismo para o luteranismo – a ascese sofre sua primeira e fundamental transformação: ela deixa de ser extramundana para se tornar intramundana, ou, nos termos de Weber:

No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena à distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*concilia*” e reconhece que o único meio de agradar a deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional” (EP, p.72).

Sociologicamente, a inovação fundamental introduzida pelo luteranismo no que toca a ascese foi a sua generalização. O decisivo é que a ascese pelo trabalho deixava de ser uma exclusividade dos monges para tornar-se uma obrigação de todo cristão: o luteranismo rompeu a distinção entre virtuosos (caráter exemplar) e massas (caráter cotidiano) e canalizou a ascese para a vida cotidiana. O puritanismo, ao valorizar também os frutos do trabalho metódico (riqueza), reforçou esse aspecto imprimindo-lhe uma chancela ainda mais forte (sanção positiva). Por fim, com a perda de sua significação religiosa, a ascese sofre nova transformação que, para recorrer novamente a termos sociológicos, pode ser descrita como um processo de secularização. Nesse caso, o que ocorre é que ela perde sua conotação extrínseca (fim religioso/transcendente) para adquirir motivações completamente intrínsecas (fim material/imanente).

Estas diferentes passagens, todavia, não devem ser vistas apenas como deslocamentos e rupturas. Hartman Tyrrel (2003, p.204), em brilhante estudo sobre o tema, demonstrou corretamente que o aspecto que define esta passagem é que ela não se dá sob o marco da superação, mas da *continuidade*. Esse foi um aspecto que o próprio Weber não se cansou de enfatizar. Para ele, é precisamente o traço ascético que representa o “parentesco íntimo” entre piedade reformada e catolicismo. Trata-se de tese forte, tanto que em nota

introduzida na segunda versão do escrito, Weber espanta-se que, diante da sua “afirmação expressa da continuidade intrínseca entre a ascese monástica extramundana e a ascese profissional intramundana”, um de seus críticos (Brentano) chegue a mesma conclusão. E insiste: “essa continuidade, como todos podem ver (...) é um pressuposto fundamental de todo meu ensaio” (EP, p.221).

No texto de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o monasticismo constitui o aspecto central da análise weberiana sobre o catolicismo. Ele não trata das ordens monásticas apenas como fenômeno historicamente localizado e como meras precursoras do luteranismo: o monasticismo transcende a dimensão religiosa, pois está na origem de um processo no qual Weber enxergava um significado histórico-universal, dado que ele é uma das fontes culturais que molda o tipo de racionalização das condutas que está na base da civilização ocidental. Trata-se do laboratório onde foi gestado o modo de ser e agir que impregna toda a cultura contemporânea.

2.4. O catolicismo como forma de vida intramundana: o papel dos sacramentos

Lebensfùrung ou conduta de vida pode ser considerado como um dos conceitos estruturantes do escrito weberiano de 1904/05, pois o que interessava analiticamente a Weber nesse estudo era detectar os influxos diretos da moral pós-luterana sobre a práxis de vida de seus fiéis (Müller, 2003). Por essa razão já podemos reconhecer aí os pressupostos do individualismo metodológico weberiano, dado ser no plano microssociológico que ele situa os elementos explicativos de seu problema de pesquisa.

Para mostrar concretamente a influência das crenças religiosas sobre o plano da ação, Weber recorreu ao contraste entre a prática religiosa dos católicos (e dos luteranos) e a prática religiosa

dos puritanos. A diferença *qualitativa* fundamental entre puritanos e católicos reside no fato de que a conduta destes últimos carece de um elemento decisivo: a *sistematicidade*. A conduta do puritano era racionalizada de ponta a ponta, o que significava que todos os momentos de seu dia e de sua existência eram inseridos em *continuum* dotado de plena coerência: “o deus do calvinismo exigia dos seus (...) uma santificação pelas obras erigida em sistema” (EP, p.107). Com isso, Weber não negava que a moral católica fosse uma ética da convicção, mas entendia que ela era desprovida de caráter metódico ou, como diz ele, “nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo pecado” (EP, p.107). Para o católico mediano o que valiam eram as obras isoladas e a intenção com que eram praticadas e a salvação se definia pelo acúmulo final das obras meritórias. O puritanismo se caracteriza por romper com esta compreensão fragmentada e exigir do fiel uma constante autoinspeção que a cada instante se pergunta pela salvação.

Dois fatores são apontados como as causas últimas deste modo de ser católico. O primeiro deles é de ordem antropológica e diz respeito à maneira como a doutrina católica concebe a natureza humana: “bastante realista, a igreja católica apostava que o ser humano não era um todo unitário e não podia ser julgado de forma inequívoca” (EP, p.106). O segundo elemento é institucional e indissociável da autocompreensão da Igreja Católica enquanto instituição dispensadora da graça. É nesse contexto que Weber desenvolve uma incipiente sociologia dos sacramentos cujo foco eram os estímulos psicológicos oriundos dos ritos religiosos. Seu enfoque busca verificar a capacidade desses ritos para direcionar efetivamente a práxis de vida dos crentes. A partir desse critério, Weber mostrou que a eucaristia (ou Santa Ceia) terá um papel relevante no puritanismo na

medida em que a inclusão nesse rito traduzia-se socialmente como um signo de idoneidade moral: sociologicamente, trata-se de um mecanismo de inclusão ou exclusão social. Mas, em se tratando de catolicismo, o ritual religioso decisivo é o instituto da confissão auricular ou sacramento da penitência (Hahn, 1988). É principalmente a partir desse instrumento que a Igreja Católica enquanto organismo incide sobre a vida prática de seus fiéis.

No entanto, se, por um lado, a confissão era um “eminente instrumento de poder e educação” (EP, p.106), por outro, ela minava a possibilidade de um controle sistemático do próprio indivíduo sobre sua conduta. Dada a natureza da Igreja como dispensadora da graça, a confissão atuava como um mecanismo supletivo “cuja função estava profundamente ligada a mais íntima das peculiaridades da religiosidade católica” (EP, p.106). Em outros termos, a graça sacramental era um modo de compensar a insuficiência dos indivíduos. Dessa forma, o sacramento da penitência tinha um efeito psicológico tranquilizador, pois a certeza do perdão ensejava uma descarga das tensões a que está submetido quem busca a salvação. Na prática, ela era uma forma de alívio frente à necessidade de uma estrita coerência de vida que, dada a condição humana, já era dada como inalcançável. Para traduzir essa ideia, Weber serviu-se de um conceito diretamente retirado na psicanálise de Freud: a “ab-reação”. Nos termos empregados pelo próprio Weber: “a práxis eclesial cotidiana, justamente através do seu meio instrumento disciplinar mais eficaz, a confissão, facilitava o modo de vida ‘assistemático’” já que ela ensejava “a descarga da responsabilidade pessoal do sujeito por sua mudança de conduta” (EP, p.238).¹⁷

¹⁷ Em *Economia e Sociedade*, Weber também nos fornece, em súmula, uma descrição das fontes nas quais, segundo sua visão, se baseia o instituto da confissão: “A igreja católica do Ocidente, por meio de seu sistema de confissão e penitência,

Era natural, portanto, que a atitude do católico diante da vida fosse diferente daquela do puritano: o catolicismo “deixou de modo geral intacta a vida cotidiana com seu caráter naturalmente espontâneo” (EP, p.139). Neste ponto, Weber parece inverter o signo negativo com a qual comparava a práxis de católicos e puritanos. Dessa feita, se, de um lado, ele aponta a ausência do caráter sistemático da conduta de vida dos católicos em relação aos puritanos como um *déficit*, por outro, ele julga a racionalização puritana da vida como uma forma de opressão ou, na sua versão mais extrema (o calvinismo), como “desumanidade patética” (EP, p.95). Essa apreciação negativa inverte-se no caso do catolicismo, no qual existiam “consolações amigáveis e humanas” (EP, p.106), restando ao puritano apenas a solidão do indivíduo diante de um Deus insondável. Complacência e humanidade de um lado, rigidez e desumanidade de outro são aqui vetores opostos, a conferir valor distinto a catolicismo e puritanismo.

Em termos contrastantes, a práxis puritana é definida como *total* (englobando toda a conduta e submetendo-a inteiramente à lógica religiosa) e *unidimensional* (regida por um único princípio), enquanto a práxis católica é vista como *dual* (mantendo a separação entre vida cotidiana e vida religiosa) e *fragmentada* (restando a soma final dos bons atos praticados como esperança de salvação). Mas, se para o protestantismo ascético Weber sintetizou tal lógica de ação pelo termo “racionalismo de dominação do mundo”, faltou a ele cunhar uma expressão capaz de expressar heuristicamente a lógica da espontaneidade contida na práxis católica.¹⁸

desenvolvido pela combinação da técnica jurídica romana e da ideia germânica da compensação pecuniária do assassinato, e que não tem par no mundo inteiro, impôs com ímpeto singular a cristianização da Europa Ocidental (EeS, p.376).

¹⁸ Talvez a formulação mais clara sobre esse ponto possa ser encontrada na seguinte afirmação: “a situação é, portanto, semelhante à do ritualismo, com a qual a graça sacramental e a institucional mostram já por isso uma afinidade eletiva muito

3. Catolicismo e modernidade

O livro que passou para a história com o título de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* é, na verdade, a junção de dois artigos, sendo o primeiro publicado em 1904 e o posterior em 1905. Ademais, o escrito possui ainda *duas versões*, pois Weber revisou o texto em 1920 para inseri-lo nos seus *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião* com o cuidado de advertir que “não suprimi, alterei, atenuei uma única frase sequer (...) nem sequer acrescentei argumentos que no conteúdo divergissem da primeira versão” (EP, p.26). Tais dados históricos, longe de mera curiosidade, são vitais para a compreensão dos argumentos que Weber desenvolve na EP, pois eles nos mostram que, do ponto de vista diacrônico, a temática do catolicismo está posta em dois registros diferentes. Enquanto na primeira versão o texto prioriza a relação entre religião e vida econômica, na segunda versão o horizonte histórico se amplia e se coloca em relação às variáveis da religião e do desencantamento do mundo. Sem se contradizerem, ambos os registros põem em tela o papel do catolicismo na constituição das formas de vida moderna, seja no domínio estritamente econômico, seja no âmbito mais vasto do processo de racionalização social e cultural da civilização ocidental. Vejamos que papel Weber imputa ao catolicismo em cada um destes processos históricos.

3.1. Catolicismo e capitalismo: entre complacência e ambivalência

Invertendo a famosa tese das afinidades eletivas entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, Michael Löwy sugere

íntima” (EeS, p.376).

que no texto de Weber poderíamos achar um “subtexto” que nos permite afirmar que “a Igreja Católica é um ambiente muito menos favorável – se não completamente hostil – ao desenvolvimento do capitalismo” (Löwy, 2000, p.35). Trata-se de uma interpretação unilateral e, no caso da segunda parte da sentença, equivocada, pois não há como derivar da análise de Weber uma oposição essencial entre catolicismo e capitalismo. Levantar tal objeção nos permitirá não apenas determinar com maior precisão a posição de Weber quanto a esse tema, como ainda nos permite refutar dois pressupostos errôneos que geralmente acompanham leituras superficiais do papel desempenhado pelo catolicismo nesta obra. O primeiro implica em assumir a hipótese de que seria objetivo explícito da formulação weberiana descrever dois processos concomitantes através dos quais o catolicismo, por um lado, atuou como uma barreira contra a gênese espírito do capitalismo, enquanto o puritanismo, por outro, desempenhou o papel de facilitador do mesmo. Aceita essa premissa, o conteúdo da EP consistiria, então, na análise do conflito ou concorrência entre duas doutrinas religiosas sobre a vida econômica, e teria como propósito último descrever como a visão positiva do puritanismo conseguiu sobrepujar a representação negativa e a oposição do catolicismo, o que sabemos não ser o caso. O segundo equívoco consiste em simplesmente ignorar o fato de que, em seu estudo, Weber não deixa de apontar, ainda que de forma incipiente e sugestiva, para as possíveis contribuições efetivas e positivas que também o catolicismo teria legado para a institucionalização do modo de vida burguês.

Para dirimir a primeira confusão, deve restar claro que o tipo de relação identificado por Weber entre catolicismo e o modo de vida aquisitivo não é primariamente de oposição, mas de *complacência*. O ponto fundamental é que para o catolicismo o *ethos* profissional aquisitivo não possui valor “religioso” positivo nem negativo em si

mesmo, pois pertence à ordem das coisas naturais: ele não recebe nem legitimação e nem condenação *a priori*. Weber afirmará que a “ânsia de ganhar” foi “simplesmente tolerada como um dado factual, considerado eticamente indiferente ou mesmo lamentável, se bem que infelizmente inevitável” (EP, p.51). A atitude da Igreja Católica, portanto, ao considerar o lucro como um elemento radicado na natureza humana, não implicava, de saída, uma sanção religiosa positiva nem negativa em relação a ela:

Na sentença *Deo placere vix potest* (...), [assim como na designação *turpitudo* aplicada por Tomás de Aquino à ambição de ganho (o lucro, uma vez inevitável, é lícito eticamente e, portanto, autorizado)], começava a aparecer (...) um **grau mais elevado de condescendência** da doutrina católica para com os interesses das potências financeiras das cidades italianas que mantinham com a Igreja laços políticos estreitos (EP, p.65, negrito meu).

Portanto, se o *ethos* capitalista teve que romper com barreiras religiosas, tais barreiras não residiam na condenação do lucro: a inovação gestada pelo puritanismo não foi tirar a vida aquisitiva do signo negativo da proibição para alocá-la no vetor positivo da sua afirmação: o que ele fez foi arrancá-lo do solo neutro da complacência para, a partir daí, dar-lhe uma sanção efetivamente positiva. Para frisar novamente, não é o termo “hostilidade” a noção chave, mas a o termo “complacência” ou “condescendência” que constitui a *base* da atitude católica diante das formas aquisitivas de vida. No caso de Tomás, por exemplo, o que temos é um “grau *mais elevado de condescendência*” (grifo meu).

Posta a questão nesses termos, fica claro porque Weber não consegue enxergar nenhum tipo de vínculo histórico-genealógico entre o catolicismo e o modo de vida burguês similar ao que se

processou no protestantismo ascético, elemento que desencadeou a aberta reação dos seus companheiros na escola histórica de economia. Tanto Werner Sombart quanto Franz Brentano criticaram a tese weberiana por supostamente subestimar a influência do catolicismo na gênese da conduta econômica moderna. É precisamente em resposta a essas críticas que Weber estabeleceu como uma de suas metas futuras investigar “a ética econômica do catolicismo em sua relação *positiva* com o capitalismo” (EP, p.184). Portanto, se há um “subtexto” na EP, é a essa frase que deveríamos nos referir e não à suposta antinomia entre esses dois elementos. Mas, tal tarefa, como sabemos, nunca foi realmente realizada por ele, permanecendo apenas uma possibilidade latente: “este não é o lugar de discutir em paralelo se, e em que medida, a ética cristã da Idade Média já havia *efetivamente* contribuído com a criação das condições prévias do espírito capitalista” (EP, p.185).

Nas poucas notas de rodapé nas quais, em sua segunda versão (1920), ele reagiu a seus críticos, Weber limitou-se a sugerir três linhas de investigação. Em primeiro lugar, ele rejeitou com veemência a ideia ingênua de que o catolicismo era um impedimento para o surgimento da conduta capitalista em vista da condenação do juro ou da usura, pois tais proibições existem em praticamente todas as religiões: nesse ponto, portanto, catolicismo e puritanismo simplesmente se igualam, o que anula a tese. Excluída essa hipótese, ele reconheceu que certos autores do universo católico (Bernardino de Siena, Antonino de Florença e Leon Alberti) mereciam maior atenção, pois eles “esforçam-se por justificar o lucro empresarial do *comerciante* enquanto contrapartida lícita de sua *indústria*” (EP, p.184). Mesmo assim, Weber entendeu que tais ideias permaneceram apenas no plano da doutrina (abstrata) e não da práxis de vida (concreta): “faltam os *prêmios* psíquicos que essa religiosidade oferecia à indústria e que deviam necessariamente

faltar ao catolicismo, por serem totalmente outros os seus meios de salvação” (EP, p.184). À diferença das concepções protestantes, tais teses, portanto, não encontraram uma tradução no cotidiano dos fiéis e nessa medida não tiveram poder histórico social real e efetivo.¹⁹ Em suma, Weber não nega o fato de que o catolicismo tenha desenvolvido uma fundamentação doutrinária positiva sobre o modo aquisitivo, o que ele recusa é equiparar seu alcance e seu papel ao do protestantismo ascético.

Isso não significa que Weber simplesmente despreze por completo a evolução que tais ideias representam no interior do próprio catolicismo e que, segundo ele, deve-se a dois fatores determinantes: “de um lado, uma aversão tradicionalista, sentido o mais das vezes de forma confusa, contra o poder *impessoal* do capital (...) e, de outro, a necessidade de uma acomodação” (EP, p.184). É importante salientar aqui que os dois processos acima descritos (acomodação e aversão) são fruto da evolução do catolicismo diante de um capitalismo já em processo de consolidação e afirmação. O primeiro revela que, se, de um lado, o catolicismo passou a sancionar positivamente um *ethos* aquisitivo, ele o fez de modo reativo (*ex post*) e não, como no caso do puritanismo, como causa eficiente e anterior (*ex ante*) dessa lógica de vida. Protestantismo e catolicismo exercem papéis causais distintos na economia explicativa de Weber, pois enquanto o primeiro é considerado uma

¹⁹ Uma quarta linha de argumentação poderia partir do fato de que o *ethos* capitalista, ao final, teve sua origem no mosteiro e, como tal, o protestantismo luterano ou ascético não é o ponto inicial de todo o processo. Partindo dessa trilha, Collins (1980) chega a sustentar que, nas suas preleções de 1919/1920 (conhecidas como *História Econômica Geral*), Weber teria modificado seu ponto de vista e recuado de sua explicação do *ethos* capitalista deslocando sua causa do protestantismo para a ascese monástica. O autor parece ignorar que o texto no qual baseia seu argumento não é exatamente um texto de Weber, mas anotações feitas por seus alunos. O título da preleção, por sinal, intitula-se, na verdade, “*Esboço de história social universal*” (MWG III; p.6, 2011).

variável independente, a doutrina católica é variável dependente. Em segundo lugar, a “confusa” resistência do catolicismo em relação ao *ethos* capitalista também é fruto das condições históricas determinadas e se explica pelo fato de que a autonomização de uma esfera do ganho desprovida de motivações éticas contraria a lógica social do catolicismo que, enraizada no tradicionalismo, buscava a integração da ordem social em sua visão orgânica. Para Weber, a aversão do catolicismo em relação ao capitalismo não reside prioritariamente no plano de sua natureza intrínseca (teológica), nem no plano de sua doutrina econômica, mas no plano de sua doutrina social. O fato é que, partindo de uma base essencialmente complacente ou condescendente para com a busca do lucro, o catolicismo reagiu diante da consolidação do capitalismo oscilando entre a acomodação e a aversão. Tanto em um quanto em outro caso, a posição católica é ambivalente e não pode ser reduzida a uma oposição essencial.

3.2. Catolicismo e desencantamento do mundo: a magia sacramental

Ao inserir o conceito de desencantamento do mundo na segunda versão da EP, Max Weber alçou seu escrito a um novo patamar. Sobrepondo-se e integrando, mas não negando a temática anterior, o texto passou a tratar também de uma problemática distinta da original, a saber, o papel do puritanismo na configuração do racionalismo ocidental e moderno. Devido a essa importância estratégica, o conceito recebeu enorme atenção na discussão realizada atualmente no Brasil, embora, em direção contrária à de Pierucci (2003), entenda já estar suficientemente demonstrado que sua origem não pode ser atribuída a Schiller (Sell, 2013). Da mesma forma há que se evitar cair na armadilha do dualismo que separa

rigidamente o desencantamento religioso [*religiöse Entzauberung*] do desencantamento pela ciência [*Entzauberung durch Wissenschaft*], como se cada um deles tivesse um significado divergente. Os dois tipos são distintas vias pelas quais o desencantamento ocorre historicamente, o que não anula o fato de que (e sem prejuízo das suas particularidades) ambos conduzem a modernidade na igual trilha da desmagificação do mundo (Schluchter, 2014).

De todo modo, à luz da problemática da racionalização, a reflexão weberiana sobre o catolicismo ganha uma nova dimensão, que nos faz perguntar pelo seu papel não apenas em relação ao horizonte mais próximo do capitalismo moderno, mas em relação ao horizonte mais longínquo, cultural e historicamente, do racionalismo: uma nova diacronia entra, pois, em jogo. À luz desse processo histórico é a eliminação da magia como meio de salvação, que se inicia no profetismo judaico e se completa no protestantismo ascético, que constitui uma das variáveis que explica os rumos específicos que o processo universal de racionalização adquire no Ocidente. O fato de Weber ter se concentrado, primordialmente, no polo inicial (judaísmo antigo) e final (protestantismo) de todo este processo pode nos transmitir a falsa impressão de que o catolicismo representa uma forma de retrocesso, versão na qual ele volta atrás em uma conquista já efetuada no judaísmo antigo. No entanto, a teoria weberiana do desencantamento é muito mais complexa que isso e, como demonstra Schluchter (2014), inclui ainda outras etapas, atores e processos, dentre os quais a comunidade de Jesus e sua crítica ao formalismo religioso, a missão paulina, além da formação da igreja ocidental como instituição religiosa de caráter burocrático-carismático. O desencantamento não é um processo linear nem evolucionista, e por isso o catolicismo deixa de constituir parte integrante e etapa constitutiva do *progressivo* processo de desencantamento religioso do mundo.

Há uma assertiva de Weber que nos fornece a chave para este entendimento: “a eliminação da *magia* como meio de salvação não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica)” (EP, p.106). O detalhe chave a ser observado é que Weber afirma sutilmente que no catolicismo a eliminação da magia não foi realizada “com as mesmas consequências”. Portanto, a diferença entre puritanismo e catolicismo não chega a ser absoluta, mas de grau e de coerência. De fato, é apenas no puritanismo que ocorre a absoluta supressão da salvação eclesiástico- *sacramental*, ou seja, “aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento do mundo* (...) encontrou (...) sua conclusão” (EP, p.96). Nesses termos, a passagem do catolicismo para o puritanismo significa, na prática, um processo de dessacramentalização da prática religiosa, fazendo com que a ascese seja considerada a única forma válida de conduta religiosa: “o radical desencantamento do mundo não deixava interiormente outro caminho a seguir a não ser a ascese intramundana” (EP, p.135). O mesmo processo pode ser observado nas igrejas anabatistas que também se caracterizam pela “radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e assim levaram o ‘desencantamento’ religioso do mundo às suas últimas consequências” (EP, p.133). Mas, o que significa, por outro lado, que no catolicismo a eliminação da magia não foi realizada “com as mesmas consequências”?

Para responder a essa pergunta temos que desvendar a relação intrínseca que existe entre magia e sacramentos. A magia foi tipificada por Weber, em oposição ao culto, como uma forma de coerção do divino. Através de determinadas práticas rituais o indivíduo podia forçar os poderes supranaturais a satisfazer suas necessidades imediatas. Apesar da distinção, Weber entende que ambas as formas aparecem mescladas na história, sobrepondo-se em

menor ou maior grau: “a distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto ‘religioso’, neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos” (WuG, p.294). Ao negar qualquer significação positiva aos sacramentos como meios de salvação, o que o puritanismo fez foi desvelar o laço oculto que ainda ligava tais ritos à lógica mágica. Ocorre que, sob essa ótica, a prática sacramental era entendida como uma forma velada de coerção do divino, como se a sua execução trouxesse com ela a necessidade de concessão da salvação como contrapartida do divino.

A lógica mágica ainda oculta nos sacramentos pode ser observada se resgatarmos as análises particularizadas que Weber faz dos principais sacramentos católicos (e também luteranos). No caso do sacramento da *eucaristia*, por exemplo, Weber iguala padres católicos a magos, pois eles realizam, com seu poder das chaves, o milagre da transubstancialização.²⁰ A mesma lógica se aplica ao sacramento da *confissão*, rito cuja execução produz, por si mesmo, a expiação dos pecados. Mesmo caso do *batismo* na sua versão luterana, pois “a interpretação mágica dos sacramentos (...) persistia nomeadamente na colocação da *regeneratio* (...) no sacramento do *batismo*” (EP, p.226). No puritanismo, até mesmo os ritos fúnebres foram controlados, bem como outros símbolos religiosos, sempre no sentido de reprimir a magia: “o ódio enfurecido dos puritanos contra tudo quanto cheirasse a *superstition*, contra todas as reminiscências da dispensação mágica ou hierúrgica da graça, perseguiu a festa cristã do Natal quanto à árvore de maio, além da prática de uma sacra *naïf*” (EP, p.153).

²⁰ Em *Economia e Sociedade*, a associação entre eucaristia e magia é ainda mais clara: “De caráter essencialmente mágico é a ideia de que, mediante a absorção física de uma substância divina, de um animal totêmico em que estava encarnado um espírito poderoso, ou de uma hóstia transmutada no corpo divino pela magia, se possa introduzir em si próprio a força divina”. No mesmo parágrafo Weber emprega explicitamente a expressão “sacramentos puramente mágicos” (EeS, p.375).

Se a mentalidade mágica sobrevive de forma oculta nos ritos sacramentais católicos e luteranos, isso já nos indica que eles não devem ser simplesmente igualados com a magia em seu estado puro. Também os sacramentos não deixam de representar formas de racionalização das práticas mágicas e, nesse sentido, representam um salto qualitativo no processo de desencantamento ou desmagificação do mundo. Para explicar esse ponto podemos recorrer a outro texto de Weber. Em *Judaísmo Antigo*, exatamente na parte em que trata do papel dos sacerdotes hebreus, o autor nos fornece uma das chaves para entender esse processo. Comparando o sacerdócio judaico com o babilônico e egípcio, ele dirá que “a reprovação da magia significou, na prática, sobretudo, que não foi *sistematizada* pelos sacerdotes, como em outras partes, para domesticar as massas” (MWG I/21, p.173). Portanto, ainda que não tenha tratado do ponto de forma sistemática, a análise de Weber indica quais os mecanismos (*modus operandi*) pelos quais a magia é efetivamente racionalizada.

Ao inserir o catolicismo na sua narrativa do desencantamento e da racionalização do mundo, Weber amplia consideravelmente a abrangência do processo histórico por ele analisado. A estrita relação entre moral protestante e *ethos* capitalista moderno cede lugar a um horizonte muito mais vasto que começa com as raízes religiosas do cristianismo e contempla suas diferentes fases históricas. Nesse movimento, Weber antecipa os movimentos longos da história (*Long durée*) e, ao contrário do que fez em relação à primeira correlação causal, na qual ele hesitou em atribuir ao catolicismo um papel causal efetivo, na narrativa do desencantamento ele não tem problema em enxergar na piedade católica um elo decisivo da longa cadeia pela qual se desenha a trilha que molda o processo de racionalização cultural da modernidade ocidental. Ao sistematizar os sacramentos, o catolicismo insere-se no *continuum*

da racionalidade e é parte integrante e elemento determinante da gênese da cultura moderna.²¹

4. Considerações finais

Em *Economia e Sociedade*, Weber dirá que a Sociologia, em comparação à História, que trata da imputação causal de conexões singulares, “constrói (...) conceitos de *tipos* e procura regras *gerais* dos acontecimentos” (MWG I/23, p.169; Weber, 1984, p.18). Entretanto, isso não significa que a ciência sociológica não trata também de eventos singulares, pois eles nos permitem apreender *in concreto* o curso e os efeitos dos fenômenos sociais. Corretamente compreendida, portanto, a dicotomia nomotético/ideográfico, em Weber, não é excludente, pois a caracterização sistemático-tipológica e a explanação empírico-descritiva são tarefas complementares do pensar sociológico, a depender da ênfase no geral ou no singular. Assumindo essa dualidade, buscou-se aqui circunscrever o entendimento de Weber sobre o catolicismo (na EP) indagando simultaneamente pelas suas características gerais e pelo seu papel histórico-social específico.

²¹ Que, ao final, Weber não dissocia catolicismo e modernidade racional está documentado em *Economia e Sociedade*, quando, em determinado momento, afirma: “os dois maiores poderes religioso-racionalistas da história – a Igreja romana no Ocidente e o confucionismo na China” (WuG, 1994, p.362) ou, mais adiante, ao sustentar que “A igreja é aqui uma organização homogênea racional, com direção monárquica e controle centralizado da devação” (WuG, 1994, p.373). Carl Schmitt (que já mencionamos) também explora essa pista, mas contrapõe à racionalidade jurídico-política do catolicismo a racionalidade formal da economia e da técnica modernas. Aí sim temos uma profunda antinomia entre o catolicismo e o espírito moderno. Que, em regra, Schmitt tenta opor-se a Weber, é ele mesmo que o sustenta: “que me levam a convicção firme de que Max Weber deve ser compreendido como uma tentativa de teologia política” (Carta a Hans Blumenberg de 20/08/1974, p.75).

Na perspectiva sistemático-tipológica, uma imagem weberiana do catolicismo se desenha somente após um trabalho reconstrutivo que obedece a um complexo jogo de aproximações e distanciamentos que Weber realiza entre catolicismo, protestantismo luterano e protestantismo ascético. Ele não divide o universo cristão de forma dual, com o catolicismo de um lado e protestantismo de outro, pois o corte mais importante está na ruptura que as igrejas pós-luteranas realizam no interior do próprio movimento da Reforma. A imagem do catolicismo que Weber nos oferece está subordinada a esse corte e emerge apenas como um subproduto dele. Nessa medida, ela é residual. Com base em uma lógica complexa, Weber enxerga tantos elementos de continuidade quanto de descontinuidade entre a Igreja Católica e as demais denominações cristãs. Consequentemente, o tipo ideal de catolicismo não pode ser determinado pelo isolamento de suas características em relação aos demais grupos religiosos já que ele é o resultado agregado do procedimento sistemático-comparativo de sua pesquisa e da maneira como Weber combina diferentes critérios (doutrina, organização e práxis de vida) para analisar as características dos grupos cristãos. É somente a partir deste exercício que o catolicismo como tipo ideal emerge.

Apesar dessas restrições, podemos verificar que, no nível sistemático, emerge em Weber uma tipificação suficientemente clara e coerente do catolicismo que se desdobra em diferentes níveis de análise sociológica. A reflexão weberiana do catolicismo perpassa o nível fundamental da ação ou práxis social, avança até o nível estrutural da instituição eclesiástica (tipo igreja) e suas organizações sociais (ordens monásticas), contemplando ainda o nível simbólico de suas representações doutrinárias (teologia). A tipificação weberiana do catolicismo obedece ao seu esquema sociológico geral de ação/ordem/cultura e insere-se com notável coerência na ótica

de seu individualismo metodológico e no seu modelo de análise de múltiplos níveis (Schluchter, 2005).

Ainda que não desprovida de caráter sistemático, não devemos nos esquecer de que a tipificação do catolicismo em Weber não decorre de um esforço de delimitação no nível puramente abstrato dos conceitos, dado que seu conteúdo essencial é retirado, em última instância, do processo histórico. Tendo em vista o problema analítico que Weber formula na EP, é antes no campo do devir que se situa o aspecto forte do seu trabalho. Por essa razão, sua sociologia sistemático-tipológica subordina-se a sua *sociologia sócio-histórica* do catolicismo. Disso decorre que os traços do catolicismo que aparecem na sua obra refletem menos a adaptação do catolicismo ao cenário pós-Westfália (catolicismo tridentino) ou mesmo o catolicismo da infalibilidade papal (Concílio Vaticano I) e muito mais à Igreja Católica em seu período medieval. É por isso que seus elementos mais importantes serão justamente a instituição sacramental e as ordens monásticas. No nível da práxis de vida, o catolicismo é caracterizado como uma religião de uma dupla moral: de um lado a lógica sistemática e extramundana do monasticismo com seu caráter exemplar, e de outro a lógica sacramental e intramundana que a instituição oferece para o leigo situado na existência cotidiana. É a composição desses dois elementos que funda a especificidade do catolicismo enquanto “individualidade histórica”.

Se a história é o palco prioritário do qual parte sua compreensão do catolicismo, temos também que determinar como ele enxerga o papel dessa religião no processo de gênese da era social moderna. Vista desse ângulo, sua análise se modifica sensivelmente entre a primeira e a segunda versão da EP. Na primeira versão da obra, Weber acenou com a possibilidade de investigar futuramente os aportes efetivos do catolicismo para a gênese do *ethos* capitalista, mas

ele jamais realizou esse projeto. Em relação ao problema específico tratado nessa obra (a contribuição da religião para a formatação do *ethos* profissional), ele se negou enfaticamente a igualar os estímulos psicológicos do catolicismo aos do puritanismo. Mas, à medida que seu horizonte histórico se alarga e sua preocupação passa a ser o processo de racionalização, o catolicismo e sua lógica sacramental aparecem como etapa integrante, ainda que não final, na longa cadeia que levou ao processo de desmagificação da religiosidade ocidental. Se em relação ao espírito do capitalismo moderno o catolicismo é tratado como fator causal nulo (mas não negativo), quando passamos ao tema da racionalização a Igreja Católica passa a ser um fator causal ativo e determinante (ainda que preliminar) desse processo.

Ao longo dos anos vindouros, o olhar de Weber sobre o catolicismo será enriquecido com novas determinações, mas, tudo somado, o tratamento dispensado por Weber ao papel da Igreja Católica no texto da EP, ainda que ela esteja em plano secundário, nos fornece elementos suficientes para entender como ele compreendia essa vertente do cristianismo: reunindo tais elementos obtemos uma autêntica e *substantiva* sociologia do catolicismo. Das suas análises históricas não se depreende que ele enxergue uma radical antinomia entre catolicismo e modernidade e que ele visse esta agremiação religiosa como entrave na gênese das condições modernas. Nada nos autoriza a generalizar ou essencializar sua visão a esse respeito, pois se ele entendeu que o catolicismo não desempenhou o *mesmo* papel que o protestantismo em relação a conexões causais muito precisas e determinadas (caso do *ethos* capitalista), isso não fecha a porta à análise de processos e conexões singulares de outra ordem (caso do desencantamento). Outrossim, não devemos esquecer que a Igreja Católica, como instituição social, é anterior ao período moderno propriamente dito e é natural que,

nesses termos, ela esteja menos impregnada do espírito moderno que suas congêneres versões protestantes (que são historicamente concomitantes). Mas, em outro registro, ele é componente essencial da formação do Ocidente. Exatamente por isso, o catolicismo não deixa de contribuir de forma efetiva (ou *positiva*) para a modelagem das formas de vida que ainda marcam nosso mundo.

Referências

- BILEY, Lothar. *Die Religion im Denken Max Webers*. St. Ottilien: EOS Verl, 1990.
- BORUTTA, Manuel. *Antikatholizismus: Deutschland und Italien in Zeitalter der europäischen Kulturmüppen*. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 2010.
- COLLINS, Randall. Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization. *American Sociological Review*, 1980, v.45, Dec., p.925-942.
- GRAF, Friedrich Wilhelm. The German Theological Sources and Protestant Church Politics. In: LEHMANN, Harmut; ROTH, Guenter (Orgs.). *Weber's Protestant Ethic: origins, evidence, contexts*. Cambridge: University Press, 1987, p.27-50.
- HAHN, Alois. Sakramentale Kontrolle. *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 229-253.
- HERSCHE, Peter. Der Romaufenthalt (1901-1903) und Max Webers Verhältnis zum Katholizismus. In: VÁRIOS AUTORES. *Max Weber in der Welt: Rezeption und Wirkung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p.145-158.
- HONNENFELDER, Ludger. Die etische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Weber und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin. In: SCHLUCHTER, W. *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p.254-275.
- KALBERG, Stephen. *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*. Wiesbaden: Springer, 2013.

KÄSLER, Dir. *Max Weber. Preusse, Denker, Muttersoh: Eine Biographie*. München: C. H. Beck, 2014.

KAUBE, Jürgen. *Max Weber: ein Leben zwischen den Epochen*. Berlin: Rowolt, 2014.

LEHMANN, Harmut; ROTH, Guenter. *Weber's Protestant Ethic: origins, evidence, contexts*. Cambridge: University Press, 1987a.

LEHMANN, Harmut. *Max Webers Protestantische Ethik: Beiträge aus der Sicht eines Historikers*. Göttingen: Vandehoeck und Ruprecht, 1996.

_____. Ascetic Protestantism and Economic Rationalism: Max Weber revisited after two generations. *The Harvard Theological Review*, v. 80, n. 3, 1987b, p. 307-320.

LERNER, Robert E. Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weger und Troeltsch. In: SCHLUCHTER, W. *Max Webers Sicht des okzidental Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p.326-334.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

METTE, Norbert. Religionssociologie - katholisch. Erinnerungen an religionssociologische Traditionen innerhalb des Katholizismus. In: GABRIEL, Karl; KAUFMANN, Franz-Xaver (Hg.). *Soziologie des Katholizismus*. Mainz: Grünwald, 1980, p.39-56.

MÜLLER, Hans-Peter. Kultur und Lebensführung durch Arbeit? In: ALBERT, Gert; BIENFAIT, Agathe; SIGMUND, Stefen; WENDT, Claus. *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p.271-300.

OEXLE, Otto Gerhard. Max Weber und das Mönchtum. In: LEHMAN, Hartmut; QUÈDRAGOGO, Jean Martin (Orgs.). *Max Weber Religionssociologie in interkulturnller perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p.311-334.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

RIESEBRODT, Martin. A ética protestante no contexto contemporâneo. *Tempo social*, 2012, v.24, n.1, p.159-182.

ROSENWEIN, Barbara H. Reformönchtum und der Aufstieg Clunys. Webers Bedeutung für die Forschung heute. In: SCHLUCHTER, W. *Max Webers Sicht des okzidentalnen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p.276-311.

ROTH, Guenther. Weber the Would-Be Englishman. Anglophilia and Family History. In: HARTMUT Lehmann; GUENTHER; Roth (eds.). *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. New York: Cambridge University Press, 1993, p.83-121.

SCAFF, Lawrence. *Max Weber in America*. Princeton: University Press, 2011.

SCHLUCHTER, Wolfgang; GRAF, Friedrich Wilhelm (Orgs.). *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Handlung, Ordnung und Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

_____. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2014.

SCHMITT, Carl; BLUMENBERG, Hans. *Epistolario 1917-1978 e altri scritti. L'egnigma della modernità*. Roma: Editori Laterza, 2012.

SCHMITT, Sile. *Max Webers Verständnis des Katholizismus: Eine Werkbiografische Analyse*. Roma: Deutsches Historisches Institut in Rom, 2012.

SELG, Kurt-Victor. Max Weber, Ernst Troeltsch und die Sekten und neuen Orden im Spätmittelalter (Waldenser, Humiliaten, Franziskaner). In: SCHLUCHTER, W. *Max Webers Sicht des okzidentalnen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p.312-325.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

STARK, Werner. The place of catholicism in Max Weber's Sociology of Religion. *Sociological Analysis*, 29, 1968, p.202-210.

TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

TYRELL, Hartmann. Katholizismus und katholische Kirche. In: LEHMANN, Hartmut; QUÉDRAOGO, Jean Martin (Hg.). *Max Weber Religionssoziologie in interkuluturer perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p.193-228.

_____. Max Weber, Bismarck und der Kulturkampf. In: TYRELL, Hartmann; KRECH, Volkhard. *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg: Egon Verlag, 1995, p.365-377.

_____. Religion und Politik: Max Weber und Émile Durkheim. BIENFAIT, Agathe (Org.). *Religion verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionsssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, p.41-91.

_____. Worum geht es in der Protestantisch Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 41, 1990, p.130-177.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Abriss der universalen Sozial-und Wirtschaftsgeschite*. Mit- und Nachschriften 1919/1920. SCHLUCHTER, Wolfgang; SCHRÖDEER, Joachin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, (MWG III/6).

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH; H. H.; WHRIGHT MILLS, C. (Orgs.). *Ensaio de sociologia*. 5. Rio de Janeiro. Ed. Guanabara, 1982, p.347-370.

_____. *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden* (1904-1911). SCHLUCHTER, Wolfgang; BUBE, Ursula (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. MWG I/9 (Max Weber Gesamtausgabe).

_____. *Briefe (1906-1908)*. LEPSIUS, Rainer M.; MOMMSEN, Wolfgang J. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Max Weber Gesamtausgabe MWG II/5).

_____. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das Antike Judentum* (Schriften und Reden 1911-1920). OTTO, Eckart; OFFERMANN, Julia (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p.382-383 (Max Weber Gesamtausgabe MWG I/21).

WEBER, Max. *Konfuzianismus und Taoismus* (Schriften 1915-1920). SCHMIDT- GLINTZER, Helwig; KOLONKO, Petra (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1989 (Max Weber Gesamtausgabe MWG I/19).

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*. HANKE, Edith; KROLL, Thomas. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (Max Weber Gesamtausgabe MWG I/22-4).

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia comprensiva*. Vol. 1. 3ed. Brasília: UnB, 1994 (EeS).

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1956.

ZÖLLER, Michael. Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus. In: STAMMEN, Theo (Org.). *Politik, Bildung, Religion*. Hans Maier zum 65. Geburstag, Paderborn, 1996.

Atraso católico e progresso protestante: explicação pela vocação?

Roberto Motta

O objetivo fundamental deste capítulo é comentar uma tentativa altamente contestável de explicação de um fenômeno incontestável. Este é a supremacia dos países predominantemente protestantes, sobre os países predominantemente católicos, na Europa e nas Américas, a partir de uma certa fase da História.¹ Tal supremacia se manifesta na economia,² na ciência, na educação, no terreno militar, etc. Esse, aliás, já é o assunto de alguns trechos de Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da História* (1837).³ No Brasil,

¹ Em que momento exato se inicia esse período é o que não se pode precisar, apesar de algumas indicações esparsas neste artigo.

² Até o dia de hoje, Frau Angela Merkel, tão polida, tão simples, tão aparentemente despretensiosa, dá as cartas, em matéria de economia, a virtualmente todos os outros países da Europa, dentro e fora da União Europeia. A Inglaterra e a Rússia pretendem ser exceção a esta regra.

³ Roussel (1854), no qual não descobri (mas o livro tem mais de 1.000 páginas) referências a Hegel, ao menos no que se refere às Américas, porém muitas a Alexis de Tocqueville, contém minuciosas descrições sobre as diferenças entre as “nações” protestantes e católicas no Velho e no Novo Mundo. Essas diferenças se diriam hoje estatísticas, econômicas, históricas, sociológicas e antropológicas. Fico espantado que esta obra, com dimensões, por assim dizer, faraônicas, praticamente não apareça, ao menos que eu me lembre, na literatura weberiana ou parawebiana, brasiliánista ou parabrasiliánista. É verdade que Max Weber, quando tal lhe convinha, era mestre na arte de ocultar as suas fontes. No caso de Roussel, tratava-se de um autor exacerbadamente filoprotestante. Ocultamento análogo é empregado com relação ao católico Heinrich Denifle, que se ocupou exatamente com questões ligadas ao entendimento dos conceitos de vocação, ascese

este desnível – isto é, entre o Brasil e os Estados Unidos – já se faz sentir desde, pelo menos, meados do século XIX. O que é que então existe, ou existiria, no Protestantismo; que características possuiria esta forma de Cristianismo, para assegurar, aos países em que predomina ou predominou, a supremacia, nos aspectos que temos destacado, sobre aqueles em que prevalece ou prevaleceu o Catolicismo? Negar a realidade dessa diferença seria equivalente a querer tapar o sol com uma peneira.⁴

O que, sim, queremos, é tentar refutar, ou “falsear”, uma das teorias, que, ao menos na forma em que é aqui tratada e referida, remonta ao próprio Weber. Essa é a tese de que a concepção luterana de vocação seria um dos fatores da ascese intramundana e, por via de consequência, do progresso econômico.⁵ Ora, eu contendo, como indico no texto, que existem perfeitos equivalentes católicos para a *Berufsethik* luterana e/ou calvinista.⁶ Independentemente de qualquer

extramundana e ascese intramundana em Lutero e na teologia católica. Weber, que certamente conhecia bem o trabalho de Denifle, lhe dedica duas rápidas notas na edição de 1904-1905 da EPEC, porém nenhuma na edição de 1920.

⁴ Essas diferenças não se limitaram, digamos assim, a microssituações como a correlação – ainda que fosse verdadeira, pois, entre outros, é asperamente negada por Kurt Samuelsson (1961) – entre pertencimento religioso e repartição de alunos nos diferentes tipos de escolas secundárias no país de Baden, hoje em dia parte do estado (*Land*) de Baden-Württemberg, na Alemanha ocidental. Nos termos de Herbert Lüthy, “reconheçamos que havia [e há] uma disparidade global entre os mundos protestante e católico demasiadamente impressionante para que argumentos de detalhe, objeções perfeitamente válidas sobre tal ou qual pesquisa ou interpretação local pudessem ter grande peso. Era [e é] essa situação global que tinha [e tem] de ser explicada” (Lüthy, 1965, p.46).

⁵ Estou perfeitamente consciente de que, a essa tese, Weber adiciona generosas pitadas de tempero calvinista ou assim considerado. Mas vamos por partes. Se eu ainda viver suficientemente, prometo refutar a EPEC de uma ponta à outra...

⁶ Em momentos de solitários devaneios, chego a pensar que o muito astuto Weber conhecia perfeitamente o que François de Sales escreveu sobre o assunto, tendo ele adotado em suas considerações e sem se preocupar com referências, o essencial da conceptualização salesiana. Mas, por opiniões menos ousadas do que essa, já houve quem, em Genebra, fosse condenado à fogueira.

polêmica minha, ou do próprio Weber, acho que uma das preocupações dominantes da pesquisa empreendida por nosso autor consistia, precisamente, na busca das características do Protestantismo que teriam desempenhado papel determinante sobre o desenvolvimento econômico de alguns povos. E aí me parece que seu trabalho resultou naquilo que, em inglês, se denomina “a splendid failure”.

Meu texto possui algumas peculiaridades, senão excentricidades. Uma delas é a marcada francofilia. Isso resulta do fato de que minha reflexão sobre Weber se dirigia largamente a uma “audiência” francesa.⁷ De 1990 a 2004, pouco mais ou menos, eu vivi tanto ou mais na França do que no Brasil. Cheguei a pensar num doutorado de Estado, a ser defendido, com todo o aparato de praxe, na “Salle Liard” da Sorbonne, doutorado esse que acabou comutado num simples “pós-doutorado”, conforme explico adiante. Fiz pesquisas, assisti a conferências e colóquios, fiz, eu próprio, conferências e ministrei cursos como professor visitante. Mas acho que é tempo de entrar em cheio no assunto.

Guerra em duas frentes

Max Weber se situa na culminância da História. Possui, como já se disse, “a mais clara visão de nosso tempo por ele mesmo” (Jaspers, 1988, p.30).⁸ Descreve as tendências decisivas de nossa época com uma envergadura que, em seu campo, talvez nenhum dos seus contemporâneos tenha conseguido igualar. Foi isto que levou Karl Jaspers a dizer que, mais do que simplesmente sociólogo, Weber é antes de tudo *filósofo*, no sentido muito especial que atribui ao termo:

⁷ Mas não sei se essa “audiência” prestou às minhas ideias a atenção que eu tanto quis obter. Brasileiro já é exótico. Brasileiro falando em Weber, três vezes mais.

⁸ “Die Gegenwart kulminierte in ihm. Er ist selber die absolute Spitze der Geschichte” (Sombart, 1955, p.90).

Filósofo é aquele que representa, que exprime o tempo, sendo ele próprio o coração vivo do tempo. É o espelho no qual o tempo se reconhece e encontra a sua direção (Jaspers, 1988, p.36).

Weber captou o espírito da modernidade, o avanço da racionalização, o *Rationalisierungsprozess* dos autores de língua alemã. Ele compreendeu esse processo até o ponto final da jaula, da “carapaça dura como o aço”, em que vem a resultar. Ora, devido a uma consequência imprevista da própria grandeza de sua obra, ocorre que Weber já não seja tratado como o sociólogo ou o filósofo, que tão bem compreendeu o *Zeitgeist*, mas quase como um profeta ou fundador de religião. O homem que falou tanto e tão bem de “desencantamento”, acaba sendo ele mesmo “encantado”. Seus textos se transformam em escrituras sagradas. Ao sistema weberiano pareciam aplicar-se as observações de Joachim Wach, a propósito da fundação e da institucionalização de novos movimentos religiosos:

A tradição é colocada por escrito e padronizada. A doutrina recebe novas definições. A partir de então, todos os desvios, todos os conceitos que se afastem do ensinamento oficial são classificadas como heresias (Wach, 1995, p.128).⁹

Para bem compreendermos o nascimento e o alcance da sociologia histórica de Max Weber, seria preciso adotar um método parecido ao recomendado pelo próprio Weber, no quinto capítulo, sobre a sociologia da religião, de *Economia e Sociedade*.¹⁰ Seria necessário procurar os interesses concretos, de caráter social, político, econômico e outros, que nunca deixam de marcar as

⁹ Assiste-se também ao aparecimento de grandes e pequenos inquisidores.

¹⁰ Esse livro é aqui utilizado, de modo sobretudo implícito, através de sua tradução em inglês (Weber, 1978).

grandes opções religiosas, sociológicas e filosóficas. Daí se deduz a importância de estudarmos o *Sitz-im-Leben*¹¹ de Max Weber, o que vai certamente nos ajudar a compreender o surgimento da sua obra. Ora, sabemos que Weber se ligava a uma corrente, a uma tradição que se encontrava, durante o apogeu da Alemanha Guilhermina (muito aproximadamente correspondente às quatro décadas que precederam a I Guerra Mundial), ameaçada por forças políticas e ideológicas tanto à esquerda quanto à direita.

À esquerda, para dizer de maneira muito simplificada, tratava-se de tudo que estava representado pela ascensão do Partido Socialista. Esse, apesar de divergências internas, apesar da cisão que explodiria durante a guerra, tinha então o materialismo histórico como base do seu programa. À direita era o que se poderia chamar, de maneira que não se pode considerar exagerada, o retorno ofensivo do Catolicismo Romano, com tudo que pudesse ter de repugnante para um Liberal impregnado pela tradição protestante. Basta que aqui nos lembremos do *Kulturkampf* e de tudo que significou. Esse retorno foi mais do que simbolizado pelo avanço do *Zentrum*, o partido católico, cuja representação na Dieta Imperial, no *Reichstag*, só fazia crescer a cada eleição ou a quase cada eleição.

Em seu livro de 1985, Wolfgang Mommsen se refere várias vezes à influência do *Kulturkampf* sobre Weber. Vamos ficar aqui limitados a uma citação breve, mas essencial:

A configuração da política interior dos anos 1890 despertava em Weber uma visão extremamente pessimista do futuro. [...] A esquerda estava, na maioria, prisioneira de um severo dogmatismo. [...] O *Reichstag* se encontrava dominado pelo *Zentrum*, mas a este Max Weber, em decorrência de sua origem liberal, era diametralmente

¹¹ Essa expressão é aqui empregada com o sentido que possui em Bultman (1979).

oposto. Ele nunca renegou o espírito do *Kulturkampf*, da luta contra o Ultramontanismo, à qual havia aderido com paixão durante a juventude (Mommsen, 1985, p.164-165).

A essa citação, Mommsen acrescenta, em nota de pé de página, o seguinte trecho de uma carta do próprio Weber, datada de 15 de julho de 1917:

Tentando prever o que pode acontecer no futuro, considero que dois poderes, a burocracia estatal e a máquina virtuosística da Igreja Católica são os que possuem maior probabilidade de colocar tudo o mais debaixo dos pés. Com o pouco de forças (porém precisamente por esta razão) que ainda posso, considero a luta contra esses poderes como um mandamento da dignidade humana (Weber, citado em Mommsen, 1985, p.165).

Foi, portanto, numa guerra com duas frentes que Weber quis combater. Contra a concepção materialista da História, quis demonstrar que o racionalismo econômico havia precedido o desenvolvimento das forças produtivas do Capitalismo. Quis também, implicitamente, demonstrar que religião não implica necessariamente em fuga do mundo ou alienação. A teoria da ascese intramundana demonstraria que, muito ao contrário, a religião pode ser a força principal de transformação da sociedade.¹²

Para ele, o “espírito do capitalismo” derivaria fundamentalmente do que denominava a “ética protestante”. Tal ética seria condição necessária¹³ para o desenvolvimento desse espírito e do “capitalismo moderno”, que dele resulta. Essa forma de capitalismo não se confundiria com o “capitalismo vulgar” ou o “capitalismo pária”,

¹² Será que Weber poderia ser considerado um precursor da Teologia da Libertação?

¹³ O que é muito diferente de condição suficiente.

como Weber gosta de salientar em suas polêmicas, explícitas e muitas vezes implícitas, contra o Werner Sombart de *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911) e de *Der Bourgeois* (1913). Já na introdução ao mais célebre dos seus ensaios, nosso autor, ao mesmo tempo em que salienta os traços específicos do *seu* capitalismo, faz questão de muito enfaticamente declarar que:

“Instinto de lucro”, “sede de ganho”, de dinheiro, do maior ganho possível, não têm absolutamente nada a ver com o capitalismo.
[...] Uma sede de ganho ilimitado de modo nenhum é idêntica a capitalismo e ainda menos ao seu “espírito”. O capitalismo pode mesmo ser identificado com a sujeição ou, pelo menos, com um refrear racional deste impulso irracional. Mas é certo que o capitalismo significa a procura do lucro, de um lucro renovado, numa empresa capitalista contínua e racional; ele é a procura de “rentabilidade” (Weber, 1996,¹⁴ p.13-14).

À direita, Weber retoma um *leitmotiv* da apologética protestante, já antigo no tempo em que redige a EPEC,¹⁵ relativo ao papel determinante que o Protestantismo teria desempenhado no progresso econômico, social e intelectual de determinados povos. Esse tema está longe de ter perdido atualidade, tanto na Europa (sobretudo em versões mais ou menos secularizadas), como na América Latina (inclusive em versões abertamente confessionais).

¹⁴ Essa edição possui, entre outras vantagens, a de conter, num volume fácil de carregar e de guardar, não só o texto da EPEC segundo a edição alemã de 1920, como também a introdução ou nota prévia (“Vorbemerkung”) a esse texto. Além disso, contém o ensaio sobre as seitas protestantes, sem contar com as copiosas notas de pé de página, do próprio Weber, a ambos ensaios, tais como se encontram nessa edição.

¹⁵ Nesse ensaio a sigla EPEC designa o ensaio, ou coleção de ensaios, de Max Weber, intitulado *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Mesmo antes da divulgação, ou sequer da redação dos ensaios de Weber,¹⁶ o assunto tinha suscitado, entre nós, uma bibliografia de grande interesse para o sociólogo ou antropólogo da religião.

Weberianismo antes de Weber: o caso de Tavares Bastos

“To be Brazil, or not to be Brazil”, esta era e é a questão. Um de nossos mais ilustres ensaístas formula, já no título de um dos seus livros, nos seguintes termos: “*O que faz o brasil, Brasil*” (Matta, 1986). E dentro dessa questão se esconde outra. Por que o Brasil não é os Estados Unidos, por que os dois países se desenvolveram de maneira tão diferente? Este é o *quod est demonstrandum* de nossa ciência social. A interpretação antropológica, sociológica e histórica do Brasil transforma-se em *brasilodiceia*,¹⁷ numa justificativa para a existência do Brasil, frequentemente acompanhada de pedidos de desculpas e propósitos de emenda, nem sempre só implícitos.

Muitos desses intérpretes escreveram sob a influência de um paradigma teórico que, no sentido amplo do termo, pode-se considerar como *weberiano*, conotando, entre outros ingredientes, a superioridade da ética protestante (em versão original ou na forma de equivalentes secularizados), que estaria associada ao desenvolvimento das grandes potências do Ocidente. Na verdade, o paradigma “weberiano”, no Brasil, como em outros países, é

¹⁶ O trabalho, com relação aos povos católicos muito pessimistas, de Émile de Laveleye (1951), traduzido do francês, *Do Futuro dos Povos Católicos*, foi várias vezes publicado e muito divulgado no Brasil, sobretudo em ambientes protestantes. Weber, ao menos uma vez, menciona esse autor, na nota 22 do primeiro capítulo da edição de 1920 da EPEC.

¹⁷ Acredito que o autor desse artigo tenha sido o primeiro (e possivelmente único) a empregar esse termo, calcado em *teodiceia* (justificação de Deus), sob a forma “brasilodicée”, em artigo publicado na França (Motta, 1985).

anterior ao próprio Max Weber.¹⁸ Aureliano Tavares Bastos (1848-1875), político liberal e filoprotestante, conhecido como o “Apóstolo do Progresso”, queria que o país ganhasse uma “alma nova”. O Brasil deveria aprender com outros a receita do progresso. E tal receita, muito como o próprio Weber poucas décadas depois, Bastos identificava com o espírito liberal da Reforma protestante, o qual fez “uma simples colônia, a Nova Inglaterra, repentinamente transformar-se na poderosa, vasta, rica, ilustrada, livre, inteligente, generosa, audaz república dos Estados Unidos da América” (Bastos *apud* Vieira, 1980, p.103).¹⁹

Os Estados Unidos não haviam caído sob o jugo da

ignara opressão dos capitães-mores [nem d]o estúpido fanatismo dos padres católicos do século XVI, [tendo sido] povoado por Quakers e outras seitas independentes, e governados por lordes ingleses. Eis o mistério (Bastos *apud* Vieira, 1980, p.103).

“O mistério” (na verdade pouco misterioso para o próprio Bastos) é o que levou os Estados Unidos a impregnarem-se de

moralidade, amor ao trabalho, inteligência, perseverança, consciência da dignidade humana e zelo da liberdade pessoal, que são o verbo do evangelho e que constituem as grandes características das raças do norte do globo (Bastos *apud* Vieira, 1980, p.103).

Os leitores da EPEC e de outros ensaios de Weber haverão, sem dúvida, de notar a afinidade entre alguns trechos, que acabamos

¹⁸ Sobre o weberianismo “avant la lettre”, vejam-se, entre muitos outros, Roussel (1854) e Laveleye (1889).

¹⁹ As citações de Tavares Bastos por David Gueiros Vieira parecem provir, se bem entendo, o sistema de referências adotado por este último, de Bastos (1938).

de citar, redigidos por Tavares Bastos, e a interpretação weberiana do sectarianismo protestante. Weber certamente não chegou a ler os trabalhos de nosso compatriota.²⁰ As *Lições sobre a Filosofia da História*, de Hegel, podem ter sido uma fonte comum a ambos.²¹ Bastos pode ter sido influenciado por Hegel, lido diretamente em originais alemães, ou, mais provavelmente, através de comentadores franceses. Mas o seu enérgico filoprotestantismo pode também ser devido a contatos diretos com James Cooley Fletcher e outros americanos, em meados do século XIX.

Fletcher, ampliando consideravelmente o trabalho anterior de Daniel Parish Kidder (1815-1891), publica, em 1857, um bem conhecido *Brazil and the Brazilians*, traduzido e publicado no Brasil em 1941. Sobre essa obra existe um artigo, que me parece claro e pertinente,²² de Antônio Carlos Valentim (2010), do qual extrairei em seguida algumas passagens, de teor afim aos trechos,²³ aqui citados, do próprio Bastos.

Para o ministro presbiteriano, a civilização se desenvolvia através de dois carros-chefes: uma educação de qualidade e uma religião que elevasse a moral da população. Sua grande obsessão [era] converter o Brasil ao Protestantismo e ao “Progresso”.²⁴ Segundo Fletcher, o

²⁰ Bastos viveu de 1839 a 1875.

²¹ A primeira edição alemã dessas “lições” foi postumamente publicada em 1837, com o título *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Existem, dessa obra capital, muitas edições, com textos nem sempre uniformes, em muitas línguas, inclusive em português.

²² Isto não implica que eu esteja em acordo incondicional com tudo que Valentim afirma nesse texto.

²³ Faço-o, com tanto mais prazer, porque Valentim cita com base na edição brasileira de 1941 e eu, em minha biblioteca, só disponho de um exemplar da edição em língua inglesa de 1857.

²⁴ As aspas de “progresso” são de Valentim e denotam o esforço atual, devido a cientistas sociais e a teólogos, no sentido da relativização, ou “desconstrução”, da ideia de progresso.

Protestantismo trazia em seu bojo tanto o desenvolvimento quanto a fé. Seu padrão de civilização eram os Estados Unidos. Para ele, o Protestantismo correspondia ao desenvolvimento científico econômico, científico e tecnológico (Valentim, 2010, p.101-102).²⁵

Passo, em seguida, a algumas opiniões de David Gueiros Vieira sobre Tavares Bastos, do qual faz algumas rápidas citações:

retornando a um dos seus temas prediletos, o missivista [isto é, T. B.] declara que, sendo a “imoralidade” brasileira a principal causa do seu atraso, se a nação queria progredir, era necessário “colocar outra alma no corpo brasileiro [...] colocar o Brasil no mais estreito contacto com as raças viris do Norte do Globo [...] promover a imigração germânica, inglesa e irlandesa”. [...] Quanto mais o Brasil se dirigesse “para a sua regeneração moral e econômica”, tanto mais se aproximaria da Inglaterra, da Alemanha e dos Estados Unidos (Vieira, 1980, p.103-104).²⁶

A tese weberiana sobre a ligação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo (ou o espírito do progresso) está profundamente enraizada no terreno da apologética protestante. Esse ponto é desenvolvido, entre outros lugares, em vários capítulos de Lehman e Roth (1987), sobretudo em Münch (p.51-71) e Nipperdey (p.73-81). Na introdução a essa coletânea, Roth interpreta Münch como sendo de opinião que “Weber aparece na melhor das hipóteses como um gigante sentado nos ombros de anões, isto é, dos fabricantes dos estereótipos e preconceitos anticatólicos”

²⁵ Lembremos também aqui a famosa polêmica que, ainda no primeiro quarto do século XX, opôs, precisamente sobre este tema, pelo lado protestante, E. Carlos Pereira (1920) e, pelo católico, o Jesuíta Leonel Franca (1922).

²⁶ As citações de Tavares Bastos provêm, como antes, das *Cartas do Solitário*.

(Lehmann; Roth, 1987, p.7). Li também, com prazer e com proveito, o artigo, ainda inédito, de Carlos Eduardo Sell, sobre o *Vai-vém Autenticamente Humano: A Sociologia do Catolicismo na EPEC*. A passagem de Weber que inspira o título adotado por Sell é, na tradução lusitana que aqui emprego, o seguinte: “Não havia traço da oscilação católica, bem humana, entre pecado, arrependimento, penitência, purificação, novo pecado” (Weber, 1996, p.101).

Porém recorro, neste momento, à ajuda da edição da EPEC organizada por A. F. Pierucci. Nessa edição (Weber, 2004), o organizador preferiu seguir o texto da edição de 1904-1905. Assim é que omitiu a introdução (*Vorbemerkung*) da edição de 1920 (que, se não é só à EPEC, é também à EPEC). Talvez para compensar essa ausência, Pierucci fez incluir em sua edição, entre parênteses retos, as adições à edição de 1920 que não sejam a *Vorbemerkung*.²⁷ E por aí se verifica que a passagem da “oscilação”, ou do “vai-e-vem” (que eu pessoalmente, na sequência de Sell, acho preferível) é uma das adições à edição de 1920. Isto significa que Weber, muito provavelmente, teve ocasião de ler *Totem e Tabu*, de Freud, publicado em 1913, do qual pareceria resultar o palavreado dessa passagem. Só que Freud não as restringe ao Catolicismo, mas partindo do “complexo de Édipo”, as estende a todas as formas de religião e ritualismo, sem exceção do Calvinismo.

Para mim, o Weber “espelho do tempo” é muito mais o autor da *Vorbemerkung*, do que o Weber da polêmica anticatólica, que muitas vezes envereda pela pequenez – mesmo quando possa ter razão – e pelo desconhecimento ou omissão de trabalhos às vezes fundamentais. Na *Vorbemerkung*, Max Weber capta genialmente o espírito do que é ainda nosso tempo. Isto é, o processo de sempre

²⁷ Embora ele não faça o contrário. Isto é, não distingue no texto, através de marcas apropriadas, o que seria omitido na edição de 1920, como, por exemplo, as referências a Denifle.

crescente racionalização de praticamente todos os aspectos da vida humana. Weber não foi o primeiro nem o único a refletir esse espírito. Para ficarmos em autores de língua alemã, lembremos Hegel (1837), Ferdinand Tönnies (1988, or. 1887) e Werner Sombart (1913). Não fica, entretanto, excluído, que deixe de haver países, regiões e grupos, em vários pontos do planeta, que resistem e, ao que parece, continuarão a resistir por ainda muito tempo, a tal processo.

Alain Peyrefitte e equivalentes brasileiros

Boa parte do pensamento social brasileiro continua atribuindo a mesma resposta ao problema suscitado por Tavares Bastos, ainda que em tonalidade marcadamente menos confessional. A tese, não apenas de uma correlação ou “afinidade”, mas da geração da modernidade, com suas consequências econômicas, sociais, culturais e políticas, pela “ética protestante”, ou por seus possíveis substitutivos secularizados, continua sendo adotada por grande parte dos brasilianistas, até praticamente o dia de hoje.

Quer adiramos, ou não, a essas tentativas de interpretação, é inegável que o estudo da recepção da obra de Weber em diferentes países apresenta grande interesse para a história das ideias e dos movimentos sociais. Isso seria particularmente o caso da França, devido inclusive a certos paralelos com o Brasil. O “valor de uso”, atribuído a Weber nesse processo de recepção, não se confunde absolutamente com a exatidão sociológica e histórica. Tal valor se encontra muito mais em seu projeto implícito sobre a modernidade e o desenvolvimento.²⁸

²⁸ Não é um simples “*jeu de mots*” dizer-se que a EPEC é tão, ou mais, autora de Weber, do que Weber é autor da EPEC. Sem ela, Weber não passaria talvez de um erudito de província. Com ela, ele continua a dar a volta ao mundo, concorrendo com o sol.

É o caso de um autor como Alain Peyrefitte, que considerava que a França, por ter resistido à Reforma, não tinha atingido a plena modernidade – sendo, de certo modo, um país subdesenvolvido – apesar de toda a liderança cultural que, por muito tempo, exerceu sobre os outros países do Ocidente. Peyrefitte – que foi várias vezes Ministro de Estado – recomendava, para seu país, a infusão de doses maciças da “ética protestante”, o que para ele não precisaria acarretar uma conversão propriamente religiosa à religião reformada.²⁹ Embora, com toda probabilidade, um jamais tivesse ouvido falar do outro, Peyrefitte (1976) me faz pensar em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Qualquer semelhança entre os dois não é mera coincidência. Ambos têm preocupações análogas e beberam na mesma fonte. O mesmo se aplica ao nosso também compatriota Vianna Moog (1955).

Sociologia do Desenvolvimento

Destaquemos também o “valor de uso”, atribuído a Weber, com relação, sobretudo depois da II Guerra Mundial, aos problemas da modernização dos países da Ásia, da África e da América Latina, até mesmo, algumas vezes do Sul da Europa. Procuraram-se, em Weber, as armas para combater, à direita (sobretudo na América Latina), os restos de Catolicismo (ou de um tipo de Catolicismo) e de tradicionalismo. Além disso, Weber fornecia o arsenal de que se precisava para a luta contra a ideologia concorrente, isto é, contra o materialismo histórico. Entretanto, nessas disputas, o que aconteceu,

²⁹ Por algum tempo pensei em redigir, para a Sorbonne, uma tese de “Doctorat d’État” sobre este assunto, tendo chegado a inscrever-me oficialmente para esse doutorado. Porém, em 1988, a Universidade de Columbia na Cidade de Nova Iorque me concedeu anistia ampla, geral e irrestrita dos alguns milhares de dólares que eu lhe devia. Deste modo, pude colar grau (Ph. D.) em maio do mesmo ano. A partir daí, meu interesse por outro doutorado arrefeceu muito.

ou deixou de acontecer, nos países do Terceiro Mundo, teve muito menos importância do que aquilo que aconteceu no coração da Europa, levando ao reavivamento, mesmo em círculos de esquerda, do paradigma weberiano. Refiro-me à queda do Muro de Berlim, ao fim do “socialismo real”, à dissolução da União Soviética e do seu império, tudo isso levando à perda de credibilidade do marxismo.

Questão de Método

Precisamos reconhecer que há determinadas condições a preencher, se não quisermos que os estudos weberianos fiquem aprisionados na nebulosa das infundáveis considerações sobre a modernidade. Seguindo as recomendações de Karl Popper (1975),³⁰ devemos deduzir, das interrogações e interpretações da obra weberiana, hipóteses capazes de serem testadas ou “falseadas” empiricamente.

Este capítulo ousa apresentar-se como um ensaio de demitologização. Porém restrito a um aspecto bem parcial e limitado da imensa obra de Weber, representado, sobretudo, pela interpretação weberiana do emprego, por Lutero, do conceito de *vocação*, *Beruf*, no vocabulário webero-luterano. Nossa autor afirma, sem demonstrar o menor constrangimento, que nenhum termo de significado equivalente ao que os Alemães entendem por *Beruf* e os Anglo-Saxões por *calling*, existiria entre os povos latinos e nas línguas românicas. Ambos os termos implicam a concepção de que o dever religioso, além do culto formalizado ou de outros atos de devoção, como a leitura e meditação da Bíblia, também se cumpre no exercício quotidiano das atividades seculares.³¹ E tal

³⁰ Apesar do modo vigoroso como os exprime, Popper não foi o primeiro, nem o único, filósofo da ciência que desenvolveu os mesmos princípios metodológicos

³¹ Eu teria escrito “no exercício quotidiano dos deveres de estado”, se eu não temesse o viés filocatólico dessa expressão.

concepção, sempre de acordo com nosso autor, seria um produto específico da Reforma.

Ora, o que aqui eu desejo é justamente pôr à prova essa opinião. E isso da maneira mais clara, distinta e rigorosa possível. Para tal trabalho, é condição indispensável que o conceito de vocação seja definido de maneira unívoca, pois de outro modo seria impossível comparar diferentes autores sobre esse exato ponto. A vocação é, portanto, definida, neste capítulo, em termos dos quais Weber não discordaria, como a ideia do devotamento ao trabalho profissional, com uma conotação essencialmente religiosa, a da realização de uma tarefa imposta pelo próprio Deus.

Algumas das ideias desenvolvidas neste capítulo já estavam parcialmente presentes em Bernard Groethuysen (1927) e H. M. Robertson (1933), que estudaram as fontes católicas da vocação intramundana e da ética do dever profissional. Entretanto, nem um nem outro tratou de um autor católico fundamental, que é François de Sales. Este é verdade que está bem presente nas histórias da espiritualidade católica, inclusive, ou mesmo, sobretudo, do ponto de vista do ascetismo intramundano, o qual, ainda que em vocabulário bem diferente, caracteriza sua doutrina. É praticamente impossível conhecer toda a bibliografia sobre Max Weber e François de Sales. Surpresas, nesse domínio, são sempre possíveis. Dito isto, o autor deste capítulo admite não ter conhecimento de qualquer trabalho monográfico – à exceção dos que ele próprio escreveu e publicou –³² que confronte diretamente, com apoio em textos e citações, as concepções, explícitas ou implícitas, de Lutero (ou Weber) e de François de Sales, a respeito de vocação e ética da profissão.

Acredito que o modo como trato minhas fontes, e sobre elas

³² Entre esses textos incluem-se Motta (1995a), Motta (1995b), (1995c) e Motta (2009).

reflito, representa uma contribuição, sem dúvida modesta, para a esfera especializada da pesquisa em Weber (*Webersforschung*) que, já avançado o século XXI, não para de crescer em tantas línguas e tantos países. Pois Weber continua a ser, apesar da distância que nos separa das primeiras edições da EPEC e de outros de seus trabalhos, o “espelho” de nosso tempo, ou de um dos projetos determinantes para nosso tempo. Mesmo quando ocorra de ele deixar de ter razão em alguns aspectos,³³ Weber deve ser avaliado menos pela exatidão em cada premissa ou conclusão de sua obra, e mais pela fecundidade heurística dos seus questionamentos e interpretações.

Estou persuadido que, em nenhum outro lugar de sua extensa obra, a erudição de Weber seja menos segura e menos confiável do que na terceira seção, intitulada “A Concepção de Vocação [*Beruf*] segundo Lutero”, do capítulo “O Problema” da EPEC e nas abundantes notas que a acompanham. Ele aí se entrega, com evidente deleite, a exercícios de exegese bíblica e a especulações sobre ascetismos extramundanos e intramundanos, que o consagram como grande sociólogo para os teólogos e grande teólogo para os sociólogos. Entre outras coisas ele afirma que:

nos povos predominantemente católicos, ao que nós, alemães, chamamos *Beruf* (no sentido de uma situação estabelecida na vida, de um trabalho definido) não corresponde qualquer expressão semelhante [...] enquanto ela existe em todos os povos predominantemente protestantes (Weber, 1966, p.55).

³³ “Der Massstab also, mit dem Weber gemessen sein wird und den Spezialist gerechterweise in seine Forschungen wird anlegen müssen, ist nicht derjenige der Richtkeit in einzelnen, sondern die Fruchtbarkeit seiner Fragestellungen und Deutungen” (Abramowski, 1966, p.12).

Dentre as línguas românicas, só o espanhol *vocación*,³⁴ no sentido de chamamento interior [...] apresenta uma conotação que corresponde em parte à palavra alemã,³⁵ mas nunca é utilizado no sentido externo de profissão (Weber, 1966, p.77-78).

Esta palavra [*Beruf* ou equivalentes próximos, como o holandês *beroep*] foi criada por *todas* as línguas que sofreram a influência profunda das traduções *protestantes* da Bíblia, não se encontrando, pelo menos em seu sentido atual, nas que, tal como as línguas românicas, escaparam a esta influência (Weber, 1996, p.79).³⁶

Daí a firme conclusão de nosso autor:

Uma coisa era absolutamente nova: considerar cumprimento do dever no quadro da atividade temporal como a ação moral mais elevada [...] e que, como único meio de viver de uma forma que apraz a Deus, não reconhece qualquer superação da atividade moral através da ascese monástica, mas exclusivamente o cumprimento, no mundo, dos deveres que decorrem no lugar do indivíduo na vida social e que se tornaram assim a sua vocação (Weber, 1996, p.56).

Apesar dos riscos exegéticos e filológicos em que Weber não teme incorrer, não se pode negar que todas as igrejas e seitas

³⁴ Esse privilégio atribuído ao espanhol pareceria representar um aceno amigável na direção de Inácio de Loiola. Entretanto, nos *Exercícios Espirituais*, o termo básico não é *vocación*, mas *elección*.

³⁵ Seria de uma grande improbabilidade histórica que esse termo espanhol, correspondendo (em parte) ao sentido do alemão *Beruf*, não encontrasse equivalentes em italiano, francês e – por que não? – português.

³⁶ Neste parágrafo as ênfases marcadas por itálicos provêm do próprio Weber, mas o trecho entre parênteses retos é devido ao autor do presente artigo, embora, noutros termos, já se encontrassem no original.

protestantes, a partir de Lutero, rejeitaram a concepção católica da ascese extramundana e dos “estados de perfeição”, consagrados pelos “votos públicos” de castidade, pobreza e obediência. Na realidade, o conceito de vocação (e o termo que o designa) tais como os comprehende Max Weber, que, como ele diz ao menos implicitamente, não existiriam na França e em francês,³⁷ existiam pelo menos numa língua românica, precisamente a língua francesa. Não obstante, tudo que Weber diz em sentido contrário, o conceito é correntemente empregado pelos autores católicos, os quais, entre os séculos XVI e XVIII,³⁸ trataram do exercício da “vida espiritual” e da “vida devota”. E esses são outros tantos termos para aquilo que Weber denomina “ascese intramundana”, praticada por pessoas que não optaram nem pelo monaquismo nem pelo sacerdócio.³⁹

³⁷ Para agravar a situação, não percamos de vista que, quando Weber fala de vocação como sentido de uma tarefa imposta por Deus, “eine von Gott gestellte Aufgabe”, acrescentando que – como já foi citado neste artigo – “nos povos predominantemente católicos, ao que nós, alemães, chamamos *Beruf* (no sentido de uma situação estabelecida na vida, de um trabalho definido) não corresponde qualquer expressão semelhante”, ele se referia, não ao período em que Lutero traduzia a Bíblia, mas sim ao tempo em que ele, Max Weber, redigia a EPEC.

³⁸ Essa periodização grosseira não implica que, em francês, não se falou de “*vocation*” antes do século XVI nem depois do XVIII, mas que a principal documentação de que disponho se refere a esse intervalo de três séculos.

³⁹ Eu estou querendo empregar, a essa altura do meu trabalho, o chamado “*modus tollens*”, tal como o entendem Karl Popper e, muito antes dele, Aristóteles e discípulos. Noutros termos, uma proposição, uma lei, uma hipótese que se pretenda universal, é desmentida, falseada, refutada, por algumas ocorrências, ou mesmo por uma só ocorrência que a contradiga. A proposição “todos os cisnes são brancos”, é refutada pela observação nem que seja de um cisne negro. A proposição “o conceito de vocação, em seu sentido atual de ‘uma tarefa imposta por Deus’ dentro do mundo, não existe nas línguas românicas” é radicalmente refutada pelo repetido emprego do conceito e do termo em francês, ainda por cima em trabalhos de autores católicos.

François de Sales et Al.

Comecemos por François de Sales, ao qual se deve uma das primeiras sistematizações, em terreno católico, ou, simplesmente, em terreno cristão, que trataram dessa “ascese intramundana”. Vamos ficar numa citação relativamente breve:

Capítulo III: A devoção é conveniente a toda espécie de vocações e profissões. [...] A verdadeira devoção não somente não estraga nenhuma espécie de vocação nem de negócios, mas, ao contrário, os ornamenta e embeleza. [...] É um erro, de fato é uma heresia, querer banir a vida devota da companhia dos soldados, da oficina dos artesãos, da corte dos príncipes e da casa das pessoas casadas. [...] Aconteceu mesmo que muitos perderam a perfeição na solidão [saída do mundo], que em princípio é tão desejável para a perfeição, e a conservaram entre a multidão, que pareceria tão pouco favorável à perfeição. Lote, que foi tão casto enquanto morou na cidade,⁴⁰ sujou-se na solidão. Onde quer que nos encontremos, podemos e devemos aspirar à vida perfeita (Sales, 1986, (or. 1609), p.36-37).

Sobre a ética econômica do mesmo autor, creio que notaremos, na seguinte citação, alguma afinidade com a que Weber atribui ao Calvinismo:

As possessões que possuímos de fato não são nossas. Deus nos deu para que as cultivemos e quer que as façamos frutuosas e úteis. Por conseguinte, quando delas cuidamos, nós lhe prestamos um serviço que Ele aprecia. Devemos cuidar de nosso patrimônio com muito mais solidez do que os mundanos têm por seus bens. Pois

⁴⁰ Lote morava nada menos que em Sodoma.

eles só se ocupam por amor a si mesmos e nós devemos trabalhar por amor de Deus (Sales, 1986, (or. 1609), p.173).

A pesquisa sobre a ética católica de Sales, tentando compará-la, sem se pretender exaustivo, com a ética protestante de Weber, foi empreendida pelo próprio autor deste capítulo, embora este não esteja nada certo de ser o primeiro a ocupar-se com o tema. A partir de agora, estarei mais dependente de fontes secundárias, representadas, sobretudo, por dois de meus antecessores, aos quais já fiz referência: Bernard Groethuysen e H. M. Robertson. Considero lamentável que nenhum desses dois autores trate, ao menos diretamente, de François de Sales, que considero como o grande, talvez o máximo autor católico a se ocupar com aquilo que na linguagem de Weber viria a chamar-se “ascese intramundana”. Groethuysen não o fez devido à periodização rigorosa que se impôs: do reinado de Luís XIV à Revolução.

Parece-me que a obra de Groethuysen nos ofereça a mais completa refutação,⁴¹ de um ponto de vista católico (mas não confessional) e francês, da tese de Weber sobre a origem protestante da ética do dever, na qual Weber quer descobrir o verdadeiro espírito do Capitalismo. Seu texto está cheio de citações dos autores do período que se propõe estudar. Apesar, portanto, de toda associação que a pesquisa empírica possa descobrir entre Capitalismo e Protestantismo, não há, neste último, especificidade teológica alguma, ao menos no terreno da vocação e da ética do dever, que o distinga do Catolicismo.

É o que bem transparece no seguinte trecho de Groethuysen:

⁴¹ Groethuysen jamais menciona Max Weber no seu livro, publicado em 1927. Mas não lhe faltou tempo para tomar conhecimento da EPEC, tanto na edição definitiva de 1920, como na primeira, de 1904 e 1905.

Como conciliar as aspirações da Burguesia e os mandamentos do Deus cristão? [...] Na verdade há um ponto em que as duas potências [Teologia e Burguesia] podem facilmente chegar a um acordo. É o valor que ambas atribuem ao trabalho. O Deus dos cristãos abençoa e recompensa o trabalho. Nada, portanto, o impedirá de aprovar o esforço do burguês. [...] A Igreja considera o trabalho como sendo de instituição divina, e faz dele um dever para todos os seus filhos sem nenhuma distinção. Deste modo sua doutrina parece favorecer o desenvolvimento de um país e, por causa disto, deve encontrar a aprovação dos burgueses. Como dizia um pregador, a religião, fazendo do trabalho um dever sagrado e da ociosidade um crime, é a alma e o alimento da indústria socialmente útil (Groethuysen, 1927, p.214).⁴²

Se, obedecendo aos limites de sua periodização, Groethuysen jamais se ocupa, diretamente, com François de Sales, ele fala e reproduz trechos inteiros do “panegírico” deste autor, escrito por Louis Bourdaloue.⁴³ Vou citar só um fragmento:

Não pensemos que, para salvar-nos, Deus exija de nós grandes austeridades ou coisas extraordinárias. Cada um de vós, no âmbito do seu [dever de] estado, pode chegar facilmente à salvação. Os deveres que deve cumprir, as obrigações que tem que satisfazer,

⁴² Groethuysen, em passagens como essa, não está sendo apenas, como pareceria, um admirador do Catolicismo. Embora talvez sem grande militância, Groethuysen, que viveu de 1880 a 1946, tinha forte simpatia pelo marxismo e tais citações, muitas vezes, contêm uma crítica sutil da aliança entre religião e capitalismo. Diga-se de passagem, que tal crítica pareceria, ao autor do presente texto, essencialmente estranha ao espírito com que Max Weber escreve a EPEC.

⁴³ O texto integral desse trabalho (Bourdaloue, 1846), que representa, a meu ver, um dos grandes marcos na história da ascese intramundana, foi publicado, tendo eu tido ocasião de examiná-lo na *Bibliothèque Nationale* (hoje em dia *Bibliothèque de France*), em Paris.

bastam para fazer-vos marchar no caminho dos santos (Bourdaloue *apud* Groethuysen, 1927, p.75).

O livro de H. R. Robertson (1933)⁴⁴ é um trabalho de grande erudição. Porém, para os autores franceses, ele segue fielmente Groethuysen, do qual não economiza citações. Esses autores franceses são católicos, mas esse não é o caso de outras partes do livro de Robertson, nas quais encontramos muitos autores protestantes. Não tendo este capítulo pretensões de representar um trabalho monográfico, sobre Robertson e outros, vou me limitar a uma rápida citação:

Pode-se facilmente dizer, tanto do Catolicismo como do Puritanismo, que pregaram uma ascese dentro do mundo e a racionalização do trabalho.⁴⁵ [...] As doutrinas professadas pelos Puritanos, no fim do século XVII e durante o XVIII, nada tinham de excepcional. Essas doutrinas eram compartilhadas pelos Católicos e o encorajamento que proporcionavam ao espírito capitalista não era exclusivo das seitas puritanas e calvinistas (Robertson, 1933, p.126-127).

Este é exatamente o ponto de vista do autor do presente capítulo. Isso, entretanto, com uma ressalva muito importante. As semelhanças, ou até a homogeneidade, das doutrinas, evidentemente não resolve o problema de saber-se por que países predominantemente protestantes – Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos – assumiram, a partir de certo momento histórico, a liderança mundial, superando os católicos em matéria de desenvolvimento econômico, científico,

⁴⁴ Há reimpressões mais recentes.

⁴⁵ “A wordly asceticism of rational toil”, conforme o original.

militar e outros.⁴⁶ Essa superioridade ainda se faz notar, *grosso modo* e com alguma exceção, na Europa e, sobretudo, nas Américas. A tentativa de resolver tal problema – se é que é possível resolvê-lo – escapa, porém, aos objetivos do atual capítulo.

A Bíblia de Lutero e a Bíblia de Weber

Teria Weber tido razão atribuindo a Lutero a criação da *Berufsethik*, associada à adoção, por Lutero, do termo *Beruf* com “um novo sentido”? Isto é, associado à ideia de que o dever cumprido nas atividades temporais seria a mais alta atividade moral a que o homem pode dedicar-se nesta vida? Sobre esse ponto preciso, Weber suscitou a oposição de autores como Lujo Brentano, Werner Sombart, H. M. Robertson, Amintore Fanfani, Kurt Samuelson e Herbert Lüthy,⁴⁷ sem contar, como se viu, com o obscuro brasileiro que redige estas mal traçadas linhas.

Em data mais recente, Tatsuro Hanyu parece ter demonstrado, de modo irrefutável, que o termo *Beruf*, com uma equívoca exceção, simplesmente não se encontra na Bíblia traduzida por Lutero. Hanyu demonstra que Lutero, ao contrário do que diz Weber, jamais empregou o termo *Beruf* na passagem decisiva de 1 Coríntios 7:20, na qual traduz o grego *klései* por *Ruff*, ambos, acrescente-se, com o sentido de “chamado”, o que afinal não é tão diferente de *Beruf* ou vocação. Lutero, ou seus assessores, empregam efetivamente *Beruf* em Eclesiástico 11:20-21. Porém o Eclesiástico (a não confundir com o Eclesiastes) tem, além dos problemas exegéticos referentes ao emprego da palavra *Beruf* em seu contexto, a infelicidade de não pertencer à

⁴⁶ Excetuou dessa consideração a China, o Japão, a Coréia, Singapura e porventura outros países asiáticos.

⁴⁷ Uma obra francesa (Besnard, 1970) reúne trechos desses e de outros autores internacionais, resultando numa antologia, sem dúvida já velhota, mas ainda muito útil, sobretudo para o conhecimento de alguns autores “clássicos” da *Webersforschung*.

Bíblia propriamente dita, tal como a entendem Protestantes e Judeus (É um livro “deuterocanônico”). Finalmente, na passagem bem mais importante de Provérbios 22:29, traduzida para o alemão, segundo Hanyu, *depois* do trecho do Eclesiástico, Lutero, ou a comissão de tradutores por ele presidida, colocou *Gescheft* (*Geschäft*, na atual ortografia). Ora, este último termo tem mais o sentido de transação, operação, ocupação, obra. Hanyu acrescenta que os enganos de Weber resultaram de uma espécie de leviandade profissional:

Weber não havia lido a “verdadeira Bíblia de Lutero” e o pior é que disto ele tinha perfeita consciência. A passagem da EPEC, “*bei Luther (in den üblichen modernen Ausgaben)*” demonstra que ele estava consciente de que, pretendendo discutir a terminologia de Lutero, não se utilizou de sua Bíblia original, mas de edições “correntes e modernas”, várias vezes modificadas depois da morte de Lutero, tais como estavam disponíveis por volta de 1904 (Hanyu, 1994, p.101).

Ficamos todos avisados. *Tricky Max!*

Weber, infelizmente, não está só. Segundo afirma Sérgio Buarque de Holanda:

Nas nações predominantemente católicas, conforme notou Weber, falta às palavras que indicam atividade profissional, o timbre distintamente religioso, que lhes corresponde sem exceção, nas línguas germânicas. Assim é que nas traduções portuguesas da Bíblia se recorre ao conceito eticamente incolor [?] de “obra”, onde as versões protestantes empregam *calling* ou *Beruf*. Apenas nos casos onde se pretende designar expressamente a ideia de chamado à salvação eterna, como em 1 Coríntios 7:20, trazem as versões portuguesas o termo vocação, que é o equivalente semântico de *Beruf* e *calling*, em seu sentido originário (1994, p.167).

S. B. Holanda não é menos leviano do que M. Weber no tratamento das Escrituras. “O conceito eticamente incolor de ‘obra’”, ainda que de fato fosse tão incolor quanto pretende nosso compatriota, pode corresponder, do ponto de vista filológico, melhor ao original do texto bíblico que os heroicos *Beruf* e *calling*. A Bíblia tem que ser traduzida, não das nobres versões “nas línguas germânicas”, mas do hebraico e do grego. Além do mais, como é do conhecimento de todo principiante em teologia bíblica, *Beruf*, *calling*, condição, estado, vocação, *vocatio*, *klései*, *ekléthe* e outros termos possíveis para expressar a terminologia de 1 Coríntios 7:20, não implicam, enquanto tais, em nenhum chamado para a vida eterna. Em ainda outros termos, o que Paulo quer dizer é que cada um se conforme com o estado, a condição de vida, mesmo que for a de escravo,⁴⁸ em que se encontrava quando foi chamado para a salvação. Paulo não pretendia chefiar nenhuma revolução intramundana, nem queria ver seus convertidos preocupados com problemas de mobilidade social, nem para baixo, nem para cima.

Vocação em Francês

A *Webersforschung* é uma caixa de surpresas. Um amigo francês, conhecendo meu gosto pela filologia, me deu de presente o *Dictionnaire Historique de la Langue Française* (Rey, 1992), em três grossos volumes. Weber, ao que tudo indica, não teve a sorte de receber presente semelhante dos seus amigos franceses, se é que os tinha. Na primeira oportunidade eu fui ver o que esse respeitável dicionário diz sobre “*vocation*”. E encontrei outra perfeita refutação implícita a passagens de Weber que já citei. Não sem alguma abreviação, uso agora traduzir o verbete do dicionário histórico:

⁴⁸ Como ele escreve nos versículos imediatamente seguintes.

VOCATION: Por volta de 1190 [sic] aparece em francês como empréstimo do latim clássico *vocation*. [...] Termo bíblico, *vocation* designa o apelo de Deus dirigido a uma pessoa, um povo. Por extensão do seu valor religioso, a palavra designa a destinação de uma pessoa (1465) e (1440-1475), a inclinação que se sente por uma profissão, um estado de vida. Daí vem o emprego do termo no sentido de profissão (1467) e condição social (século XV). Em termos de religião, vocação designa (antes de 1662, em Pascal) o movimento interior pelo qual uma pessoa se sente chamada por Deus (Rey, 1992, p.4101).

Considerações finais

O problema básico, o *explicandum* deste ensaio, é idêntico ao de legiões de estudiosos e religiosos, antes de Weber, depois de Weber, e incluindo o próprio Weber. Partindo de fatos que se podem constatar até bem entrado o século XXI, quer-se entender por que os povos predominantemente protestantes têm superado, *grosso modo* e sem excluir exceções, os predominantemente católicos em matéria de desenvolvimento econômico, científico e outros. Isto é particularmente evidente no contraste entre a América Latina e a América Anglo-Saxônica,⁴⁹ como já destacava Hegel, nas primeiras décadas do século XIX, em suas *Lições sobre a Filosofia da História*. Do mesmo modo, e não sem ligação com o florescimento das missões protestantes no Brasil, essa forte diferença, esse “gap”,⁵⁰ já era percebido no Brasil desde pelo menos meados do século XIX.

Max Weber, cuja obra não se refere explicitamente à América Latina, é um dos autores em busca de tal explicação. Isto ele o faz

⁴⁹ Usando-se esses termos em sentido muito amplo.

⁵⁰ Tal “gap” é exatamente o assunto de Fukuyama (2008), embora o livro não se demore em considerações religiosas nem seja ostensivamente filoprotestante.

no contexto da Alemanha Guilhermina, embora a data de muitas de suas publicações já se coloque no período republicano que se segue ao fim da I Guerra Mundial. Weber é, a seu modo, um polemista. Ele investe contra Werner Sombart, como investe, até o ponto da caricatura, contra a Igreja Católica Romana. Investe também contra o materialismo histórico, mas, paradoxalmente, ao menos na EPEC, de maneira bem mais discreta, embora talvez ainda mais eficaz. Nós aqui nos concentramos num só aspecto da EPEC, mas aspecto decisivo. Este seria o da alegada mundanização, por Lutero, do conceito de vocação. Tal mundanização, com o suposto acréscimo de uma forte dose de Calvinismo, levaria à ascese intramundana, que se encontraria no âmago da superioridade protestante. Com toda a ousadia de que é capaz um estudioso brasileiro de província, julgamos, não sem a ajuda de alguns clássicos da *Webersforschung*, ter refutado essa tese pela constatação de que conceitos equivalentes já se encontravam em autores católicos, dos quais o protótipo é François de Sales, cujas formulações podem até ter influenciado as do muito astuto Max Weber. Acredito que seria, de minha parte, mais do que ousadia, afoiteza, terminar este trabalho com um rotundo Q.E.D., *quod erat demonstrandum*.

Referências

- ABRAMOWSKI, Günter. *Die Geschichtsbild Max Webers: Universalgeschichte am Leitfaden des Okzidental Rationalisierungsprozesses*. Stuttgart: Ernst Klett, 1966.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 3ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- BESNARD, Philippe. *Protestantisme et Capitalisme: La Controverse Post-Wéberienne*. Paris: Armand Colin, 1970.
- BOURDALOUE, Louis. Panégyrique de Saint François de Sales. In: FRANÇOIS DE SALES, *Oeuvres Complètes*, tome V. Paris: G. Martin, 1846, p.399-414.

- BULTMAN, Rudolf. *L'Histoire de la Tradition Synoptique*. Paris: Seuil, 1979.
- DENIFLE, Heinrich. *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*. Mainz: Kirchheim, 1904.
- FUKUYAMA, Francis, ed. *Falling Behind: Explaining the Development Gap between Latin America and the United States*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FRANCA S. J., Leonel. (or. 1922) *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. Rio de Janeiro: Agir, 1948.
- HANYU, Tatsuro. Max Webers Quellenbehandlung in der protestantischen Ethik: Der Berufsbegriff, *Archives Internationaux de Sociologie*, v.35, n.1, p.72-103, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hrsg. von Eduard Gans. Berlin: Dunker und Humblot, 1837.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (or. 1936) *Raízes do Brasil*. (Coleção Documentos Brasileiros, 1). Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- JASPERS, Karl. (or. 1920). Max Weber: Eine Gedenkrede. In: JASPERS, K. *Gesammelte Schriften*. München: Piper, 1988, p.32-48.
- KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James Cooley. *Brazil and the Brazilians, portrayed in historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs and Peterson, 1857.
- _____. (or. 1857) *O Brasil e os Brasileiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- LAVELEYE, Émile de. *De l'Avenir des Peuples Catholiques*. Paris: Fischbacher, 1889.
- _____. *Do Futuro dos Povos Católicos*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1951.
- LEHMAN, Hartmut; ROTH, Guenther (eds.). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LÜTHY, Herbert. *Le Passé Présent*. Monaco: Éditions du Rocher, 1965.
- MATTA, Roberto da. *O Que Faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber et la Politique Allemande*. Paris: PUF, 1985.

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre Duas Culturas*. Porto Alegre: Globo, 1955.

MOTTA, Roberto. La Sociologie au Brésil, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v.78, p.109-14, 1985.

_____. L'Éthique Catholique et l'Esprit du Capitalisme: La Vocation chez François de Sales, *Sociétés (Paris)*, n.49, p.303-311, 1995a.

_____. Max Weber, João da Cruz e François de Sales: Racionalidade, Desencantamento e Vocaçao, *Revista de Antropologia*, (Universidade Federal de Pernambuco), v.1, n.1, p.8-18, 1995b.

_____. Note asupra Conceptului de Vocatie la Weber si Sfântul François de Sales, In: ROTARU, Traian; ROTH, Andrei; POLEDNA, Rudolf (coordonatori). *Studi Weberiene*. Cluj-Napoca [Romênia]: Clusium, 1995c, p.149-160.

_____. Max Weber: Vocation, Ascétisme Intramondain et Vie Dévote: Quelques Remarques. In: PROESCHEL, Claude (sous la direction de). *Max Weber: L'Histoire Ouverte – Réflexions Croisées sur le Statut Scientifique et l'Actualité du Propos Wébérien*. Paris: L'Harmattan, 2009, p.113-140.

PEREIRA, E. Carlos. *O Problema Religioso da América Latina: Estudo Dogmático-Histórico*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

PEYREFITTE, Alain. *Le Mal Français*. Paris: Plon, 1976.

POPPER, Karl R. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1975.

REY, Alain (sous la direction de). *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1992.

ROBERTSON, H. M. *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. London: Cambridge University Press, 1933.

ROUSSEL, Napoléon. *Les Nations Catholiques et les Nations Protestantes Comparées sous le Triple Rapport du Bien-Être, des Lumières et de la Moralité*. 2 tomes. Paris: chez Meyrueis et Cie, 1854.

SALES, François de. (or. 1609). Introduction à la Vie Dévote. In: _____. *Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p.3-317.

- SAMUELSSON, Kurt. *Religion and Economic Action*. New York: Basic Books, 1961.
- SELL, Carlos Eduardo. Vaivém autenticamente humano: A sociologia do catolicismo em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, trabalho inédito, p.34, 2015.
- SOMBART, Nicolaus. Einige entscheidende Theoretiker. In: WEBER, Alfred (Herausg). *Einführung in die Soziologie*. München: Piper, 1955, p.81-102.
- SOMBART, Werner. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1911.
- _____. *Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1913.
- TÖNNIES, Ferdinand. (or. 1887). *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1988.
- VALENTIM, Carlos Antônio. O Brasil e os Brasileiros, *Fides Reformata*, (Universidade Mackenzie, São Paulo) n.2, p.97-107, 2010.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- WACH, Joachim. *Sociologie de la Religion*. Paris: Payot, 1995.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Guenther Roth & Claus Wittich, eds. Berkeley: University of California Press, 1978.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, seguido de *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*. Trad. de Ana Falcão Bastos, Luís Leitão e Antônio Firmino da Costa. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil¹

Sérgio da Mata

*Há excesso de comentadores
mas escassez de autores.*

Montaigne

Gostaria de iniciar a minha exposição chamando a atenção para algo normalmente ignorado: o fato de que, embora por caminhos um tanto tortuosos, a história dos estudos weberianos não deve pouco à América Latina. O mexicano José Medina Echavarría foi o grande responsável pela primeira tradução integral de *Economia e Sociedade*, um empreendimento cuja importância é desnecessário ressaltar (Laiz, 2014). Autor de alguns estudos notáveis sobre Weber, Wilhelm Hennis passou parte de sua infância na Venezuela, para onde sua família emigrara momentaneamente após a ascensão de Hitler ao poder. Enfim, e mais importante para nós brasileiros: foi no Rio de Janeiro, em 1928, que nasceu outro grande nome dos estudos weberianos – Mario Rainer Lepsius. A história da edição crítica das obras completas de Weber não pode ser contada sem que se evoque o

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio internacional *Max Weber übersetzen und edieren: Erfahrungen, Einsichten, Irritationen* (Max-Weber-Kolleg, Erfurt, 02-04 de julho de 2014). A pesquisa que o tornou possível conta com apoio do CNPq.

nome de Lepsius, que inovou os estudos sobre a República de Weimer com seu conceito de “milieu sócio-moral”.

Com essa pequena nota, passo às questões que me devem ocupar neste ensaio: que caminhos se colocam para os estudos weberianos na atualidade? Qual o papel da crítica literária na recepção de Weber no Brasil? De que maneira as traduções interferem nesse processo? Pode-se falar numa *longue durée* das questões mais caras ao weberianismo tropical?

Como observei em outro lugar (Mata, 2011), são três os tipos de abordagens predominantes nos *Weber Studies*: o hermenêutico, o filológico e o de história intelectual das ideias. Desses, o que continua mais comum ainda é o primeiro. Por existir uma íntima relação entre os dois últimos enfoques, e por ambos requererem uma competência especificamente técnica – o domínio do alemão – não surpreende que a maior parte do que se escreve e publica sobre Weber possa ser reunido sob a rubrica, que emprego aqui apenas para fins de classificação e sem qualquer intenção irônica, de hermenêutica.

No entanto, já se vão mais de setenta anos desde que Raymond Aron e Carlo Antoni publicaram seus conhecidos trabalhos. Não é inteiramente destituído de verdade o diagnóstico de Schnädelbach (1987, p.279-284), de que a crença nos superpoderes da hermenêutica pode dar ensejo a uma espécie de enfermidade capaz de fazer com que a filosofia se resuma, na prática, a um exercício de comentário (inteligente, tanto quanto possível) de textos. Os efeitos desse *morbus hermeneuticus* – assim o chama Schnädelbach – se fazem sentir, como sabemos, em todos os campos das humanidades.

Minha intenção não é em absoluto diminuir a importância dessa tradição e desse método. Trata-se, simplesmente, de reconhecer o potencial da hermenêutica ao mesmo tempo em que adquirimos alguma clareza a respeito de seus *limites*. Aquém ou além da

“interpretação” existem pelo menos duas outras operações mentais que os estudos weberianos mais importantes dos últimos anos souberam igualmente valorizar: “descoberta” e “explicação”. A tendência à oposição ontologizada entre ciências do espírito e ciências da natureza não era partilhada por Weber; ela corresponde antes a um déficit de legitimação das humanidades do que a um diagnóstico correto de como as coisas se passam na ciência (Lübbe, 1981).

Sou historiador, e para mim a definição do método histórico feita por Johann Gustav Droysen mantém-se válida: o historiador, diz ele em sua *Historik* de 1857, “compreende pesquisando” (Droysen, 2009, p.38). Significa dizer: a tarefa da interpretação não pode ser abandonada, ela está no cerne do nosso trabalho. Mas falamos aqui de uma interpretação que se obtém à custa da investigação, que não pode prescindir da investigação, que é filha legítima da investigação (*historié*). Nesse sentido, uma contribuição que me parece importante e ainda pouco considerada pelos *Weberforscher* é a de Hans Robert Jauss, um dos pioneiros da assim chamada estética da recepção. Não estamos desatentos às peculiaridades que a caracterizam, mas tal perspectiva tem ao menos a vantagem de se distanciar da pretensão de universalidade da hermenêutica filosófica. Como quer que seja, penso que existem algumas claras afinidades metodológicas entre a estética da recepção, a sociologia do conhecimento e a história das ideias. A principal está talvez no fato de que nenhuma delas prescinde de um esforço de investigação prévio de tipo histórico.

Desde 1967 e, em especial, a partir de meados dos anos 1970, Jauss chamava a atenção para os limites da “interpretação imanentista, colocada a serviço de uma metafísica da escrita” (Jauss, 1987, p.60). Deixa-se de lado qualquer pretensão normativa de fundo, como a que subjaz ao esforço de Leandro Konder em sua, de resto excelente, história crítica da recepção do marxismo no

Brasil (Konder, 1988). Na estética da recepção, como na história das ideias, não se alimenta a pretensão de dizer às pessoas como tal ou qual autor deve ser lido, se tal ou qual recepção foi mais ou menos fiel ao espírito do autor. Ela não tem sequer a pretensão de promover uma “fusão de horizontes” (Gadamer, 2002). O que ela quer, para usar a linguagem de Weber, é ser uma *Wirklichkeitswissenschaft* (ciência da realidade).

Uma obra adquire notoriedade, difunde-se nacional e internacionalmente, seu autor torna-se um clássico. Tais processos nada têm de simples. Para Jauss – é o que importa para nossos fins no momento – eles não podem ser plenamente compreendidos se ficarmos apenas num dos polos da equação. Trata-se, portanto, de trazer o leitor (bem como as comunidades de leitores, ou gerações de leitores) para o centro da reflexão uma vez que “para que uma provocação tenha êxito, para que sirva de estímulo [...] é algo que não se pode atribuir unicamente a seu autor» (Jauss, 1987, p.60).

Colocar ênfase na recepção significa deslocar o leitor da periferia para o foco de análise. O pesquisador abdica conscientemente de testar histórica ou sociologicamente, empírica ou teoricamente, a justeza das teses ou descobertas de Weber, e centra sua atenção na dinâmica da recepção dos seus escritos, bem como os efeitos que possam ter produzido *em e por si mesmos*. Numa palavra, o olhar prioriza o leitor e as comunidades de leitores: histórica, ideológica e culturalmente. Afinal de contas, se é possível falar de historicidade em tais questões, quase sempre é da parte dos leitores e muito raramente da obra em si mesma.

Meus leitores sociólogos não precisam se inquietar vendo nessa abordagem um empreendimento que deve mais aos estudos literários que à sua própria disciplina. Para Jauss uma hermenêutica no sentido mais radical não tem como abdicar da sociologia – apenas textos não bastam. Para entender por que uma obra é lida

de formas distintas ao longo do tempo é necessária uma análise “das expectativas, normas e funções extraliterárias proporcionadas pelo mundo real” (Jauss, 1987, p.62). Quer se trate de um texto científico, quer se trate de um texto literário, “a obra não é nada sem o seu efeito, [e] seu efeito supõe a recepção”, da mesma forma que “o julgamento do público condiciona, por sua vez, a produção dos autores”. Estamos aqui diante de uma tarefa dialética, um processo em que o leitor “como um sujeito ativo, ainda que coletivo, se coloca frente ao autor, que produz individualmente” (Jauss, 1987, p.73-74). Para reconstruir a experiência do leitor com a obra, é necessário reconstruir seu *horizonte de expectativa*, isto é, “a compreensão prévia dos gêneros, da forma e da temática de obras anteriormente conhecidas” (Jauss, 1987, p.76).

Certamente a tarefa se torna infinitamente mais difícil quando se trata de abranger um rol tão amplo de leitores das obras de Weber, no tempo e no espaço. Um fator complicador advém da constatação, trivial em si mesma, de que nem mesmo o polo do autor pode ser caracterizado como estritamente individual em casos assim. Nossa autor passou por um já secular processo de “desdobramento”, uma vez que aos tradutores, graças aos quais sua obra se tornou amplamente acessível, não pode ser negado um grau relativo de autoria. Ao ler Weber em nossa língua, em qualquer outra língua que não o alemão, o que lemos é um texto ao qual se deve atribuir dupla paternidade: Weber e respectivo tradutor. Às vezes, tem-se sorte: o segundo pode ter um alto grau de familiaridade com o primeiro. Mas nem sempre é o caso.

No início, eram os críticos literários

A nosso ver, uma história da recepção disposta a dialogar com a estética da recepção não deveria se limitar à chegada de Weber

aos meios sociológicos brasileiros. Tais processos só artificialmente podem ser limitados a tradições disciplinares específicas, mesmo porque, no Brasil, Weber começou a ser lido antes de as disciplinas se institucionalizarem plenamente. Interessa menos que grupo gozou de precedência temporal do que saber se já naqueles primórdios se colocavam algumas das questões fundamentais para o weberianismo brasileiro. Eis a razão pela qual nos afastamos da premissa subjacente aos importantes trabalhos de Glauclia Villas Boas (2006, 2014): mesmo ali onde se considera a obra de Weber em sua dimensão estritamente sociológica, perde-se mais do que se ganha na análise quando se deixa de fora a trajetória da recepção nos contextos extrassociológicos.

Não é o caso de insistirmos mais uma vez nisso (Mata, 2013, p.189-208); mas fazem-se necessárias algumas observações preliminares. Um dos paradoxos que desde sempre marca a situação brasileira é essa impressionante assimetria entre sua enorme extensão territorial e sua insularidade do ponto de vista linguístico. Não se devem subestimar as consequências de tal fato para a lógica interna dos contextos intelectuais periféricos. Persiste um abismo entre as aspirações de reconhecimento dos intelectuais brasileiros e a pouca representatividade do português – o “chinês da Europa”, na expressão de Curt Meyer-Clason – no mercado internacional de ideias. Concomitantemente, desenvolve-se uma dinâmica cultural que é própria de contextos insulares: a economia das trocas com o mundo exterior parece ficar mais suscetível à lógica da tradição e aos estilos de pensamento dominantes. Novos autores, teorias ou correntes intelectuais, advindas do exterior, têm maior chance de serem incorporadas na medida em que reafirmam ou reforçam as tendências dominantes e os paradigmas estabelecidos. Entende-se assim por que Max Weber e Karl Marx tiveram de esperar tanto para que suas principais obras aparecessem em português. Para o

público acadêmico, ademais, sempre foi mais cômodo recorrer às traduções em espanhol ou inglês.

Mas processos de recepção só raramente se iniciam com traduções. Numa fase inicial, o que encontramos são indivíduos, e eventualmente pequenos círculos gnósticos, cujo prestígio normalmente advém da “descoberta” de uma determinada obra, bem como do acesso privilegiado a ela – tanto quanto possível – em sua língua original. A tomarmos por ponto de partida esse estágio primevo, veremos que a história da recepção de Weber no Brasil se inicia bem antes do que até agora se imaginava. Weber chega ao Brasil em plena Primeira República, apenas cinco anos depois de sua morte.

Até onde permitem ver nossas pesquisas, é a ninguém menos que Alceu Amoroso Lima que se deve atribuir o papel de pioneiro. Numa resenha publicada em setembro de 1925, ele discute a relação entre religião e capitalismo e afirma que “Werner Sombart e Max Weber estudaram detalhadamente o fenômeno, mostrando como o espírito judaico e o espírito protestante, em nome da liberdade de ação, venceram o espírito católico da economia limitada e deram início ao grande capitalismo moderno” (*O Jornal*, 6/09/1925, p.4). Uma evidência de que essa referência nada tinha de casual e que Amoroso Lima estava bastante atento a Weber e à sociologia em geral, é o texto que ele faz publicar um ano depois, onde insiste na importância de a análise histórica levar em consideração não apenas os fatores objetivos, mas também “os fatores espirituais e subjetivos”. É o contexto em que se situa o trecho a seguir, e que acreditamos ser a primeira menção substantiva ao *mito de Heidelberg* entre nós:

Essa foi, por exemplo, a obra capital do grande economista alemão Max Weber, há pouco falecido, estudando em três volumes as influências especialmente religiosas, e portanto aquelas em que o elemento espiritual se apresenta na forma

mais pura, sobre a vida econômica dos povos. Ele procurou exaustivamente demonstrar “a trama que os motivos religiosos introduziram no tecido do desenvolvimento de nossa cultura moderna, especificamente terrena (*spezifisch ‘diesseitig’*), e provinda de inumeráveis outros fatores históricos isolados” (Max Weber, “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” – 3 vols. – Tübingen – 1922) [O Jornal, 5/12/1926].

Note-se que Amoroso Lima escreve quatro anos antes do aparecimento da famosa tradução de Talcott Parsons. Sua citação de uma passagem da terceira parte da *Protestantische Ethik* é extraída diretamente do primeiro volume dos ensaios reunidos de sociologia da religião (Weber, 1988b, p.82; Weber, 2004, p.82). Não menos surpreendente é o fato de o crítico literário brasileiro esteve atento à obra de Weber no momento mesmo em que a tese da ética protestante começava a ser debatida com profundidade, fora da Alemanha, por historiadores como Richard H. Tawney (1947 [1926]), Henri Séé (1927) e Henri Hauser (1931).

Não muito tempo depois da publicação da tradução de Parsons, um psicólogo português radicado no Brasil, Lúcio dos Santos, fez no Rio de Janeiro uma conferência intitulada “A solução criacionista do problema sociológico”. Essa palestra teve lugar na Sociedade de Psicologia e Filosofia em 23 de outubro de 1931. Segundo noticiaram os jornais, Dos Santos discorreu sobre “a sociologia relacionista de Von Wiese e a sociologia compreensiva de Max Weber” (*Diário de Notícias*, 24/09/1931 e 21/10/2014). No ano seguinte, 1932, um artigo no *Diário de Notícias* também cita Weber. O autor menciona uma reportagem do *New York Times* que por sua vez se referira às “palavras proféticas do jurista e erudito alemão Max Weber” depois de ter lido o Tratado de Versalhes. “*Dentro de dez anos, todos seremos nacionalistas*”, teria dito Weber na

ocasião. Acrescenta-se em seguida que “a profecia de Max Weber transformou-se em brutal realidade” (Teixeira Soares, in *Diário de Notícias*, 23/07/1932). Em 1936, o mesmo jornal publica ainda uma breve notícia sobre o suicídio de Oskar Siebeck, o editor responsável pelas obras do “célebre historiador e teólogo Ernst Troeltsch, o economista Emil Lederer e o sociólogo Max Weber” (*Diário de Notícias*, 01/03/1936).

Desse parco material se extraem duas conclusões. A primeira é a de que Weber não era propriamente um desconhecido nas distantes terras do Brasil. A segunda: não foi pela mão de sociólogos imigrados que seu nome começou a se difundir. Quão grande era a familiaridade com sua obra, o que efetivamente se conhecia de seus escritos? Teremos de esperar por novas investigações para tentar responder tais questões.

O que sabemos com certeza é que as décadas de 1930 e 1940 assinalam o surgimento das primeiras aplicações criativas das ideias e conceitos weberianos à análise histórica da sociedade brasileira. A primeira delas é sabidamente o livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, jovem crítico literário e jornalista que viria a se tornar um dos maiores nomes da historiografia brasileira do século XX. Entre 1929 e 1931, Buarque de Holanda trabalhou na Alemanha como correspondente, e, durante esse tempo, se familiarizou com os livros dos discípulos de Stefan George, com a obra de Sombart e de Weber.

Da Alemanha, Sérgio Buarque trouxe um manuscrito que, depois de reformulado, deu origem ao seu primeiro livro, ainda hoje visto como um dos clássicos da historiografia e das ciências sociais brasileiras. Weber é evocado ali como “o mais eminente sociólogo moderno” (Holanda, 1936, p.114). Mais que conceitos, a obra de Weber oferece a Buarque de Holanda uma espécie de contra-modelo a partir do qual nossa história é interpretada. É fácil perceber que

tal contra-modelo (o racionalismo próprio ao ascetismo puritano) coloca-se também como um modelo a ser perseguido, muito embora o livro não se livre de certo pendor romântico e ao mesmo tempo repudie a adoção de soluções “importadas” para “nossos” problemas.

Seis anos depois da publicação de *Raízes do Brasil*, chegava ao Brasil o jurista e cientista político Karl Loewenstein. Presença constante nas *journées* dos Weber em Heidelberg, este jurista judeu-alemão de firmes convicções liberais abandonara a Alemanha depois de perder seu cargo de *Privatdozent* em Munique após a ascensão de Hitler ao poder. Edith Hanke nos informa que a Loewenstein tinham sido confiados, provavelmente por Marianne Weber, os manuscritos da sociologia do direito incluída em *Economia e Sociedade* (Hanke, 2012, p.112).

Loewenstein se tornou professor na Universidade de Amherst, Massachusetts. Depois de escrever uma monografia sobre a Alemanha de Hitler, ele embarca em 1941 para uma viagem de vários meses pela América Latina a serviço do Departamento de Estado norte-americano. Como resultado dessa viagem, publica seu importante estudo *Brazil under Vargas* já na primavera de 1942.

Semelhante, sob diversos aspectos, aos escritos de Weber sobre a revolução russa de 1905, este livro me parece constituir o primeiro grande estudo weberiano sobre o Brasil. Sua abordagem se situa a meio caminho entre a sociologia e a ciência política, e seus objetivos são eminentemente práticos: aferir a verdadeira natureza do regime do Estado Novo, bem como avaliar as chances de o Brasil passar à esfera de influência da Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial. De maneira geral, pela elegância de composição e pelo equilíbrio dos juízos que contém, *Brazil under Vargas* é um livro que ainda se pode ler com proveito; e que não mereceria mais do que uma simples nota de pé-de-página na história do weberianismo tropical caso seu autor não tivesse sido um discípulo direto de Weber.

É preciso evocar aqui um último nome. Em 1942 era publicado no Rio de Janeiro o livro de um crítico literário imigrado da Áustria (em 1939), Otto Maria Carpeaux. Um dos ensaios que compõem seu livro, com o sugestivo título de *Weber e a catástrofe* (Carpeaux, 1942, p.301-320), é provavelmente a primeira apresentação competente de Max Weber e sua obra no Brasil. De forma brilhante, Carpeaux sintetiza a biografia e algumas das principais ideias de Weber, com ênfase na sua sociologia da religião e no seu pensamento político. Weber é descrito como “um dos homens mais apaixonados que a Alemanha já conheceu”, como um “artista” e “um profeta secularizado”. Mas ao se referir ao processo de secularização, Carpeaux faz um julgamento que os especialistas dificilmente aceitariam como correto, mas que, como veremos mais à frente, é indicador da forma como Weber passou a ser lido e interpretado no Brasil: “Marx e Weber procedem ambos da filosofia da história de Hegel”, diz ele.

Entre 1926 e 1942, nos escritos destes três críticos literários, Amoroso Lima, Sérgio Buarque e Carpeaux, encontramos as chaves de leitura da obra que ainda norteiam o grosso da recepção tropical de Weber: (a) a relação de estímulo, ou de desestímulo, existente entre uma ética religiosa e o ambicionado desenvolvimento econômico; (b) o grau relativo de racionalização das relações sociais e do aparato estatal no Brasil; e, enfim, (c) o fato de se buscar em Weber algo que sua obra não está de todo apta a oferecer, pelo menos não com a mesma clareza de formulação e a mesma inabalável certeza com que a encontramos em Marx: uma filosofia da história.

La fraternité désespérée des traducteurs de Weber

José Ortega y Gasset via na tradução um empreendimento utópico. Com isso ele não pretendeu afirmar que a tradução seja

uma tarefa impossível, mas simplesmente que devemos estar atentos aos seus limites. É preferível uma tradução “que seja feia, como sempre o é a ciência, que não pretenda elegância literária”, e que privilegie a clareza (Ortega Y Gasset, 1964, p.433, 451).

Formulado sem qualquer *pathos*: traduzir é um tipo específico de ação social cujo objetivo é possibilitar a comunicação que de outra forma permaneceria impossível. Todo aquele que já se ocupou com traduções sabe que o entendimento que o leitor há de ter da obra depende, em larga medida, do entendimento que tem o tradutor da obra original. Não é raro que erros de tradução criem um efeito dominó, quando gerações inteiras de leitores se tornam reféns de uma compreensão incompleta ou mesmo errônea do universo original de ideias. Como em tudo mais na vida social, também aqui a interpretação tem o seu lugar – mas o espaço de que ela dispõe não é irrestrito. Do contrário, não estariámos autorizados a falar de algo tão recorrente como “erros de tradução”.

Sabemos que Weber não ignorou os problemas e as possibilidades que envolvem a tradução de ideias e conceitos. Antes mesmo de estudar as consequências histórico-universais produzidas pela tradução do Eclesiástico por Lutero, Weber afirmava no ensaio de 1904 sobre a “Objetividade” que um trabalho científico será considerado bem-sucedido caso seus resultados “também sejam reconhecidos como corretos por um chinês” (Weber, 1988b, p.155). Isto é, caso tais resultados possam ser corretamente traduzidos numa língua de matriz inteiramente diferente. Isso nos leva a outro aspecto importante, sublinhado por Susan Bassnett (2007, p.17-18): faz toda a diferença *quem* traduz. Somente à custa da qualidade se poderia abrir mão, nesse tipo de atividade, da qualificação filológica e do conhecimento “técnico” prévios. Podemos assim respirar aliviados por encontrar, entre os tradutores brasileiros de Weber, nomes como Gabriel Cohn, Maurício Tragtenberg, Leopoldo

Waizbort e René Gertz. Entretanto, as dificuldades, causadas ora pelo estilo de escrita acadêmica na Alemanha de inícios do século XX, ora pelo próprio Weber, não são de pequena monta.

Daí que mesmo tradutores altamente qualificados tenham optado por um grau de intervenção relativamente alto ao verter Weber a outras línguas. Hans Gerth e Wright Mills justificaram isso pela dificuldade de adaptar as *polyphous, gothic sentences* de Weber ao ritmo da língua inglesa. Eles passaram notas de pé-de-página para o texto principal, dividiram frases em duas ou mais partes e suprimiram aspas e itálicos (1946, p.VI-VII). Na introdução à sua versão francesa da *Wissenschaftslehre*, Julien Freund (1965) lamentou a “mania” de Weber pelos itálicos, cujo excesso se dispôs a suprimir. As dificuldades seriam de tal ordem que ele falou numa “comunidade desesperada dos tradutores de Weber” (*fraternité désespérée des traducteurs de Weber*)!

As primeiras traduções de Weber no Brasil surgem apenas em 1966: trata-se das seções “Klasse, Stand, Parteien” e “Die legale Herrschaft mit bureaucratischen Verwaltungsstab” de *Economia e Sociedade*, vertidas do inglês. Em 1967 aparecia a *Ética*, com base no texto de Parsons. No ano seguinte é publicada a *História geral da economia*, primeira obra de Weber traduzida diretamente do alemão para o português. A julgar pelo número de edições/traduções, o interesse por Weber era relativamente alto na década de 1960, para logo entrar em declínio e atingir seu ponto mais baixo na década de 1980. Na década de 1990 e, especialmente a partir do novo século, as edições/traduções se multiplicaram em um ritmo impressionante.

As traduções integrais e feitas do alemão só surgiram tardivamente: *Economia e Sociedade* em 1991/1999; os ensaios metodológicos em 1992-1993; *Os fundamentos racionais e sociológicos da música* em 1995; a *Ética* em 2004; os *Escritos políticos* em 2013 e o primeiro volume da *Ética econômica das religiões mundiais* em

2016. É interessante notar ainda que alguns dos intelectuais que contribuíram para divulgação de Weber no Brasil se tornariam, mais tarde, figuras importantes da política de nosso país. Com isso não nos referimos apenas a Fernando Henrique Cardoso, responsável pela revisão técnica da tradução do volume *From Max Weber*. Poucos sabem que em 1981 publicou-se no Brasil um excerto do estudo de Weber sobre os trabalhadores agrícolas a leste do Elba, trabalho que, até onde estamos informados, não tem versão em nenhuma outra língua ocidental. Essa tradução foi incluída numa coletânea organizada pela etnóloga alemã (radicada na Espanha) Verena Stolcke e por José Graziano, conhecido especialista em problemas agrários que em 2003 assumiu o Ministério da Segurança Alimentar e Combate à Fome no primeiro governo Lula. Graziano foi o responsável pela implementação do Programa “Fome Zero”, e desde 2012 é Diretor da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação.

Todavia, é claro que com tudo isso estou apenas lhes contando uma parte da história. Pois se há uma *fraternité désespérée des traducteurs*, existe também, e com muito mais razão, uma *fraternité désespérée des lecteurs* de Weber. Parte significativa das dificuldades enfrentadas pelo leitor brasileiro se origina em erros cometidos pelos tradutores. Fazer um levantamento minucioso desses nos levaria demasiadamente longe. Mencionarei apenas dois casos, a título de exemplo.

Mesmo na segunda e competente tradução da *Ética* realizada no Brasil, e que tomou por base a edição crítica de Klaus Lichtblau e Johannes Weiss, o tradutor empregou – o que é no mínimo estranho – gírias em algumas passagens, o que está em total desacordo com a sobriedade do texto original (Weber, 2004, p.152, 252, 270). Na *Wissenschaftslehre* há problemas a se perder de vista. Um dos mais antigos e persistentes é o que envolve o prosaico termo *Bedeutung*.

O problema remonta pelo menos à tradução de Edward Shils (Weber, 1949), e parece ter produzido nas traduções posteriores desta coletânea, sobretudo do ensaio sobre “Objetividade”, o mesmo efeito diretivo que teve Parsons para as posteriores versões da Ética. Assim, por exemplo, *Kulturbedeutung* (Weber, 1988b, p.175) seria sucessivamente traduzido em outras línguas como *cultural significance*, *signification culturelle*, *significación cultural* e *significação cultural*. Entretanto, a *Bedeutung* a que se referem Rickert e Weber é o *plus* valorativo por meio do qual um dado fenômeno histórico-cultural passa a ser intersubjetivamente tomado como mais “importante” que os demais – algo que Alfred Schütz (1982) chamaria mais tarde, e de forma a nosso ver mais adequada, de *Relevanz*.

Eis a questão: *significance/signification/significación/significação* sugerem nas respectivas línguas algo distinto, e que se aproxima do conceito de “sentido”, *Sinn*. Sabemos, porém, que o Weber de 1904 ainda não está preocupado com *Sinn*, mas sim com *Relevanz*. A diferença de conteúdo entre os conceitos é evidente: não há ação humana que não seja dotada de *Sinn*, ao passo que nem toda ação é vista como “relevante” pelos atores sociais. O sentido é universal, algo que a relevância, evidentemente, não pode ser. Não há como afirmar que uma ação social tenha “mais” *Sinn* que outras; mas pode-se afirmar que há ações e fenômenos *bedeutsamer* (Weber, 1988b, p.175) *als anderen*. A “solução” encontrada por Shils me parece sugerir que, influenciado pela leitura de *Economia e Sociedade*, ele fez uma projeção retrospectiva sobre o Weber de 1903-1905, um Weber que deu naquela época repetidos sinais de que a hermenêutica e Dilthey não o interessavam muito. Em outras palavras, ao verter *Bedeutung* e *Kulturbedeutung* por “significance” e “cultural significance” (e não por “relevance” e “cultural relevance”) os tradutores fizeram recuar de forma ilegítima a sociologia comprensiva a uma fase da trajetória intelectual de Weber na qual ela não existia nem sequer como projeto.

O modelo de progresso que desejamos

Para concluir, gostaria de retomar um aspecto da história da recepção de Weber nos trópicos que me parece digno de atenção, e talvez mesmo representativo da forma como esse pensador é lido também em outros países. Vimos que nos críticos literários já se vislumbra a problemática central da recepção brasileira da obra de Weber: o processo de racionalização. A racionalização compreenderia, como propôs Tenbruck (1999), dois processos conectados, mas relativamente autônomos um em relação ao outro, que são a modernização e o desencantamento do mundo. Não obstante todas as diferenças de objeto e ênfase, a maior parte dos leitores brasileiros de Weber continua atada à mesma problemática básica, isto é: eles se perguntam que aspectos de nossa história, de nossa sociedade ou de nossa cultura impedem que nos tornemos uma sociedade moderna – melhor dizendo: *desenvolvida*. Há alguns anos, Luiz Werneck Vianna observou com precisão “que a mobilização desse autor, pela perspectiva do atraso, se faz associar ao diagnóstico que reivindica a *ruptura* como passo necessário para a conclusão dos processos de mudança social que levam ao moderno” (Vianna, 1999, p.174). De fato, em seu primeiro ano na Presidência da República, o weberiano Fernando Henrique Cardoso afirmou numa conferência proferida na Alemanha que uma das tarefas do “olhar sociológico” no Brasil deveria ser o de entender que as decisões políticas do novo governo estavam voltadas para “a construção do *modelo de progresso que desejamos*” (Cardoso, 1995, p.8).

O modelo de progresso que desejamos. É aqui que o erro de Carpeaux mencionado acima, o de ver em Weber um continuador de Hegel, nos revela algo importante: o Weber que mais interessa às ciências sociais brasileiras é ainda uma espécie

de Weber hegelianizado, de cuja obra se extraem ferramentas teóricas e conceituais supostamente capazes de nos mostrar o caminho rumo à modernização, à secularização, numa palavra: ao advento da razão universal numa civilização tropical, confusa, periférica. Não surpreende que nas universidades brasileiras escrevam-se até mesmo dissertações de mestrado sobre a suposta importância de Hegel para Weber, e que pelo menos um de nossos mais renomados sociólogos tenha chegado a ver no simples uso do conceito de *Berufsidee* por Weber o indício de uma “influência” hegeliana. Não se vê na descrição da racialização ocidental a síntese histórica, retrospectiva, de um processo que remete a constelações de causas em larga medida contingentes. O que se procura nessa “teoria” não é o que ela pretendeu ser; mas uma filosofia da história. Ao contrário do que supunha Carpeaux, se existe hegelianismo aqui, é da parte dos leitores de Weber. Não é outra a razão pela qual o intérprete de Weber mais apreciado no Brasil não seja Friedrich Tenbruck, Wilhelm Hennis, Wolfgang Mommsen, Wolfgang Schluchter, Mario Rainer Lepsius, Peter Ghosh ou Guenther Roth, mas... Jürgen Habermas.

Há décadas esse Weber hegelianizado tem oferecido munição às nossas ciências sociais para elaborar teorias em certa medida análogas à do *deutscher Sonderweg*. Ser um weberiano, em nosso país, desde sempre tem sido: devotar esforços à tentativa de se elaborar uma teoria da não modernização, tentar explicar a impermeabilidade brasileira a uma racialização consequente das esferas religiosa, econômica, jurídica e política.

Assim sobrevivem, em contexto latino-americano, e à revelia do próprio Max Weber, as velhas teorias iluministas do progresso.

Referências

- BASSNETT, Susan. Culture and translation. In: KUHIWCZAK, Piotr; LITTAU, Karin (eds.) *A companion on translation studies*. Clevedon: Multilingual Matters, 2007.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Identidade Nacional. Conferência realizada na cerimônia de outorga do título de doutor honoris causa pela Universidade de Berlim, em 20 de setembro de 1995. *Cadernos do PSDB*, v.1, p.19-27, 1995.
- CARPEAUX, Otto Maria. Max Weber e a catástrofe. In: _____. *A cinza do purgatório*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942, p.301-320.
- FREUND, Julien. Travaux de auteur. In: WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Traduit de l'Allemand et introduit par Julien Freund. Paris: Plon, 1965, p.503-511.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GERTH, Hans; MILLS, Wright. Preface. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.
- HANKE, Edith. A obra completa de Max Weber – MWG: um retrato. *Tempo Social*, v.24, n.1, p.99-118, 2012.
- HAUSER, Henri. *Les débuts du capitalisme*. Paris: Félix Alcan, 1931.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- JAUSS, Hans Robert. El lector como instancia de una nueva historia de la literatura. In: MAYORAL, José Antonio (ed.) *Estética de la recepción*. Madrid: Arco, 1987, p.59-86.
- KONDER, Leandro. *A derrota da dialética*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LAIZ, Álvaro Morcillo. Un vocabulario para la modernidad. Crítica a la interpretación de Max Weber por sus primeros traductores al español. *Estudios Sociológicos*, v.32, n.96, p.767-818, 2014.
- LÜBBE, Hermann. *Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, 1981.

- LOEWENSTEIN, Karl. *Brazil under Vargas*. New York: Macmillan, 1942.
- MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- _____. Relações agrárias na Antiguidade: campo de testes ou berço da sociologia weberiana? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.75, n.26, p.175-178, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José. Miseria y esplendor de la traducción. In: _____. *Obras completas* t.V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Morbus hermeneuticus. Thesen über eine philosophische Krankheit*. In: _____. *Vernunft und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- SCHÜTZ, Alfred. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- SÉE, Henri. Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne? *Revue Historique*, v.155, p.57-68, 1927.
- TAWNEY, Richard H. *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Mentor Books, 1947 [1926].
- TENBRUCK, Friedrich. *Das Werk Max Webers*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- VIANNA, Luiz Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA, Jessé (org.) *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999, p.173-194.
- VILAS BÔAS, Gláucia. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- _____. A recepção controversa de Max Weber no Brasil (1940-1980). *Dados*, v.57, n.1, p.5-33, 2014.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988a.

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988b.

_____. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949. Anexo

Anexo
Traduções e edições de Weber no Brasil

	Título em português	Título original	Fonte	Referência da obra	Ano de edição
1	“Classe, status, partido”	Klasse, Stand, Parteien (WG, III, § 4)	GERTH & MILLS, <i>From Max Weber</i> (Cap. 7)	BERTELLI, Antônio Robert et alii (org.) <i>Estrutura de classes e estratificação social</i> . Rio de Janeiro: Zahar.	1966
2	“Os fundamentos da organização: uma reaumbrática Vérvaltungsstab construção típico-ideal”*	Die legale Herrschaft mit burocratischen Vérvaltungsstab (WG, I, 4, § 3-4)	WEBER, Max. The essentials of bureaucratic organization: an ideal-type construction. In: MERTON, Robert et al. (eds.) <i>Reader in Bureaucracy</i> . Glencoe: Free Press, 1952 (p. 18-27)	COELHO, Edmundo Campos (org.) <i>Sociologia da burocracia</i> . Rio de Janeiro: Zahar.	1966
3	“Conceito e categorias da cidade”*	Die Stadt (seção inicial)	WEBER, Max. <i>Economia y sociedad</i> . México: Fondo de cultura económica, 1946.	VELHO, Octávio (org.) <i>O fenômeno urbano</i> . Rio de Janeiro: Zahar.	1967
4	A ética protestante e o espírito do capitalismo	4.1 Vorbererung! 4.2 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	WEBER, Max. <i>The protestant ethic and the spirit of capitalism</i> . London: George Allen & Unwin, 1930.	A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira.	1967
5	História geral da economia	da Wirtschaftsgeschichte	Original	<i>História Geral da Economia</i> . São Paulo: Mestre Jou.	1968
6	“Ciência e política: duas vocações”*	6.1 Wissenschaft als Beruf 6.2 Politik als Beruf	(Provavelmente traduzido de <i>Le savant et la politique</i> , versão francesa feita de Julien Freund, 1959).	Ciência e política: duas vocações. São Paulo: Cultrix.	1968
7	“Ensaios de sociologia”*		GERTH, Hans; MILLS, Wright (ed) <i>From Max Weber</i> . New York: Oxford University Press, 1946.	MILLS, Hans; Wright (org.) <i>Ensaios de Sociologia</i> . Rio de Janeiro: Zahar.	1971

		8.1 Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland ^{2**} 8.2 The relations of the rural community to other branches of Social Science in Deutschland 8.3 Wahlrecht und Demokratie 8.4 Wirtschaftsgeschichte** 8.5 Zwischenbetrachtung 8.6 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus**	Apenas 8.1 foi traduzido diretamente do alemão; os demais já estavam disponíveis em 4, 5 e 7.	TRAGEMBERG, Maurício (org.) <i>Max Weber. Coleção "Os pensadores"</i> . São Paulo: Abril.	1974
8	“Max Weber”	9.1 Die soziale Gründe des Untergangs der antiken Kultur 9.2 Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik 9.3 Objektivitätaufsatz** 9.4 Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft (WG II, 3, § 2) 9.5 Die asiatische Sektion und die Heilandsreligiosität GARS II, p. 363-378; 528-536)***	9.1 traduzido do espanhol (Revista de Occidente, v. 13, 1926) 9.3: provavelmente traduzido da versão francesa de Jean Séguy, com cuja divisão de parágrafos coincide inteiramente. 9.2, 9.4 e 9.5: original	COHN, Gabriel (org.). <i>Max Weber. Série “Grandes Cientistas Sociais”</i> . São Paulo: Ática.	1979
9	“Max Weber”				

10	“A situação dos trabalhadores rurais da Alemanha nas províncias do Alcântara”	Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland [exerto]	Original	SILVA, José Graziano da; STOLCKE, Verena (org.) <i>A questão agrária</i> . São Paulo: Brasiliense.	1981
11	“Sobre a Universidade”	11.1 Der “Fall Bernhard” und Prof. Delbrück. 11.2 Die sogenannte “Lehrfreiheit” an den deutschen Universitäten 11.3 Der Lernfreiheit der Universitäten 11.4. Stellungnahme zum Fall Althoff 11.5 Die Handelshochschulen 11.6 Denkschrift an die Handelshochschulen 11.7 Eine Katholische Universität in Salzburg	<i>On Universities</i> . (Translated, edited, and with an introductory note by Edward Shils) Chicago & London: Chicago University Press, 1974.	<i>Sobre a universidade</i> . São Paulo: Cortez.	1989
12	Economia e sociedade de v.I	Wirtschaft und Gesellschaft	Original	<i>Economia e sociedade</i> (vol. I). Brasília: UnB.	1991
13	“Metodologia das ciências sociais”*	Wissenschaftslehre	Original	<i>Metodologia das ciências sociais</i> . São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp.	1992/1993
14	“O socialismo”	Der Sozialismus	?	FRIDMAN, Luiz Carlos (org.) <i>Socialismo</i> . Rio de Janeiro: Relume Dumará.	1993

15	“Parlamentarismo e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos”	Parlament und Regierung im neuordneten Deutschland	[É a mesma tradução de Trachtenberg para a coleção Os Pensadores em n.8 ?]
16	História agrária romana	Römische Agrargeschichte	WEBER, Max. <i>História agrária romana</i> . Madrid: Akal, 1982.
17	Os fundamentos racionais e sociológicos da música	Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik	WEBER, Max. Original
18	“O socialismo”	Der Sozialismus	WEBER, Max. <i>Der Sozialismus</i> . Komissionsverlag Dr. Viktor Pimmer: Wien, 1918.
19	Economia e sociedade v. II	Wirtschaft und Gesellschaft	Original
20	A ética protestante e o espírito do capitalismo	Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	?
21	“Ciência e política. Duas vocações”*		?
22	A ética protestante e o espírito do capitalismo	Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	WEBER, Max. <i>The protestant ethic and the spirit of capitalism</i> . London: George Allen & Unwin, 1930.
			<i>Parlamentarismo e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos</i> . Petrópolis: Vozes.
			<i>História agrária romana</i> . São Paulo: Martins Fontes.
			<i>Os fundamentos racionais e sociológicos da música</i> . São Paulo: Edusp.
			GERTZ, René (org.) <i>Max Weber e Karl Marx</i> . São Paulo: Hucitec (p. 250-277).
			<i>Economia e sociedade</i> (vol.II). Brasília: UnB.
			<i>A ética protestante e o espírito do capitalismo</i> . São Paulo: Centaurio.
			<i>Ciência e política. Duas vocações</i> . São Paulo: Martin Claret.
			<i>A ética protestante e o espírito do capitalismo</i> . São Paulo: Martin Claret.

23	“Sociología da imprensa. Um programa de pesquisa”*	Exkurs aus der “Rede auf dem ersten Deutschen Soziologentag in Frankfurt” (GASS; 434-441)	WEBER, Max. Para una sociología de la prensa. <i>Revista Española de Investigaciones Sociales</i> (REIS), n. 57, p. 251-259, 1992.	“Sociología da imprensa – Um programa de pesquisa”. In: <i>Lata Nova</i> , n. 55-56, p. 185-194.	2002
24	“Conceitos básicos de sociologia”	WG, I, § 1.	?	<i>Conceitos básicos de sociologia.</i> São Paulo: Centauro.	2002
25	“Ensaios sobre a teoria das ciências sociais”*	25.1 Objektivitätaufsatzz 25.2 “Die Wertfreiheit...”	?	<i>Ensaios sobre a teoria das ciências sociais.</i> São Paulo: Centauro.	2003
26	A ética protestante e o espírito do capitalismo	Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	Original	<i>A ética protestante e o espírito do capitalismo.</i> São Paulo: Cia das Letras.	2004
27	“Estudos políticos – Rússia 1905-1917”**	27.1 Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland 27.2 Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus 27.3 Russlands Übergang zur Scheindemokratie	Original	<i>Estudos políticos – Rússia 1905-1917.</i> Rio de Janeiro: Azougue.	2005
28	História geral da economia	Wirtschaftsgeschichte	Reedição de 5	<i>História geral da economia.</i> São Paulo: Centauro.	2006
29	“A objetividade do conhecimento nas ciências sociais”	Objektivitätaufsatzz	Reedição de 9.3	<i>A objetividade do conhecimento nas ciências sociais.</i> São Paulo: Ática.	2007
30	“A gênese do capitalismo moderno”*	Wirtschaftsgeschichte	Quarta seção de 5 Original	<i>A gênese do capitalismo moderno.</i> São Paulo: Ática.	2007

31	A psicofísica do trabalho industrial	Zur Psychophysik der industriellen Arbeit	Original	<i>A psicofísica do trabalho industrial.</i> São Paulo: Fundação Getúlio Vargas.	2009
32	“O direito na economia e na sociedade”	Rechtssoziologie	Provavelmente traduzido de: WEBER, Max. <i>Max Weber on law in economy and society.</i> Harvard University Press, 1954 [trad. E. Shils]	<i>O direito na economia e na sociedade.</i> São Paulo: Icone.	2011
33	“Sociologia das religiões”	Cap. 1: ? Cap. 2: Zwischenbetrachtung Cap. 3: [trecho de WG?]	Segão de 18 [do espanhol?]	<i>Sociologia das religiões.</i> São Paulo: Icone.	2012
34	“Escritos políticos”	34.1 Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik (GPS) 34.2 Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland 34.3 Zwischen zwei Gesetzen (GPS) 34.4 Wahlrecht und Demokratie in Deutschland (GPS) 34.5 Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (GPS) 34.6 Der Sozialismus 34.7 Der Reichspräsident (GPS) 34.8 Politik als Beruf (GPS)	Do original, mas seguindo a estrutura do volume LASSMANN, Peter; SPEIRS, Ronald (eds.) <i>Max Weber political writings.</i> Cambridge: Cambridge University Press, 1994.	<i>Estudos políticos.</i> São Paulo: Martins Fontes.	2014

35	"Fragmentos"	Wissenschaftslehre [Excertos de WL]	Original	Fragments. In: MALERBA, Jurandir (org.) <i>Ligações de história. Da história científica à crítica da razão metodica no limiar do século XX</i> . Rio de Janeiro/Porto Alegre.
36	Ética econômica das religiões mundiais. Ensaio comparado de sociologia da religião. Confucionismo	1. Einleitung 2. Konfuzianismus und Taoismus 3. Zwischenbetrachtung	Original	* Título não corresponde ao original alemão ** Tradução não integral ou somente de excertos WG – Wirtschaft und Gesellschaft WL – Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre GPS – Gesammelte politische Schriften GARS – Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie GASS – Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte

* Título não corresponde ao original alemão

** Tradução não integral ou somente de excertos

WG – Wirtschaft und Gesellschaft

WL – Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre

GPS – Gesammelte politische Schriften

GARS – Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

GASS – Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte

1 Renomeado na edição brasileira como "Introdução do autor".

2 Falta a última seção do ensaio.

3 Excertos de "Konfuzianismus und Taoismus".

II

Tipologia e politeísmo
dos valores

A tipologia dos valores em Weber¹

Daniel Fanta

Há três modos aceitos de classificação dos valores, afirma Ralph Barton Perry no pós-escrito de sua *Teoria Geral dos Valores* (ver Perry, 1950, p.693). A *classificação axiológica*, que pode ser triádica, apresentando a verdade, o belo e o bem como os três valores fundamentais, ou tetrádica, acrescentando Deus ou o Absoluto. De acordo com Perry, essa classificação está baseada numa psicologia triádica que divide a mente em pensamento, sentimento e vontade; no modelo tetrádico, Deus representaria então a harmonia entre essas três partes. Em segundo lugar, existe a *classificação psicológica*, a qual considera os valores como funções de interesses e distingue as diferentes modalidades de interesses. Assim, classifica os valores como “positivos e negativos, progressivos e recorrentes, potenciais e atuais, independentes e dependentes, imaginários e reais, submissivos e agressivos, subjetivos e objetivos, imediatos e mediados, pessoais e sociais” (Perry, 1950, p.693). A teoria geral do próprio livro de Perry

¹ O conteúdo deste artigo foi extraído de minha tese de doutoramento defendida na Universidade de São Paulo em abril de 2014. Algo tão caro a Weber como a integridade intelectual me obriga a agradecer ao orientador da minha pesquisa, o Prof. José Jeremias de Oliveira Filho, que chamou minha atenção para a convergência das tipologias dos valores exposta a seguir. Igualmente agradeço aos participantes do Colóquio Max Weber na Universidade Federal de Uberlândia em novembro de 2014. Seus valiosos comentários à exposição do meu trabalho resultaram na presente versão, em que procurei incorporar de algum modo as suas observações e espero satisfazer, ainda que limitadamente, seus questionamentos.

segue essa segunda classificação. Enfim, existe a *classificação histórica*, comum nas ciências sociais, que “aceita como unidades aqueles valores ou grupos de valores que adquiriram forma institucional, tais como valores cognitivos, morais, econômicos, políticos, estéticos e religiosos” (Perry, 1950, p.694). Dentre as três classificações, Perry considera a última a mais fértil.

Este texto analisa sucintamente as classificações dos valores de acordo com o filósofo neo-kantiano Heinrich Rickert, o economista político Gustav von Schmoller e o filósofo e sociólogo Max Scheler, no intuito de comparar as suas tipologias com aquela proposta por Max Weber na *Consideração intermediária* de sua sociologia da religião.

Heinrich Rickert

Rickert, filósofo próximo a Weber, esboça sua tipologia dos valores num artigo de 1913 intitulado *Sobre o Sistema dos Valores* (Rickert, 1999, p.73-105) e aprofunda sua investigação no *Sistema de Filosofia I*, de 1921. A presente investigação se limitará ao texto de 1913, uma vez que Max Weber faleceu em 1920 e provavelmente não conhecia todo o conteúdo do *Sistema de Filosofia*, apesar de Rickert afirmar que seu amigo acompanhava os progressos na elaboração do sistema (Rickert, 1929, p.XXVI). No artigo de 1913, Rickert propõe um sistema aberto e meramente formal que distingue seis regiões de valor resultantes de três estágios de perfeição² e de dois tipos de bens. O quadro a seguir ilustra a tipologia proposta por Rickert:

² O termo “Vollendung” pode ser traduzido por perfeição, entretanto, Rickert separa o prefixo “voll” (inteiro, completo) do substantivo “Endung” (finalização, conclusão) por um hífen, indicando compreender o termo literalmente. Assim, perfeição (Voll-endung), tal como na palavra em português derivada do latim, significa que algo está completo, que foi concluído integralmente. De modo análogo, Rickert cria os adjetivos “un-endlich” (in-finito), para algo que não pode ser finalizado ou concluído, ou seja, no sentido de “in-findável”, e “voll- endlich” (integralmente finito) para algo que é passível de alcançar a perfeição, portanto “perfectível” ou “integralmente-findável”.

	<i>totalidade infindável – bens futuros</i>	<i>particularidade perfeita (integralmente – findável) – bens presentes</i>	<i>totalidade perfeita (integralmente – findável) – bens eternos</i>
<i>bens contemplativos, impessoais, associais</i>	ex: ciência	ex: arte	ex: religião (mística, panteísmo)
<i>bens ativos, pessoais, sociais</i>	ex: moral, ética social	ex: vida pessoal	ex: religião (Deus pessoal, teísmo)

Como adverte o próprio Rickert, esse sistema dos valores não deve ser entendido como uma hierarquia rigorosa dos valores.

Sob hierarquia sempre foi compreendido apenas uma relação *formal*. Qual dos bens deve valer como mais elevado ou central, a partir de qual região se deve avançar em direção a uma unidade da concepção de mundo, e qual sequência de estágios dos valores determinada pelo conteúdo surge; tudo isso permanece indeciso em qualquer sentido (Rickert, 1999, p.100).

Sabe-se que Weber conhecia esse artigo rickertiano e chegou a comentá-lo numa carta a Rickert de novembro de 1913. Após agradecer pelo prazer que a leitura lhe proporcionou, Weber comenta,

Tanto a ideia do “sistema aberto” como a divisão em seis e o paralelismo são muito felizes e valiosos, – especialmente *porque* os valores em nosso trabalho *empírico* estão conectados entre si de um modo absolutamente heterogêneo, irracional (MWG II/8 p.408)

A seguir, Weber elenca cinco reservas ao artigo de Rickert e, com relação às primeiras três, acredita poder contar com a

concordância do filósofo. Em primeiro lugar, a “hierarquia” (o termo aparece entre aspas na carta) possui apenas caráter *lógico-formal*. Aqui, Weber faz uso das distinções kantianas contidas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que Kant diferencia o conhecimento *material*, dirigido a algum objeto, do conhecimento *formal*, preocupado meramente com a forma do entendimento ou da razão. A ciência formal por excelência é a lógica (Kant, 1974, p.11). Depois, escreve Weber, “esse é *um* esquema possível – especialmente feliz – ao lado de outros (isso poderia ser mostrado, em minha opinião)” (MWG II/8, p.409). Em terceiro lugar, Weber atenta para o fato da ética não ser idêntica à “ética social” (este termo também está entre aspas), por isso ele afirma que “também o homem na ilha mais solitária coloca exigências ‘éticas’ a si mesmo” (MWG II/8, p.409). Esse terceiro ponto é importante, pois sugere uma proximidade da posição de Weber com um tipo de personalismo ético, ou seja, a ética não deve ser compreendida apenas enquanto teoria da ação, como sugere determinada leitura da ética kantiana,³ mas também como teoria das virtudes.

As últimas duas reservas se reportam à última parte do artigo de Rickert, que peca por apresentá-lo repentinamente como defensor de um sistema fechado e porque “confisca para a *filosofia* algo que é válido para *todas* as realizações científicas” (MWG II/8, p.409). Trata-se da noção de perfeição e de sistema fechado. Para Weber, esses conceitos não se aplicariam apenas a sistemas filosóficos, senão igualmente a Tucídides ou Ranke, apesar desses grandes historiadores já estarem “superados” por um conhecimento melhor de fatos. Se há algo de valioso na perfeição e no sistema fechado, então “isso não é

³ Como será abordado mais adiante, a proposta de Max Scheler de uma ética dos valores surge como crítica a essa característica da ética kantiana. Mais recentemente, no entanto, Tugendhat mostrou que a interpretação de Kant exclusivamente como teoria da ação tem suas limitações (ver adiante).

mais um valor ‘científico’ ou ‘filosófico’, senão está em uma *esfera* de valor inteiramente diferente de seu próprio esquema, na puramente pessoal ou também na estética ou ética” (MWG II/8, p.410). Em suma, compreendendo o termo perfeição literalmente como “conclusão integral” ou “finalização completa”, Weber afirma que também obras científicas podem apresentar esse caráter “perfeito”, ainda que várias de suas proposições foram (e outras possivelmente ainda serão) refutadas por pesquisas posteriores. Rickert colocara a ciência na “totalidade in-findável”, pois possui caráter de totalidade, porém nunca chega a conclusões eternas, seus resultados são sempre contingentes e provisórios. O argumento de Weber propõe, portanto, que obras científicas, quando avaliadas a partir de outro ponto de vista, de outra esfera de valor como a puramente pessoal, a estética ou a ética, podem ser consideradas “perfeitas”.

No próximo parágrafo, Weber distingue o filósofo científico, que procede de modo puramente formal, do profeta, cuja “revelação” é a única que permite *escolhas* obrigatoriamente necessárias. A crítica de Weber à parte final do artigo rickertiano está intimamente relacionada com a disputa entre Weber e Schmoller. “*Seu* final fornece água para o moinho de *Schmoller* e dos relativistas (*muito contra* a sua [de Rickert] *vontade*) = ‘Ahh, o ‘desenvolvimento’ é a última instância!’”(MWG II/8, p.410), escreve Weber. No penúltimo parágrafo do artigo de Rickert, por exemplo, lê-se: “(...) Ousemos também na ciência e façamos filosofia na confiança de que o fruto perfeito de nosso esforço individual e particular seja simultaneamente um estágio necessário no todo in-findável do processo supraindividual de progresso” (Rickert, 1999, p.104). É sabido que Weber sentia certo desconforto com a noção de progresso, à qual dedica uma análise no texto *Sobre o sentido da ‘liberdade com relação a valores’ das ciências sociológicas e econômicas* e também na introdução (*observação prévia*) aos seus *Ensaios Reunidos sobre a*

Sociologia da Religião. Como se notará na subsequente exposição da posição de Schmoller, a frase de Rickert realmente pode ser interpretada como uma forma do “evolucionismo otimista” tão peculiar à escola histórica.

Numa nota final da carta, Weber lamenta ainda não poder mandar para Rickert a sua tipologia empírica da contemplação e da religiosidade ativa. Trata-se do texto *Os caminhos da salvação e sua influência sobre a condução da vida* que integrava a 2^a parte de *Economia e Sociedade* e agora está publicada em MWG I/22-2. O texto está intimamente vinculado à tipologia dos valores que Weber apresentará na *Consideração intermediária* de sua *Sociologia da Religião* e até certo ponto pode ser considerado um esboço deste.

As críticas de Weber ao artigo de Rickert são importantes refletem as diferenças entre os dois eruditos com relação ao conceito de “valor”. Gabriel Cohn afirma que a compreensão *empírica, histórica e concreta* dos valores em Weber “coloca-o praticamente nos antípodas de Rickert” (Cohn, 1979, p.99). O próprio Rickert sabia das diferenças de abordagem entre eles. No prefácio à 3^a e 4^a edição de seus *Limites da formação conceitual natural-científica*, dedicada a Weber, que acabara de falecer no ano anterior, ele relata o “ceticismo” de Weber com relação ao “plano de uma teoria universal e científica das concepções de mundo com base em um abrangente sistema dos valores” (Rickert, 1929, p.XXV). Segundo Rickert, para Weber a filosofia científica se resumia à lógica. Entretanto, Rickert ainda esperava poder convencer Weber de seu sistema, uma vez que este acompanhava com interesse todos os progressos na elaboração do mesmo (Rickert, 1929, p.XXVI). Afinal, afirmava Rickert que Weber também fora cético quanto a sua fundamentação de uma lógica das ciências culturais, quando apareceu a primeira parte de seus *Limites da Formação Conceitual nas Ciências Naturais* em 1896, mudando de opinião em 1902, quando foi publicada a segunda parte da obra.

Gustav von Schmoller

A última crítica de Weber ao artigo de Rickert menciona o economista político Gustav von Schmoller e os relativistas. Trata-se da escola histórica alemã de economia política, escola na qual a obra substantiva de Weber está inserida como já argumentou Hennis (Hennis, 1987, p.117-160). Nos textos metodológicos, por sua vez, Weber trava um duro debate crítico com a escola histórica alemã, tanto com sua tradição, como, por exemplo, na série de artigos sobre *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica*, quanto com o próprio Schmoller, em *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais e na política social* e também nos textos relacionados com a disputa acerca dos juízos de valor. Assim, pode-se reconhecer em Weber um empenho em reelaborar metodologicamente o programa de pesquisa da escola histórica alemã para salvá-lo ante o avanço da teoria marginalista neoclássica.

O debate de Schmoller com Weber se encontra em seu artigo para o *Dicionário de Ciências do Estado* intitulado “A economia política, a teoria econômica e o método da economia política”, cuja 1^a edição data dos anos de 1890, a 2^a de 1901 e a 3^a, em que as referências ao ensaio sobre a objetividade nas ciências sociais e à intervenção de Weber na reunião da Associação de Política Social de 1909 em Viena são explícitas, é de 1911.

Segundo Schmoller, os juízos de valor surgiram dos sentimentos de valor que “inicialmente são sentimentos de prazer e desprazer, depois de aprovação e desaprovação” (Schmoller, 1998, p.353). Nos animais e no homem da natureza, afirma Schmoller, os sentimentos de valor atuam como instinto, já no homem de cultura se transformam em juízos de valor. Tanto os sentimentos como os juízos de valor podem errar, se equivocar, mas o desenvolvimento da cultura os aperfeiçoa

cada vez mais, transformando-os em “indicadores cada vez mais corretos daquilo que beneficia a vida e a sociedade; eles levaram os impulsos e sentimentos de prazer em sua interação a uma harmonia cada vez maior, a uma ordenação hierárquica sistemática cada vez melhor” (Schmoller, 1998, p.353). Há um claro evolucionismo nessa concepção de Schmoller, o qual, segundo Weber, já permeara a primeira geração de economistas históricos. Ao tratar da obra de Wilhelm Roscher, no final do primeiro artigo da série sobre *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica*, Weber rotulara esse evolucionismo como metafísica hegeliana.

No parágrafo seguinte, Schmoller distingue os diferentes âmbitos de valor (Max Weber diria, esferas de valor) e sua hierarquia.

Há um valor religioso, um moral, um jurídico, um estético, um social, um político, um científico, um econômico; todos estão em próxima interação, todos juntos podemos designar valores culturais; todos têm, em última instância, seu ponto central no valor moral, o qual indica o que deve ser almejado para a totalidade dos fins da vida e sua harmonização, o qual se empenha em trazer os sentimentos, costumes, normas e instituições necessários para isso (Schmoller, 1998, p.353).

O que Schmoller oferece não é uma hierarquia completa dos valores, tal como fará Max Scheler, mas a afirmação de que o conjunto dos valores constitui os valores culturais, e que os valores morais possuem uma centralidade nesse esquema. Schmoller reconhece a relatividade dos valores, que “cada época tenha os seus deveres, suas virtudes, seus bens e fins morais; também para os diferentes povos o bom não é algo absolutamente homogêneo, tampouco para os vários indivíduos” (Schmoller, 1998, p.354). Entretanto, ele acredita

haver um processo geral, que a despeito dessas diferenças, eleva os deveres, as virtudes e os bens a uns poucos ideais aceitos por todos. Com base nesse ponto de vista, Schmoller afirma:

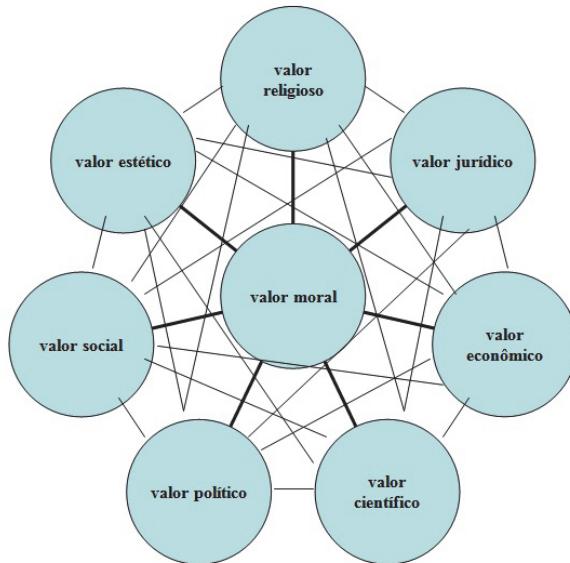
Os juízos morais de valor decisivos dos atuais católicos e protestantes, dos cristãos e judeus, até muitas vezes dos realistas e idealistas, divergem mais em questões secundárias do que no principal. A diferença da individualidade não exclui juízos morais de valor em comum nas questões fundamentais (Schmoller, 1998, p.355).

De acordo com Schmoller, é precisamente entre as pessoas “boas e elevadas” de um povo ou de uma época que surge tal consenso acerca dos juízos morais de valor. Por isso, ao discutir a sentença weberiana de que as concepções de mundo nunca são produto do avanço das ciências empíricas, Schmoller sustenta que, apesar da diferença entre os ideais de partido ou de classe e a ciência objetiva, é possível aproximar esses ideais egoístas do interesse geral, quando esses partidos ou classes possuírem líderes mais elevados.⁴ Afinal, diz ele, senhores de terras conservadores, donos de fábricas liberais e trabalhadores socialistas se aproximaram (no começo do século XX) em muitos pontos da reforma social. Esse tipo de evolucionismo otimista ainda afirma que, apesar das diferenças entre os que defendem o existente e os que pedem grandes ou pequenas mudanças, rápidas ou lentas reformas, “no final vencem os líderes na luta pelos espíritos, cujos juízos morais de valor melhor tocam o que é correto, o bom e o benéfico; eles vencem primeiramente pela força de convencimento de seus juízos de valor; só mais tarde pela concordância das massas” (Schmoller 1998, p.356).

⁴ Dadas as suas inclinações políticas, é provável que Schmoller esteja pensando aqui em Bismarck.

A tipologia dos valores, que Schmoller – talvez influenciado pelo uso em Nietzsche – denomina valores culturais, pode ser apresentada graficamente do seguinte modo:

Valores culturais:



Max Scheler

Até aqui foram expostas as tipologias de dois autores com os quais Weber possui alguma afinidade. Rickert influencia as posições metodológicas de Weber, e Schmoller e a tradição histórica alemã abordam os fenômenos econômicos de modo semelhante a Weber, isto é, em seu contexto social e cultural mais amplo. Ambas tipologias apresentadas revelam diferenças profundas com a tipologia que Weber descreve na *Consideração Intermediária* de sua

Sociologia da Religião. Por isso, é necessário observar ainda outro esquema do mesmo período, elaborado por um filósofo e sociólogo, pelo qual Weber certamente não nutria nenhuma estima⁵ especial, trata-se de Max Scheler.

Entre 1913 e 1916, Scheler empreende uma minuciosa crítica à filosofia moral de Kant⁶ e propõe uma ética fenomenológica dos valores. O título da obra capital dessa empreitada é *O formalismo da Ética e a Ética material dos valores. Nova tentativa de fundamentação de um personalismo ético*,⁷ um livro que segundo Viktor Kraft, trouxe uma revolução para o estudo dos valores (Kraft, 1981, p.1-2).

Ao contrário de Rickert, Scheler admite a existência dos valores, um Ser autônomo.

Contra Rickert ele afirma,

também a afirmação de que valores não “sejam”, senão apenas “valham”, merece repreação. (...) Valores são fatos que pertencem a um determinado tipo de experiência, e por isso faz parte da essência da verdade de uma sentença assim válida, de que corresponda com esses fatos. (Scheler, 1921, p.189).

Esse determinado tipo de experiência, a experiência dos valores, ocorre através de atos de sentir e preferir acessíveis pela

⁵ Ver os comentários de Honigsheim p.143 e segs, e a carta para Marianne Weber do dia 28 de agosto de 1915 (MWG II/9, p.109).

⁶ O descontentamento de Scheler com Kant é similar, em alguns pontos, com o de Weber, como demonstra a carta a Tönnies de 19.02.1909 (MWG II/6).

⁷ O texto foi originalmente publicado em duas partes no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica) em 1913 e 1916 respectivamente. Aqui cito a partir da 2^a edição de 1921 que não sofreu alterações. Não encontrei em Weber referências diretas a esse livro, portanto não posso provar que o tenha lido. Uma carta do dia 28 de agosto de 1915 (MWG II/9, p.109), porém, comprova que Weber conhecia o texto sobre o *ressentimento* de Scheler, publicado em 1912, intimamente relacionado à obra capital sobre valores.

intuição fenomenológica. Portanto, os valores são objetivos e podem ser conhecidos, ou, mais especificamente, podem ser intuídos fenomenologicamente.

A relação entre a existência e os valores é dada pelos quatro axiomas que Scheler adota de Franz Brentano: (1) a existência de um valor positivo é, em si, um valor positivo, (2) a existência de um valor negativo é, em si, um valor negativo, (3) a não-existência de um valor positivo é, em si, um valor negativo, e (4) a não-existência de um valor negativo é, em si, um valor positivo (ver Scheler, 1921, p.79). Consequentemente, para Scheler, é possível investigar esse Ser dos valores e descobrir sua estrutura, a hierarquia dos valores. “Que um valor é ‘mais elevado’ do que outro valor, isso é apreendido em um ato especial do conhecimento de valor que se chama ‘preferir’”⁸ (Scheler, 1921, p.85). Esse preferir, argumenta Scheler, não contém um empenho, portanto, não deve ser confundido com os atos de querer ou de eleger. Algumas características dos valores acarretam a preferência, tais como a extensão temporal (valores “eternos” são superiores a “fugazes”), a qualidade de não ser divisível, o fato de “fundarem” outros valores, sua “profundidade” e seu caráter “absoluto” (em contraposição aos valores “relativos”). Essas características compõem os critérios para o estabelecimento da hierarquia dos valores, a qual pode ser analisada a partir dos portadores desses valores ou a partir das qualidades dos valores, das “modalidades de valor”.

Com relação aos portadores, Scheler apresenta toda uma série de distinções: entre valores de pessoas (o valor da própria pessoa e as virtudes) e valores de coisas (que podem ser materiais ou espirituais);

⁸ O reconhecido precursor da ética de Scheler é Franz Brentano, que em seu livro sobre *A Origem do Conhecimento Moral*, nascido de uma palestra na Sociedade Jurídica de Viena em 1889, propõe o “sentir e preferir” para identificar o verdadeiro amar e odiar e diferenciá-los do mero amar e odiar.

entre valores próprios e valores estranhos; entre valores de atos, valores de funções e valores reativos (de respostas reativas); entre valores de convicção, valores de ação (sendo esses últimos dois valores “morais”) e valores de sucesso; entre valores de intenção e valores de estado; entre valores de fundamento, valores de forma e valores de relações; entre valores individuais e valores coletivos; e entre valores de si e valores consecutivos (ver Scheler, 1921, p.91-103). Trata-se de uma classificação psicológica, segundo a terminologia proposta por Perry.

O subtítulo da obra de Scheler é *Nova tentativa de fundamentação de um personalismo ético*. Isso já indica que na ética, com relação aos portadores dos valores, Scheler dará preferência à pessoa. De acordo com o filósofo alemão, os valores morais são necessariamente valores de pessoas, “de modo que podemos definir a partir do ponto de vista dos portadores: ‘bom’ e ‘mau’ são valores de pessoas”⁹ (Scheler, 1921, p.23, grifo no original). Aqui, Scheler polemiza com a posição kantiana, mais preocupada com as ações (que devem se orientar pelo imperativo categórico para serem morais) do que com as virtudes dos agentes. De fato, Kant não desconhecia o problema e na primeira proposição da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* afirma que nada pode ser tido como irrestritamente bom, a não ser uma *boa vontade*. Em sua análise desse livro de Kant, Tugendhat diz:

Seria, portanto, um mal-entendido, se se pretendesse que em Kant a virtude não fosse um conceito fundamental. Que em Kant o discurso sobre virtudes no plural não seja importante, provém de outro motivo. Deve-se a que ele tem um único princípio moral e

⁹ Por outro lado, para Scheler, valores estéticos são sempre de coisas. Quando afirmo que minha esposa é bonita, não me refiro a ela enquanto pessoa, senão enquanto coisa (pressupondo, evidentemente, que utilizo “bonita” em seu sentido literal, como beleza estética).

que por isto só há uma única disposição da vontade correspondente, portanto somente a virtude, não virtudes (Tugendhat, 1996, p.113).

A ética de Scheler nasce da crítica ao kantismo entendido enquanto modelo de uma ética baseada na ação. A proposta de Scheler é contrária a essa abordagem, por ser uma ética das virtudes. Essas éticas

se distinguem de todas as éticas baseadas em regras, sejam formais, como a de Kant, ou eudemonísticas, como o utilitarismo, por sua penetração mais funda na essência da pessoa. Sua preocupação principal não é com as ações de um agente, (...) mas com o tenor moral básico do agente (...) (Kelly, 2011, p.151).

Essa valorização da pessoa em detrimento da ação é descrita por Scheler através de um exemplo. Alguém nos narra ações de um amigo nosso, cuja pessoa acreditamos compreender, e as coisas narradas não condizem com a imagem que temos do nosso amigo, ou, na terminologia scheleriana, com “a esfera de possibilidade” resultante da nossa compreensão da pessoa. Neste caso, diz Scheler,

nós não mudaremos simplesmente a imagem de sua pessoa, mas nosso conhecimento evidente de sua individualidade será uma ocasião para criticarmos a correção da narração ou a interpretação daquela ação. Porém, caso a narrativa resista a essa crítica dupla, supomos uma mudança de caráter (p. ex. de natureza doentia) e isso sempre significa alguma forma de inibição da possibilidade de expressão e da capacidade de ação da pessoa (Scheler, 1921, p.504).

A passagem citada retrata uma diferença entre “pessoa” e “caráter” e mostra o esforço de Scheler em fornecer um conceito

preciso de personalidade, distinguindo-a também da noção de indivíduo e do eu. Podemos definir a pessoa como “unidade concreta de todos os atos possíveis” e que “só existe na execução de seus atos” (Scheler, 1921, p.24). Com Gurvitch podemos dizer que essa concepção scheleriana de pessoa “difere tanto da concepção habitual da pessoa como ser racional, consciente de si mesmo e apresentando um centro volitivo, quanto da noção de ‘consciência intencional’, e também da noção do ‘puro eu’, desenvolvidas por Husserl” (Gurvitch, 1949, p.101). Por essa diferença, Scheler pode falar tanto de pessoas particulares, quanto de pessoas totais, tais como comunidades, nações, povos etc. Mesmo Deus, para Scheler, é definido como pessoa infinita.¹⁰

No que tange às modalidades de valor, Scheler diferencia entre (1) os valores que podem ser sentidos sensivelmente como a série de valor do agradável e do desagradável, (2) os valores do sentir vital baseados na contraposição do “nobre” e do “comum”, (3) o âmbito dos valores espirituais, cujos tipos principais são: (a) o belo e o feio, (b) o justo e o injusto, (c) os valores do “puro conhecimento da verdade”, e finalmente (4) a contraposição entre o sagrado e o profano (ver Scheler, 1921, p.103-109).¹¹

Também essas modalidades de valor – digo eu – encontram-se numa hierarquia apriorística que precede as séries qualitativas que lhes pertencem, e que vale para os bens de valores assim constituídos, porque vale para os valores dos bens. Os valores do nobre e do comum são uma série de valor superior que a do agradável e do desagradável; os valores espirituais uma série de

¹⁰ Deus, para Scheler, seria a pessoa da pessoa. Ver a crítica de Hartmann sobre isso (cf. Kelly, 2011, p. 189 e segs).

¹¹ Como nos informa Eugene Kelly, Scheler acrescentará mais tarde uma quinta modalidade, localizada entre os valores sensíveis e os do sentir vital, trata-se da contraposição entre o útil e o *inútil* (ver Kelly, 2011, p.33-34).

valor superior do que os valores vitais, os valores do sagrado são uma série de valor superior do que os valores espirituais (Scheler, 1921, p.109).

Uma vez reconhecido o valor da pessoa, o dever ideal deixa de ter a forma de norma e é chamado de *modelo ou exemplo (Vorbild)* ou de *ideal* (ver Scheler, 1921, p.596 e segs.). Esses modelos são típico-ideais e não devem ser confundidos com um determinado exemplar do modelo. Francisco de Assis é um exemplar do tipo *santo*, já Agostinho é um exemplar que conjuga os modelos de *santo* e de *herói* (Scheler, 1921, nota 2 na p.610). Os tipos puros de modelos podem ser hierarquizados aprioristicamente e sua hierarquia está em conformidade com a tipologia dos valores (das modalidades dos valores) de Scheler. Dessa correlação resulta uma classificação – que segundo a terminologia de Perry é histórica, apesar de sua pretensão axiológica em Scheler – representada na seguinte tabela:

<i>Modalidades de valor</i>	<i>Valores básicos</i>	<i>Tipos de valores de pessoas: modelos/exemplos/ideal</i>
valores sagrados	sagrado – profano	o santo
valores espirituais	belo – feio, justo – injusto, verdade – falsidade	o gênio
valores do sentir vital	nobre – comum	o herói
valores da utilidade ¹	útil – inútil	espírito que lidera
valores sensíveis	agradável – desagradável	o artista do gozo

Apesar da hierarquia clara dos valores, Scheler não nega o conflito existente entre as opções para as pessoas finitas. É o que ele denomina “a *tragédia essencial*¹² de todo ser pessoal finito e sua (essencial) *imperfeição moral*” (Scheler, 1921, p.614). Uma pessoa finita, ao contrário da infinita que é Deus, não pode ser ao mesmo tempo um exemplar perfeito de santo, de gênio e de herói. O conflito entre os exemplares é indirimível. Há aqui certa semelhança com a concepção weberiana da colisão de valores, porém com uma diferença importante, como se verá a seguir.

Max Weber

A tipologia dos valores esboçada por Weber esclarece o quadro de referência da sua famosa e controversa tese da ciência livre com relação a valores, porém, segundo Weber, a aceitação da tese não pressupõe a aceitação de sua teoria dos valores. Por outro lado, porém, podemos especular que uma teoria dos valores distinta – por exemplo, uma hierarquia rígida e necessária de esferas de valor – poderia levar-nos a rejeitar a tese weberiana.¹³

Uma vez expostas as tipologias de Rickert, Schmoller e Scheler, trata-se agora de compará-las à concepção weberiana. Em vários textos Weber expõe e descreve as diferentes esferas de valor e o conflito entre elas. Aqui reconstruiremos a classificação dos valores em Weber de acordo com a *Consideração intermediária*

¹² O termo em alemão é “Wesenstragik”.

¹³ De fato, muitas críticas à tese weberiana decorrem da aceitação, ainda que implícita, de algum tipo de hierarquia dos valores. Principalmente em autores de inspiração marxista nota-se a existência de uma hierarquia valorativa que leva à rejeição da posição weberiana. A reconstrução do confronto dos argumentos de Weber com os da tradição marxista possui uma dificuldade particular: enquanto Weber opera com o conceito central de “valor”, a tradição marxista utiliza-se do conceito de “ideologia”. Evidentemente, essa diferença acarreta consequências teóricas importantes.

de sua *Sociologia da Religião*, onde sua tipologia dos valores está mais desenvolvida. O texto em questão leva o subtítulo: *Teoria das Etapas e direções da Rejeição religiosa do mundo*.¹⁴

Logo no início, Weber alerta: “o esquema construído naturalmente só tem a finalidade de ser um *meio* típico-ideal de *orientação*, mas não de ensinar uma filosofia própria” (MWG I/19, p.480). A primeira distinção abordada por Weber é aquela entre ascese e mística, à qual se soma outra, aquela entre o caráter intramundano e o de fuga do mundo. Essas importantes distinções já estavam presentes no texto mencionado na carta a Rickert de novembro de 1913, *Os caminhos da salvação e sua influência sobre a condução da vida* (MWG I/22-2). As distinções que nos interessam aqui, porém, são aquelas relacionadas com as tensões entre a religião e as outras dimensões do mundo. O interesse de Weber está voltado para as religiões de salvação, as quais entraram em conflito com a comunidade de *clãs*, criando tensões entre a religiosidade e “ordens e valores do mundo” (MWG I/19, p.487). Em primeiro lugar, com a esfera *econômica* (MWG I/19, p.487-490); em seguida, Weber analisa as tensões com as ordens *políticas* do mundo (MWG I/19, p.490-495) e com a esfera da ética social (MWG I/19, p. 495-499). Depois, Weber discorre sobre as tensões da ética religiosa da fraternidade (ao contrário da religiosidade mágica) com a esfera *estética* (MWG I/19, p.499-502). A seguir, há a tensão entre essa religiosidade da fraternidade e a esfera *erótica* (MWG I/19, p.502-512), e por fim a religiosidade em tensão com o conhecimento intelectual, com a *ciência* (MWG I/19, p.512-515).

¹⁴ Como nos informa o editor, o título do manuscrito original de 1915, não continha o termo “teoria” (MWG I/19, p.479, nota a). Esse acréscimo é importante, para não confundir o texto com uma descrição histórica das etapas pelas quais uma determinada sociedade passou. Evidentemente, a tipologia talvez se aproxime mais da experiência histórica do ocidente, uma vez que o interesse de Weber está em compreender a gênese deste, porém, trata-se de um esquema típico-ideal.

Como já deixa entrever a análise, Weber concentra-se nas tensões, ele não acredita numa hierarquia preestabelecida entre os valores como Scheler, e nem num valor central como Schmoller. Cada indivíduo seria incumbido pessoalmente de encontrar alguma hierarquia pessoal para escapar desses conflitos entre as esferas de valor. Comparando a tipologia de Weber com a de Schmoller, notam-se diferenças significativas. Em primeiro lugar, Schmoller reserva um lugar especial ao valor moral, separado dos valores sociais e religiosos. Além disso, o economista político Schmoller menciona os valores jurídicos, enquanto o jurista Weber reserva uma esfera especial para o erotismo. Assim sendo, a tipologia de Weber curiosamente guarda as maiores semelhanças com a de Scheler,¹⁵ como mostra o quadro abaixo:

<i>Modalidades de valor em Scheler</i>	<i>Valores básicos em Scheler</i>	<i>Esferas de valor, segundo o esquema de Weber</i>
valores sagrados	sagrado – profano	esfera religiosa
valores espirituais	a) belo – feio b) justo – injusto c) verdade- falsidade	a) esfera estética b) ética social c) ciência
valores do sentir vital	nobre – comum	esfera política
*valores da utilidade	útil – inútil	esfera econômica
valores sensíveis	agradável– desagradável	esfera erótica

¹⁵ Como mencionado acima, não há indícios de que Weber tenha lido o livro sobre a Ética dos valores de Scheler, porém, como conhecia muitos dos outros trabalhos do sociólogo-filósofo, é provável que conhecia também esse trabalho de Max Scheler. Ernst Troeltsch, interlocutor assíduo de Weber, discute a obra de Scheler, p. ex. em seus *Problemas do historicismo* (Troeltsch, 1977, p.603 e seguintes), onde aborda com detalhe as elaborações da ética material dos valores. Inversamente, Scheler também era leitor de Weber e o escopo dessa influência mereceria uma investigação mais detalhada.

De acordo com as distinções de Perry, podemos considerar a classificação de Weber como *histórica*, assim como a classificação de Scheler e a de Schmoller, ao contrário da de Rickert, que é axiológica. Com relação a Weber, é importante lembrar, porém, que ele enfatiza o fato de se tratar de tipos ideais e não de uma descrição histórica.

Dirigindo a crítica weberiana ao esquema de Rickert contra o próprio autor, podemos dizer que a tipologia apresentada por Weber “é *um* esquema possível – especialmente feliz – ao lado de outros” (MWG II/8, p.409). Entretanto, afirma Weber, a existência do conflito entre as esferas de valor não pode ser negada por qualquer classificação que parta da análise empírica, ou que seja histórica no sentido de Perry. Isto é, tanto uma hierarquia como a scheleriana, quanto a postulação de um valor como central, tal como o pretende Schmoller, não se sustentam empiricamente.

É verdade que Scheler reconhece a “tragédia essencial”, isto é, a situação de desespero do ser humano concreto incapaz de atingir a perfeição em todas as modalidades de valor. Porém, a situação se deve à imperfeição humana. Em Weber, ao contrário, um ser humano concreto é capaz de fazer os mais variados compromissos entre as esferas de valor. O que gera as tensões, perceptíveis no mundo empírico com mais ou menos intensidade, é o fato da “legalidade própria” de cada esfera colocar o ser humano diante da torturante situação de escolher (“die Qual der Wahl”, como diz um ditado popular alemão). Um indivíduo que queira ser consequente e orientar suas ações por normas depreendidas das esferas de valor, terá que se decidir por uma ou outra, sendo impossível obedecer a todas ao mesmo tempo. Não há, portanto, condução da vida correta sob todos os pontos de vista valorativos.

No artigo sobre a *liberdade referente a valores*, Weber escreve:

que o reconhecimento *desse* estado de coisa [a colisão dos valores], *para nossas disciplinas*, é completamente independente do posicionamento perante as elaborações de teoria dos valores acima indicadas com a maior brevidade. Pois não existe nenhum ponto de vista logicamente sustentável a partir do qual se pudesse rejeitá-lo, exceto por aquele de uma hierarquia dos valores claramente prescrita por dogmas *eclesiásticos*. (G. A. z. W, p.508- 509).¹⁶

Nota-se que mais importante do que a tipologia em si, para Weber, é o conflito entre as esferas de valor, já que “um esquema conceitual dos ‘valores’, por melhor ordenado que seja, não faria jus ao ponto mais decisivo do estado de coisas” (G. A. z. W, p. 507). Assim sendo, com relação aos demais problemas da filosofia dos valores, a apreciação da metodologia de Weber feita por Alexander von Schelting argumenta que são indiferentes para a teoria da colisão dos valores e que por isso não eram do interesse de Weber.

Visto a partir *daqui* é completamente irrelevante se os valores singulares valem “absolutamente” ou “objetivamente” ou não; se esse tipo de validade é atribuído apenas aos valores “formais” ou também a determinados axiomas de valor últimos, *com relação ao conteúdo*, dos diversos âmbitos de valor; se para diversos âmbitos de valor podem ser obtidos ou não exigências últimas com caráter supraempírico e suprahistórico de normas eternas da razão, ou pelo menos “indícios” necessários ao pensamento de que precisa existir

¹⁶ O trecho transcrito não consta da versão original do artigo, a saber, do parecer de 1913 escrito para o debate acerca dos juízos de valor de janeiro de 1914 na Associação de Política Social. Possivelmente a “hierarquia dos valores claramente prescrita por dogmas *eclesiásticos*” se refere ao livro de Max Scheler publicado em 1916. Sobre o debate entre Weber e Scheler, ver também Schnädelbach (1983, p.229-231). Talvez o termo debate não seja apropriado aqui, já que a discussão não foi travada abertamente, mas encontra-se nas entrelinhas.

tal normalidade absoluta enraizada no metafísico; se essas normas mais altas dos diferentes âmbitos de valor podem ser pensadas teoricamente concomitantes sem contradição interna ou se já são apresentadas ao pensamento teórico, portanto, prescindindo de sua concretização, enquanto esferas inimigas ou não. Por isso o interesse principal de Max Weber não se referia a esses problemas (Schelting, 1934, p.34).

Referências

- BRENTANO, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1955.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- GURVITCH, Georges. *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: Mohr, 1987.
- HONIGSHEIM, Paul. *The Unknown Max Weber*. New Brunswick e Londres: Transaction Publishers, 2006.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VII; ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- KELLY, Eugene. *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011.
- KRAFT, Victor. *Foundations for a Scientific Analysis of Value*. Dordrecht: Reidel, 1981.
- PERRY, Ralph Barton. *General Theory of Value. Its meaning and basic principles construed in terms of interest*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- RICKERT, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: Mohr, 1896-1902 (1.^a edição), 1929 (5.^a edição, ampliada).

- RICKERT, Heinrich. *Philosophische Aufsätze*. Tübingen: J.C.B. MOHR (Paul Siebeck), 1999.
- SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1921.
- SCHELTING, Alexander von. *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.
- SCHMOLLER, Gustav. *Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft. Ausgewählte methodologische Schriften*. Editado por Heino Heinrich Nau. Marburg: Metropolis Verlag, 1998.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (6^a edição, 1999).
- TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Aalen: Scientia Verlag, 1977.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WEBER, Max. *G. A. z. W. – Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7^a ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- _____. *G. P. S. – Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- _____. *MWG I/19 – Max Weber Gesamtausgabe I/19 – Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915-1920. Editado por Helwig Schmidt-Glintzer em colaboração com Petra Konlonko. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- _____. *MWG II/6 – Max Weber Gesamtausgabe II/6 – Briefe 1909-1910*. Editado por M. Rainer Lepsius e Wolfgang J. Mommsen em colaboração com Birgit Rudhard e Manfred Schön, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- _____. *MWG II/8 – Max Weber Gesamtausgabe II/8 – Briefe 1913-1914*. Editado por M. Rainer Lepsius e Wolfgang J. Mommsen em colaboração com Birgit Rudhard e Manfred Schön, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.

Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores

Renarde Freire Nobre

Weber e o Desencantamento do mundo

Em vários momentos da sua obra Weber nos deu evidências analíticas de dois aspectos por ele considerados fundamentais para demarcação cultural da modernidade ocidental: o *desencantamento do mundo* e o *politeísmo de valores*. Vamos tratá-los por partes. Em *Ciência como vocação* (2013), o autor se refere ao nosso “destino” como “caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. No original, a expressão entre aspas, *Entzauberung der Welt*, teria como tradução mais fidedigna – embora não necessariamente a única correta, exclusiva ou de suficiência semântica – algo como “desmagicização do mundo”. Se considerarmos que à expressão – na penúltima página de *Ciência como vocação* – segue-se a frase “que justamente os valores últimos e mais sublimes tenham-se retirado da vida pública, dirigindo-se para o reino transcendental da vida mística ou à fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si”, fica evidenciada a necessidade de compreendermos como o significado se estende para além da quebra da magia.

Do modo como aparece nas páginas finais do famoso ensaio, a especificação para o termo *Entzauberung der Welt* permite sustentar a opção pela tradução “desencantamento do mundo”, não a título de um preciosismo ou simples liberdade de assimilação. Se o que melhor define a noção de *Entzauberung der Welt*, aplicada ao nosso destino racionalizado e intelectualizado, é a expulsão dos valores superiores para o plano místico e pessoal, com sua consequente inaplicabilidade aos novos poderes que definem a vida pública, pode-se sustentar que, de fato, trata-se mais precisamente de um desencantamento do mundo, porque o que se vê não é apenas uma afronta à magia, mas mais amplamente uma recusa radical da inclinação metafísica ou moral de se conferir sentido verdadeiro às coisas do mundo ou de se avaliar as condutas conforme prescrições éticas absolutas. A crença nos valores superiores “cai por terra” em um cenário cultural hegemonizado por processos de racionalização de caráter secular, processos humanos, demasiado mundanos.¹

Voltando à questão da tradução, a opção pelo termo “desencantamento do mundo” necessita, contudo, de um esclarecimento suplementar. Ela se justifica muito bem quando aplicada ao contexto moderno na história do Ocidente, mas não é extensivo ao mundo tradicional, quando, ao contrário, a opção pela expressão desmagicização se faz bastante adequada. Weber remete o processo de “desencantamento” aos tempos passados, incluindo-se o desenvolvimento do pensamento conceitual na Antiguidade Grega. Mas, sobretudo, o autor destaca na gênese do “desencantamento” o advento das configurações religiosas que se rationalizaram a

¹ A semântica weberiana do “desencantamento”, tal como apresentada, possui claras ressonâncias com a imagem nietzschiana do Deus morto, embora pertençam a perspectivas interpretativas bastante distintas e mesmo opostas em sentidos fundamentais. Desenvolvi esses temas em alguns textos, tais como: *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento* (2004) e *Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche* (2006).

partir da redução ou expulsão de práticas mágicas, ritualísticas e estereotipadas. Daí a precisão do termo desmagicização aplicado a certas racionalizações operadas no campo religioso. A atenção para com essas tem a ver, certamente, com a importância causal que Weber confere às ideias religiosas no plano geral da cultura e o poder tradicionalmente exercido na condução das ações.² Interessa-nos exclusivamente os estudos weberianos a respeito das configurações religiosas cuja racionalização se deu no sentido da desvalorização dos elementos mágicos. Em particular, destacam-se as configurações estruturadas em torno de dois domínios: o da *Lei* (que indica uma desmagicização com base no pronunciamento e na escrita da Palavra Sagrada) e o da *Obra* (que indica uma desmagicização com base na condução prática no mundo). A primeira configuração desmagicizadora corresponde ao Judaísmo Antigo e a segunda, ao Protestantismo Ascético. Sem dúvida, esta última ganhará relevo quando se trata de mostrar como a desmagicização veio a extrapolar o cenário religioso para fazer do desencantamento a face do mundo moderno, com suas esferas tipicamente não-religiosas ou profanas, pois é mais do que conhecida a tese weberiana a respeito da influência da ascese intramundana protestante na sustentação inicial de todo o arcabouço racionalizador dos nossos tempos, e não só do capitalismo. O protestantismo é compreendido como o único movimento religioso de relevância histórica a associar a salvação com o desenvolvimento de uma ética de domínio racional e profissional do mundo cotidiano, numa indubitável contribuição para o destino do Ocidente se tornar o que veio a ser.

² Há a conhecida passagem em “A psicologia social das religiões mundiais” em que Weber, tratando das imagens religiosas do mundo, muito embora reconhecendo a primazia dos interesses na condução direta das ações, pondera que “Muito frequentemente, as ‘imagens mundiais’ criadas pelas ‘ideias’ determinaram, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse” (Weber, 1982, p.83).

O importante é que, por meio do exame da Reforma Protestante, especialmente conforme desenrolada nos países do norte europeu, tem-se que a desmagicização, embora assentada em um fenômeno religioso, veio a favorecer a irrupção e desenvolvimento de cursos históricos de ações capazes de viabilizar estruturas notadamente não-religiosas ou mesmo antirreligiosas. Há, portanto, a hipótese de uma desmagicização religiosa desdoblada em um desencantamento efetivo processado no interior das novas ordens seculares – o Capitalismo, o Estado, o Direito, a Ciência –, e estas afetam drasticamente a vida de todos. Um ponto interessante diz respeito à diferença entre o que aqui pode-se denominar desencantamento tardio *vis a vis* aos processos de desmagicização restritos ao âmbito religioso, o que envolve a questão de por que somente na esteira da modernização ocidental podemos falar de um desencantamento efetivo, amplo e definitivo do mundo. Noutras palavras, trata-se de compreender como e por que o desencantamento religiosamente posto como quebra da cultura mágica ajudou a configurar o mundo como um “destino” estruturalmente desencantado, também em sentido moral, conforme diagnóstico de Weber.

Um elemento diferenciador crucial consiste em que, enquanto as rupturas com a magia no campo religioso se fizeram na direção da formulação de prescrições éticas, ora por força da Palavra Sagrada, ora da Ação Vocacional, portanto com orientações de conduta de tipo valorativo, o desencantamento secular se assenta, principalmente, na formulação de regras formais e procedimentais, portanto em um sentido fortemente técnico, dando sustentação às esferas que se estruturaram ao modo de uma “mecânica” racional.³

³ Precisamente, por quanto, escapam do campo valorativo, substituindo a querela interpretativa pela adoção de procedimentos técnicos, rationalizadas conforme regras, estatutos e métodos, é que as esferas tipicamente seculares do moderno

Tomemos como exemplo a ciência moderna, a grande vocação weberiana. Weber tinha consciência do caráter eminentemente técnico da empresa científica com sua potência de desencantamento do mundo, não só no sentido da exclusão de referências e procedimentos mágicos, mas também na recusa do dogmatismo religioso, conferindo ao conhecimento um sentido objetivo e, portanto, distante de qualquer prescrição ou orientação ética. A consagração cultural da ciência está no fato de que somente ela pode se comprometer com técnicas de conhecimento capazes de nos fornecer verdades “objetivamente válidas”, verdades potencialmente transmissíveis e compreensíveis em escala universal. A ciência moderna é tida como a configuração histórica mais acabada do pensamento reflexivo, pela prática cotidiana de um intelecto tecnicamente ordenado e treinado.

Na direção do “conhecimento pelo conhecimento”, destituindo-se a verdade de qualquer sentido transcendente e moral, a ciência se mostra como uma vontade materializada, uma fatalidade e uma inexorabilidade históricas, objetivada como domínio exteriorizado, ainda que dependente de agentes determinados, dispostos a se dedicar de corpo e alma à tarefa inesgotável da pesquisa. Diferentemente do plano religioso desmagicizado, a ciência desdenha da Lei Sagrada como Verdade Absoluta; ela só segue o dever do intelecto desperto, cético, reflexivo e, o fundamental, comprometido com as evidências empíricas. Mas igualmente desdenha de ser ela mesma dedicação sagrada ou um

Ocidente adquirem o curioso caráter de domínios culturais e estruturas societais cuja “singularidade histórica” inclui a nítida percepção de se tratar de estruturas ou modos de ação de “validez e significado universais”. Compreende-se, assim, como é facultado ao mercado capitalista e às instituições científicas comunicarem universalmente suas regras e teorias, ao passo que não é possível esperar o mesmo grau de correspondência e entendimento comunicativo quando se trata de compatibilizar valores ou crenças ético-religiosas.

ofício em busca de um sentido superior qualquer. A “integridade intelectual” – termo com o qual Weber veio a definir a ética do cientista – subverte o caráter religioso da ética vocacional ao menos em dois sentidos que se somam: a) há uma reconfiguração da vocação como necessidade e compromisso em lugar de chamado e serviço; b) e, mais ainda, há uma profanação da vocação, pois o profissional da ciência faz “sacrifícios” para um deus sem Lei e sem Moral, um deus histórico, mundano e cotidiano, nada transcendente, um deus olhar para o mundo e formular os problemas de modo objetivo, cético e inclemente, um deus nem bom nem mau, um titã desencantado, enfim, um deus demoníaco. O trabalho intelectual-científico abandona toda e qualquer ética da salvação.⁴

Os participantes da esfera científica não precisam comungar nenhuma fé, mas necessitam firmar compromisso; não se ocupam da transcendência, mas da realidade empírica; não devem ser crentes, mas íntegros. Weber tinha plena consciência do quanto a integridade científica implica na renúncia dos pressupostos religiosos da convicção e o consequente compromisso com as mãos esqueléticas do intelecto desencantado. A ciência se destaca em meio às esferas racionalizadas da modernidade porque ela, dos “assassinos de Deus”, é o mais confesso, talvez por não poder ser simplesmente indiferente ao domínio do divino, precisando, sim, explicitamente recusá-lo como princípio válido de explicação do mundo real. Na compulsão das evidências empíricas, a ciência sabe que a ideia de um Deus extramundano é um atentado contra a realidade. (Não sei se os processos inquisitórios, no início dos tempos modernos, perseguiram os empresários e os príncipes do

⁴ Daí, talvez, de fato, uma tradução mais precisa para a famosa conferência de Weber *Wissenschaft als Beruf* seria *Ciência*, não como *Vocação*, mas como *Profissão*. E para compreender como o puritano, em nome da glória de Deus, ajudou a construir um mundo sem Deus, vale a noção de “paradoxo das consequências”, utilizada por Weber ao final do famoso livro *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*.

mesmo modo que o fez com livres pensadores e experimentadores. O que se deve ter em conta é o quanto a ambição de um livre pensar afronta o mais inegociável dos votos sagrados: a obediência). Adorno e Horkheimer vieram, *a posteriori* e com certo ar lamurioso, a definir o “programa do esclarecimento” como sendo o do “desencantamento do mundo”.

Porém, caso tomássemos não a ciência, mas o capitalismo ou o Estado burocrático moderno como referência, encontraríamos a mesma característica decisiva para o debate que aqui se coloca: são todas elas esferas mundanas e cotidianas, completamente alheias às questões transcendentais e aos ditames de uma ética absoluta, concentradas no controle objetivado das ações e pensamentos, o que se dá pela subordinação estrutural dos fins ao cálculo impessoal dos meios, configurando um cenário geral que pode ser sintetizado na expressão *racionalismo de domínio do mundo*, um racionalismo exacerbado, inflexível e com propensões universalizantes, com o qual se impõe um modo de vida essencialmente técnico para amplas massas humanas.

Chegamos à conclusão de que o desencantamento do mundo, em um cenário de secularização, intelectualização e disciplinamento racionais, não se opera mais conforme a casuística tradicional, via irracionalidade dos fins e substituição da magia por orientações éticas, mas, pela exclusão dos valores superiores da vida pública, via extrema racionalização dos fins à base do cálculo dos meios adequados e da firme substituição de prescrições éticas por regras procedimentais. Assim, o desencantamento, como consequência da consolidação de um inflexível e extenso racionalismo de domínio do mundo vai muito além da expulsão de toda e qualquer motivação mágica do receituário de ações práticas e intelectuais, pois inclui a expulsão de toda e qualquer condução baseada em orientações éticas absolutas, que sempre envolvem um caráter pessoal, ao

se substituir o domínio dos valores substantivos pela lógica da calculabilidade dos fins. Portanto, não só uma desmagicização dos meios, mas uma forte objetivação dos fins ou, com a desculpa do termo, uma “deseticização” dos procedimentos.

Weber e o politeísmo de valores

Tomemos agora como referência o segundo aspecto apontado no início deste texto como característico da modernização ocidental na interpretação weberiana: o *politeísmo de valores*. Enquanto a imagem do racionalismo de domínio do mundo, faceta clarividente do desencantamento tardio, é a chancela da compactação de um modo de vida técnico, a imagem do politeísmo de valores, ao contrário, realça a fragmentação e incompatibilidade dos fins últimos. Não mais a compreensão de um sentido racionalista hegemônico, mas exatamente a ênfase na dispersão e no desarraijo entre as metas e os sentidos humanos. O desenvolvimento histórico, tal qual processado no Ocidente, veio a revelar que o mundo não carece de sentido, mas, mais precisamente, que o cosmos cultural é caracterizado pela multiplicação de sentidos que, uma vez exacerbados em sua peculiaridade, não se confundem nem se subordinam, ainda que possam apresentar relações de apoio mútuo. Weber manteve firme contrariedade para com os modelos de totalização ou de redução a um denominador comum, uma causa decisiva, um curso final.

O politeísmo remete à compreensão geral da modernidade como um cenário definido por esferas culturais dotadas, cada uma delas, da pretensão de uma “legalidade própria” [*Eigengesetzlichkeit*], pois cada esfera se desenvolve e se organiza segundo princípios subjacentes, procurando, com maior ou menor sucesso, definir fronteiras e procedimentos, protegendo-se de afetações externas indevidas. Isso não significa isolamento ou incomunicabilidade. O

que se verifica é o desenvolvimento de cursos de ações rationalizados conforme direções, meios e estratégicas próprias. Isso se aplica às esferas tipicamente racionais que apresentam um grau maior de objetivação dos fins em termos da definição de meios adequados, compondo o chamado “racionalismo de domínio do mundo”, mas também às esferas tipicamente “irracionais”, cujas rationalizações apresentam um caráter mais valorativo.

É o segundo grupo que, precisamente, vem complexificar o quadro da fragmentação dos fins bem como a impor uma abordagem mais apurada da problemática do desencantamento do mundo. A veia histórico-sociológica de Weber levou-o a dar muito mais atenção e destaque às esferas que estruturam nossa cotidianidade racional – o capitalismo, o Estado, o direito, a ciência. Isso se explica, a nosso ver, em parte por conta do peso maior que tais esferas exercem sobre nossas vidas práticas, e, por outra parte, pelo fato de Weber ter se dedicado a dois “demônios” mundanos e cotidianos: a política e, notadamente, a ciência. Contudo, isso não redundou em um desconhecimento ou mesmo desprezo interpretativo para com os campos da vida moderna que se colocam fora ou mesmo contra o curso rationalista da cultura. Ainda que não fizessem parte dos seus “amores” nem constituíssem as suas “causas” últimas, Weber se interessou sobremaneira pelas rationalizações que se verificam nos campos da arte e da sexualidade, às quais dedicou poucas, mas instigantes páginas.

O efeito na cultura gerado pela valoração prática e discursiva das forças irracionais refere-se ao grau de estranhamento que elas representam em face do crescente racionalismo. A fim de prosseguirmos, vale explicitar a seguinte tese weberiana: a de que as tensões apresentadas entre esferas tendem potencialmente a se manifestar e se aguçar na medida em que afirmam os seus fins últimos, pondo em marcha suas lógicas próprias de validação e

funcionamento. Ao ganharem consistência na cultivação histórica, os fins perseguidos nas ações humanas configuram-se como se fossem exclusivos. Ainda que existam em co-presença e possam carregar aspectos comuns alusivos a uma mesma contemporaneidade – assim como firmarem apoios mútuos –, os fins cultivados não mais se confundem ou aceitam relações de subordinação a outras finalidades. Passam, pois, a experimentar um grau notável de nomadismo. Daí a imagem weberiana do “politeísmo de fins” como marca genética da cultura, mas alusiva, de modo especial, à modernidade e seu povoamento por múltiplos cursos de racionalizações que se afiguram como “individualidades históricas”.

Nesse universo de formas e conteúdos distintos, Weber, ao abordar as valorações de impulsos e condutas humanas tipicamente irracionais – notadamente ligadas aos amores sexual e artístico –, sustenta o traço substantivo dos processos racionalizantes, fundamentados em uma posição, sobretudo, discursiva e valorativa, o que é contrastante com as esferas que se racionalizam de modo essencialmente técnico, formal e instrumental. Assim, enquanto há, por um lado, a hegemonia cotidiana de racionalizações na forma da submissão dos fins – o lucro, o poder, o conhecimento, a ordem legal –, por outro lado, temos as racionalizações do irracional, que se manifestam melhor nos interstícios da cotidianidade, se baseiam mais na valoração e exaltação dos fins – a criação, o gozo. Tem-se posta uma divisão essencial na cultura moderna entre esferas mundanas cotidianas e procedimentais e esferas igualmente mundanas, porém de caráter extracotidiano e valorativo.

Consoante a tese apresentada no parágrafo anterior, na proporção em que a criação e o gozo vão recebendo relevo significativo e se impondo como disposições assumidas e conscientemente exaltadas, inaugura-se um flanco de tensão ou distanciamento ético para com toda e qualquer conduta que se apresente incompatível

ou que seja vista como inferior. Em primeiro plano, exacerba-se a incompatibilidade com o mundo religiosamente significado e conduzido, sobretudo na dogmática cristã de governo da conduta, de tipo repressor e negador das forças vitais. Trata-se para Weber de uma religião ética que rejeita o mundo, também quando quer corrigi-lo ou ordená-lo eticamente. O sintoma máximo é o ideal de salvação, ou seja, de purificação em Deus, com o que o cristianismo entrará em conflito inevitável com a paixão sexual e a liberdade artística, enquanto forças *perigosas*, pelo que carregam de impureza e profanidade. É certo que o mundo religioso apresenta interfaces com a arte o erotismo, o que se vê na tradição dos ícones e artefatos sagrados, na música e na dança ritualísticas, na arquitetura e composição iconográfica dos templos, na orgiástica mágica etc.⁵ Todavia, o que prevalece na ética cristã – e de modo geral em toda a religiosidade eticamente orientada para Weber – é uma suspeição inconteste para com toda e qualquer conduta ligada às paixões desmesuradas, como nos casos do desejo carnal e da criatividade livre. Poder-se-ia resumir assim a argumentação weberiana sobre o mal-estar das religiões éticas diante da arte e do erotismo: em relação à arte, a sua fixação nas formas e na liberdade das formas em detrimento do conteúdo divino e do sentido superior da vida; em relação ao amor sexual – que Weber define como “a força mais irracional da vida” – a brutalidade da paixão erótica e a busca egoísta do “gozo no outro”.⁶

Se considerarmos especialmente a versão puritana da religiosidade cristã, tal qual se apresenta no contexto dos grandes reformadores, exatamente por se tratar de uma renovação ética

⁵ Ver o texto *Consideração intermediária*.

⁶ É impossível ao amante sexual seguir qualquer ética humanista, seja na versão cristã-religiosa da fraternidade universal, seja na versão kantiana-secular de se tomar o outro sempre como fim, nunca como meio.

que veio a valorizar e se compatibilizar perfeitamente com o “racionalismo de domínio do mundo”, o “ascetismo intramundano” se revela extremamente contrário a qualquer valorização do irracional, o que se mostra emblematicamente por meio do sentimento iconoclasta (repúdio a todo e qualquer culto à forma imagética) e do conservadorismo (consagração do sexo matrimonial e reprodutivo como o único aceitável). No essencial, pode-se concluir que o incômodo de toda e qualquer forma de cristianismo, na proporção em que se perpetuam as ideias de pecado, culpa, obediência e redenção, é o fato de as posições e os movimentos de valorização do que há de irracional, passional e natural na vida, não apenas negarem o sagrado, a Lei e a Obra, mas se abrirem para uma profanação do homem, via obscenidades, libertinagens, extravagâncias, experimentalismos, ousadias, provocações. Se os tribunais religiosos foram tão duros com alguns experimentadores da ciência moderna, por essa medida podemos então imaginar qual não foi o destino de certos artistas e libertinos, muito mais apropriadamente enquadrados como loucos e demoníacos. A maior afronta ao Criador é uma perigosa tolerância, quando não uma exaltação, do imoralismo. Como já pontuou Otto Maria Carpeaux, pior do que negar Deus, é recusar os predicados morais a Ele associados (Carpeaux, 1976).

Todavia, quando se trata de avaliar os efeitos da valorização dos elementos mais iracionais e indômitos da vida no contexto moderno, o que mais chama a atenção não são as tensões com a moral religiosa, como se vê no mundo tradicional. A grande novidade é a abertura de focos de tensões tipicamente contemporâneos, relativos às disputas de significação no interior do nosso moderno cosmos cultural. Weber, então, destacou as indisposições dos adeptos de uma vida de prazeres e/ou de uma vida criativa, mais referida às potências naturais da existência, diante dos processos gerais e uniformizadores

de racionalização da vida prática e mental, referidos à cultivação e processamento de bens materiais e simbólicos em escala de massas. O que os propositores de estilos de vida voltados para os prazeres e as experiências criativas não toleraram foi a castração e o superficialismo vistos como característicos de uma cultura assentada no domínio racional e técnico das ações e dos processos. Não se trata mais da luta tradicional das éticas religiosas extramundanas com as forças que governam o mundo prosaico dos interesses e das paixões. A tragédia dos fins atualiza-se, sobremaneira, quando as forças irrationais são projetadas para o *front* e começam a traçar uma batalha cultural com a vida mecanicamente ordenada.

Assim, no cômputo geral das variadas racionalizações que configuraram a modernidade do ponto de vista de Weber, estabelecem-se novas tensões relativas aos fins cultivados, explicitados e valorizados, especialmente a tensão entre cotidianidade racional e extracotidianidade irracional, entre vida mental e vida instintual, entre sentido profissional e sentido vital, entre disciplina e extravagância, entre adaptação e intempestividade, entre normalidade e excepcionalidade. Nesse sentido, Weber crava a sua condição crítica ao lado de Freud e Nietzsche, outros dois grandes que se ativeram ao conflito entre cultura e natureza como uma questão tipicamente moderna.

As perspectivas artística e erótica, como modos de vida cultivados em conversas de salões, narrativas literárias, performances existenciais, círculos eróticos, movimentos de contracultura, ideais libertinos ou transfiguradores da vida, todos eles estilos de vida que valorizam experiências, transgressões e deslocamentos são perspectivas que se apresentam, em simbologia e atitudes, como alternativas à manipulação do corpo e da alma pelas “frias mãos esqueléticas” do racionalismo de domínio do mundo. O relevo posto no que há de mais irracional, natural ou pessoal na vida tornou-se um modo de

resistência vigoroso para algumas mentes inconformadas com o curso do progresso cultural, contrárias ao que se reputa empobrecimento, especialização, despersonalização e patologização da vida humana, esta aprisionada, fragmentada e nivelada na mecânica do trabalho e da vida útil. Weber percebia que, fazer do erotismo e da arte perspectivas de “redenção no seio do mundo”, era o acabamento reflexivo maior de uma trajetória relativamente longa de colocação do valor do irracional na cena da cultura ocidental.

Não se pode dizer que todos ou mesmo a maioria dos arautos dos caminhos artísticos e eróticos desejassem ou acreditassem num reencantamento do mundo. O que realmente se preconizava, quer em relação a si próprio, a uma comunidade ou à humanidade, era uma vitalização da experiência humana, oferecendo linhas de escape, exercícios de liberdade e modos diferenciados de realização da pessoa no mundo de rotinas tão mecânicas e impessoais. Longe da antiga “salvação” como rejeição do mundano, em nome de um sentido transcendente qualquer, o que se propugna é a radicalização da experiência no mundo pela liberação dos sentidos, sentimentos e afetos. O irracional se faz mundano, o natural se apresenta como questão existencial, o homem se inquieta com o destino histórico. Os movimentos de valoração do irracional procuram seguir na contramão de uma equação cética que se resigna em pensar o nosso “Destino” como marcado e perpetuado sob o desencantamento, signo que é o efeito espiritual do enredamento do homem no processo geral de petrificação, padronização e progressão técnica, operado em larga escala. Os “irracionais” não necessariamente queriam salvar a todos, mas certamente buscavam viver uma vida encantada, na contracorrente da frieza pragmática do mundo organizado. Não redenção do mundo, mas redenção no mundo.

Quanto à posição de Max Weber em relação aos defensores dos caminhos do irracional, devemos considerar, em primeiro

lugar, que as suas escolhas de valor envolvem esferas cotidianas, de condução mais realista, por assim dizer. Weber constata que a mecânica das técnicas racionais de domínio da vida em sentido amplo, espalhadas por todos os cantos, agregando multiplicidade ilimitada de interesses, normas e procedimentos, cobrindo vasta rede de relações, afetando inúmeros seres, produzindo um desencantamento implacável, não haveria de ser rompida ou superada antes que se esgotassem as forças internas vitais. Se haverá *outro* futuro, sua previsibilidade é extremamente duvidosa, pode acobertar aventuras ilusórias ou desastrosas. Com isso Weber, se não desrespeitava, sem dúvida desconfiava e mantinha uma posição crítica em face das posições que, ao empreenderem lutas agudas contra as inexorabilidades do nosso destino, se revelavam ingênuas ou irresponsáveis.

Weber simboliza um realismo quase extremado, transfigurado em “integridade intelectual”, e talvez daí advenha sua paixão e escolha última pela reflexão dos “fatos” isenta de juízos de valores, que se recusa a adotar posturas radicais e não adere a verdades libertárias, o que se atesta na polêmica com Otto Gross e seu círculo de libertação erótico, bem como na denúncia que fez da “profecia acadêmica” ou mesmo no ceticismo manifesto quanto a qualquer modalidade de esteticização da vida. Uma sólida integridade intelectual era a garantia de uma ciência rigorosa, capaz de resultados, mas também suficientemente esclarecida para duvidar das tentativas de se reconstruir éticas universalistas, de se reascender algum “pneuma profético” coletivo, de se edificar um caminho redentor nas condições modernas, porquanto tendem a conduzir a um intelectualismo irresponsável, romântico ou estéril, quando não redundar em monstruosidades.

A posição dura assumida por Weber a respeito de todos aqueles que, de uma forma ou de outra, se mantêm atrelados a posições

demasiado apaixonadas, crédulas, irrealistas e revolucionárias, tem a ver, pois, com as suas escolhas de valor, as quais indicam um compromisso com a realidade, quer na prática teórica, quer na ação prática política. A “realidade” é, sobretudo, a inexorabilidade dos fatos, a estruturação dos acontecimentos, a maturação das configurações históricas, perante a qual é preciso “ousar a verdade” – o que requer “integridade intelectual” – como também ousar o poder – o que requer “responsabilidade”.

Tenhamos em vista o que há de mundano, cotidiano e desencantado no canto dos “Demônios” de Max Weber, notadamente a sua “ciência da realidade”, que é o mesmo que ciência da “objetividade válida” e da “neutralidade axiológica”. A integridade indica a aceitação por parte do cientista dos cânones do conhecimento válido para garantir a sua contribuição à cultura, portanto, para se proteger e se engrandecer. Todavia, ao erigir as suas exigências internas, a ciência também se recolhe à sua condição, reconhece os seus limites, recusa-se a entrar onde não deve. Nisso a ciência mostra-se curiosamente ética, ao não querer imiscuir-se em assuntos que não lhe dizem respeito, quer dizer, assuntos cuja problemática não demanda tratamento técnico, lógico, objetivo, realista. O modo desencantado do fazer científico, seu profundo ceticismo, revela algo um tanto surpreendente, mas perfeitamente compatível. Pois há algo maior que emerge e que se revela, vindo do âmago da ciência: o respeito à diversidade dos valores. Respeito que, ainda que formalizado em teorias, repercute para fora, no reconhecimento de que o mundo é múltiplo e avesso a uma solução racional. A ciência comprehende, em seu seio, que ela não pode responder a questões substantivas, metafísicas e políticas.⁷ O conhecimento requer sacrifícios.

⁷ Apoiado em Tolstoi, Weber adverte que nenhuma ciência pode responder às duas questões fundamentais: se a vida vale a pena e como devemos viver.

Precisamente, ao fazer a sua renúncia aos juízos morais, ao não se intrometer em escolhas últimas de valor, ao recusar a palpitar sobre destinos, ao não querer julgar nem intervir na vida alheia, ao silenciar sobre o sentido e o governo da vida – tudo isso na forma de uma “integridade intelectual” e um compromisso com a “verdade objetivamente válida” –, o homem da ciência destila prudência, tolerância e respeito. É o que Weber diz ao final da *Ciência como vocação* a respeito de não censurar os que mantêm posições místicas ou religiosas em plena secularidade e tecnicismo, desde que tenham consciência plena da escolha. A mesma compreensão ele manifestava em relação a outros “pontos de vista”, como os dos artistas e dos hedonistas. Quando um cientista, sobretudo no âmbito da cultura, se conforma aos seus parâmetros técnicos e lógicos, além de se proteger de inclinações que contaminem seus juízos objetivos, para assim garantir o sucesso dos empreendimentos intelectuais, o que ele faz é se recusar a contaminar o mundo de um objetivismo que somente à ciência convém e que, como valor, só a ela interessa.

Considerações finais

A fim de lançar uma tímida luz para depois e por intermédio de Weber, gostaria de citar dois campos interpretativos que vieram a sofisticar bastante o entendimento dos processos de racionalização do irracional, até porque se tratam de estudos muito mais sistemáticos. Uma consideração mais consistente exigiria um esforço interpretativo de maior fôlego. Restrinjo-me aqui a apontar alguns possíveis desdobramentos das análises weberianas em outras paragens teóricas, quem sabe na possibilidade de um futuro texto.

No tocante ao campo artístico, lembro as interpretações da Escola de Frankfurt, sobretudo o Estudo de Adorno e Horkheimer sobre a “Indústria Cultural” e o processo geral de colonização do

mundo artístico pela lógica capitalista, quantitativista e niveladora, baseada nos critérios mercadológicos de produção, circulação e recepção. Tomada em sentido estrito, a análise crítica problematiza as expectativas de se fazer da arte uma forma de “redenção no seio do mundo”, uma vez que este se mostra extensiva e decisivamente regido pela lógica da “administração”. Mas, igualmente, substitui a imagem matriz do politeísmo de valores, tão cara a Weber, por uma imagem muito mais uniformizadora dos processos de racionalização que percorrem e planificam amplas paragens da modernidade.

No âmbito da sexualidade, destacam-se as interpretações de Michel Foucault. Se, por um lado, Foucault se afina com as considerações de Weber no que diz respeito ao reconhecimento conferido ao processo de cultivação consciente do erotismo, desgarrando o sexo da natureza e o reconfigurando historicamente como sexualidade, por outro lado, o pensador francês se distancia substancialmente ao conceber o significado de liberação e felicidade conferido à sexualidade como uma armadilha dos próprios dispositivos de saber e poder, os quais operam sob o regime dos prazeres, ao menos desde o instituto da confissão. A cultivação da esfera erótica seria bem mais do que um processo interno de racionalização, mas um movimento amplo, disperso, contínuo e eficaz de “colocação do sexo em discurso”, de valorização do nosso “grande segredo”, o que se faz conforme demandas de poder bem como pela fixação lenta e gradual da “verdade” do homem a partir do modo como este constitui e lida com a sua sexualidade. Não por acaso a modernidade será o terreno de teorias tão vigorosas e sedutoras como a da psicopatologia sexual e do psiquismo edípico psicanalítico.

É certo que, quer apoiados nos frankfurtianos, quer em Foucault, não expomos aqui elementos suficientes para avaliar a interpretação weberiana da valorização do irracional e seu significado

no cômputo geral da cultura moderna. Talvez nem sequer seja justo fazê-lo, uma vez que o sociólogo alemão empreendeu um esforço bem mais parcial na compreensão das esferas em questão. Não obstante, é de se destacar como alguns estudos posteriores a Weber nos dão elementos mais consistentes a respeito de o quanto as racionalizações de práticas tipicamente “extracotidianas”, em lugar de uma suposta alternativa ao racionalismo técnico e profissional, refletem, ao contrário, uma sólida normalização, controle, padronização e mercantilização das experiências aos modos de criação e prazer. Ainda que haja discrepâncias com o pensamento de Weber, é de se destacar o quanto estudos posteriores reforçam, em sentido diverso e sob óticas particulares, uma suspeita inerente aos estudos do sociólogo alemão: a de que poderia haver uma boa dose de romantismo e de ingenuidade no peso que se conferia às alternativas à dominação racional, em face das pressões e das exigências inexoráveis advindas da nossa cotidianidade administrada e desencantada.

Referências

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CARPEAUX, Otto Maria. *Reflexo e realidade*. Rio de Janeiro: Fontana, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. 15ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- NOBRE, Renarde. *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Ed. Argumentum, 2004.
- _____. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. *Dados - Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v.49, n.3, 2006, p.511-536.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: _____. *Ensaios de Sociologia*. 5ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. Consideração intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo. In: FILIPE, Rafael Gomes (org.) *Sociologia das religiões*. Lisboa: Ed. Relógio D'água, 2006.

_____. A ciência como vocação. In: BOTELHO, A. (Org.). *Essencial Sociologia*. 1ed. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2013.

III

A força heurística da
reflexão metodológica

O conceito de possibilidade objetiva como uma operação científica para correção de erros na metodologia weberiana¹

Henrique Florentino Faria Custódio

As investigações de Max Weber que interessam para este trabalho estão circunscritas ao debate metodológico weberiano e à intenção do autor de propor um método seguro para as ciências histórico-sociais. Para o tema proposto, pesquisamos o seguinte texto weberiano: “Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura”, examinando particularmente a segunda seção deste texto. Como a proposta metodológica weberiana procura construir as condições fundamentais que assegurem a objetividade nas ciências histórico-sociais, analisar o conceito da possibilidade objetiva é compreender um importante instrumento da ciência, que é basicamente a operação da relação de causa e efeito.

O estímulo inicial desta pesquisa se deu pelas dúvidas surgidas em relação a um critério de decisão para a metodologia das ciências humanas. Diferentemente das ciências da natureza, as ciências humanas não se reportam diretamente a hipóteses experimentais, sendo assim problemática a decisão sobre a correção de um saber construído no interior dessas ciências. Ao estudarmos a metodologia weberiana, não consideramos desfeitas todas as nossas dúvidas. O modo como este pensador edifica as bases teóricas das chamadas ciências empíricas da ação, contudo, representa um

¹ A seguinte análise compõe a dissertação de mestrado, defendida em 2012, intitulada “A fundamentação do conceito de possibilidade objetiva na metodologia weberiana”, orientada pelo Prof. Dr. Marcos César Seneda, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

fecundo ponto de partida para a construção de um instrumento de correção de erros nestas disciplinas.

Inicialmente, examinaremos como o juízo de possibilidade objetiva permite, na metodologia weberiana, ponderar a probabilidade de uma causa beneficiar ou não o surgimento de um fato real. Posteriormente, este estudo se volta para a explicação do propósito lógico-metodológico da conexão de sentido causal, construída a partir do conceito de possibilidade objetiva, como um controle da interpretação comprehensiva do sentido, ou seja, analisaremos o conceito de possibilidade objetiva como instrumento metodológico para a correção de erros do compreender interpretativamente.

Uma operação lógico-metodológica formada na prática jurídica

A teoria da possibilidade objetiva foi pensada por Weber a partir dos trabalhos do fisiólogo von Kries² e de autores que o seguiram e o criticaram. Esta teoria é aplicada por operadores do Direito, para demonstrar como alguém causou, mediante sua ação, um determinado resultado externo. Esse é um problema de causalidade, e Weber propõe que esta operação jurídica seja

² As informações a seguir, extraídas da *Ordem do mérito nas ciências e nas artes*, dão-nos uma ideia do perfil intelectual desse destacado cientista, Johannes Adolf von Kries: “Fisiologista. Nascido em 6 de outubro 1853 em Roggenhausen em Graudenz (Prússia Ocidental). Morreu em 30 dezembro 1928 em Freiburg em Breisgau. Depois de se formar como Dr. em medicina (1876), trabalhou em Berlim com Helmholtz e com Ludwig em Leipzig. Habiliteu-se em Fisiologia em Freiburg no ano de 1878 e aí tornou-se professor titular no ano de 1884. Recusou convites para ir para Leipzig, Berlim e Munique. Kries trabalhou com especial sucesso nos campos da fisiologia muscular, circulação e fisiologia sensorial. [...] Além disso, ele publicou trabalhos fundamentais sobre lógica e teoria da probabilidade. Admissão na Ordem em 17 agosto 1918” (Orden Pour Le Merite Für Wissenschaften und Künste, 1975, p.300, tradução nossa; ou 2016).

da mesma estrutura lógica que a imputação de uma causalidade histórica. Pois, afirma Weber, da mesma maneira que a história, “[...] os problemas das relações sociais práticas dos homens entre si, e especialmente o sistema jurídico, estão orientados ‘antropocentricamente’ (*anthropozentrisch*), isto é, perguntam pela significação causal das ‘ações’ *humanas*” (1973, p.154, tradução nossa – WL³ 270). Entretanto, se ambas as áreas do conhecimento sugerem a imputação de resultados concretos a causas concretas, as ciências histórico-sociais, diferentemente do Direito, não subsumem os resultados à aplicação de normas abstratas, como, por exemplo, o código penal. Esta é uma diferença significativa entre os dois modos de se proceder com a teoria da possibilidade objetiva. Pois, ao contrário de seu uso jurídico, as ciências histórico-sociais não procuram uma “culpa” subjetiva do agente, como afirma Weber, pois a adequação de uma ação a um conjunto de normas preestabelecidas envolve questões éticas e de valores que se afastam da delimitação da imputação de uma causa concreta a resultados concretos. Desse modo, a investigação de uma culpa penal implica a construção, por parte do operador do Direito, das condições e capacidades subjetivas por parte do criminoso para a execução do crime. Tal modo de proceder envolve, portanto, a edificação de considerações subjetivas do agente por parte do operador do Direito. Weber argumenta isto da seguinte maneira:

Mas é evidente que a jurisprudência, em especial a relativa a questões penais, desvia-se do [caminho] comum em direção

³ O número que, à direita, sempre acompanha a abreviatura da obra citada – neste caso WL (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*) – reproduz a paginação da edição principal. A referência completa da edição aqui indicada encontra-se na bibliografia. Nós cotejamos as traduções e fizemos pequenos ajustes para poder expressar melhor o sentido do texto original. Onde isso ocorreu, o texto assim alterado ficou delimitado entre colchetes.

a um posicionamento de problemas que lhe são específicos enquanto acrescenta a pergunta de se e quando a imputação *objetiva* (*objektive*), puramente causal, do resultado da ação de um indivíduo basta para qualificar tal resultado como sua “culpa” *subjetiva* (*subjektiven*) (1973, p.155, tradução nossa – WL 270).

Assim, a busca por uma aplicação de uma sanção penal, ou seja, o interesse em subsumir uma ação individual a normas jurídicas se concentra no agente e não na ação. Diante disso, para se enquadrar o agente é preciso se perguntar pela sua culpa subjetiva, procedimento não realizado pelo pesquisador nas ciências histórico-sociais que, como afirma Weber, fixará sua atenção na ação e não no agente. Deste modo, sustenta Weber, a história na medida em que quer permanecer uma ciência empírica, pergunta-se “[...] pelos fundamentos ‘objetivos’ de processos concretos e por consequências de ‘atos’ concretos, [mas não quer estabelecer um juízo sobre o ‘ator’]” (Weber, 1973, p.156, tradução nossa – WL 271). Ou seja, não se pretende adequar aqui o uso do método compreensivo para a decomposição intelectual das razões psíquicas que levaram subjetivamente um indivíduo a escolher determinada postura de conduta. É importante destacar que o subjetivo, para Max Weber, assinala, como pressuposto metodológico, que a base de significação está no agente, não como fundamento psicológico, mas como estrutura de representação da ação do agente pelo próprio agente.

Portanto, se o historiador fizer alguma referência a uma culpa subjetiva por parte do agente, altera-se o modo de encadeamento causal histórico. Pois, o importante, do ponto de vista do historiador, não será o estabelecimento de condições psicológicas por parte do ator que o levaram a cometer um crime, mas na imputação de causas singulares a determinado evento selecionado. Deste modo, o que poderá auxiliar o pesquisador a imputar resultados concretos

a causas concretas, do ponto de vista das ciências histórico-sociais?
Sobre isto, argumenta Max Weber:

A possibilidade de uma seleção entre a infinidade dos elementos determinantes está condicionada antes de tudo pelo tipo de nosso *interesse histórico* (*historischen Interesses*). Quando se afirma que a história deve compreender de maneira causal a *realidade* (*Wirklichkeit*) concreta de um “acontecimento” em sua individualidade, obviamente não se quer dizer com isto, como já vimos, que ela deva explicar causalmente e “reproduzir” por completo a totalidade de suas qualidades individuais: seria esta uma tarefa, não apenas impossível de fato, mas absurda por princípio. À história interessa exclusivamente, por outro lado, a explicação causal daqueles “elementos” e “aspectos” do acontecimento respectivo que, sob determinados pontos de vista, adquirem “significação geral” e, portanto, *interesse* histórico, do mesmo modo como nos exames do juiz não entra em consideração o curso singular total do fato, mas os elementos *essenciais* para sua subsunção sob as normas (1973, p.156, tradução nossa – WL 271).

A causalidade histórica, do mesmo modo que a jurídica, pergunta-se como é possível imputar resultados concretos a causas singulares, partindo do pressuposto de que a realidade seja um fluxo inesgotável de eventos, com uma infinidade de momentos causais. Como afirma Weber, não é possível que a história “reproduza” ou explique por completo todas as causas que determinaram um evento. O ponto em discussão aqui é da seleção dos dados empíricos e com isto, o que será considerado causalmente significativo ou não. Observemos que a complexidade do real e a profusão de interesses na compreensão de cada fenômeno cultural propiciam diferentes modos de seleção da realidade. Para Weber, isso ocorre devido ao

fato de que o mundo empírico não possui um significado que lhe seja intrínseco, que possa ser deduzido de alguma essência inerente à realidade. Como os fenômenos observados não se explicam por si mesmos, o historiador será quem irá instituir seu significado. Deste modo, a especificidade do objeto de conhecimento da História se deve ao *interesse histórico* do pesquisador, tornando o conhecimento produzido por esta seleção particular e limitado. Como este conhecimento está assentado em um fluxo inesgotável de eventos, que está presente tanto no mundo empírico como na mente do historiador em uma sucessão de eventos infinitos, isso não permitirá, mesmo com a seleção dos dados para a pesquisa, explicá-los em sua totalidade. Assim, é mediante o interesse histórico que o cientista fará, a partir da complexidade do real, a seleção dos dados relativos à pesquisa e iniciará a construção dos nexos causais que ele considera relevantes. Em vista disso, o historiador irá selecionar somente os dados que, sob seu ponto de vista, sejam historicamente significativos. Opera, assim, de modo inverso ao juiz, que ao selecionar os dados, dirige seu interesse cognitivo para aqueles aspectos que o irão auxiliar a subsumir a conduta do ator a determinadas normas penais. Weber indica isto do seguinte modo:

O único que interessa ao juiz é se a cadeia causal entre a punhalada e a morte está configurada de tal modo, e a atitude subjetiva do ator e sua relação com o fato é tal, que se torna aplicável uma determinada norma penal. Por outro lado, na morte de César, por exemplo, ao historiador não interessam os problemas de criminalística ou médicos que o “caso” pudesse ter apresentado, como tampouco as singularidades do fato, enquanto estas não adquirem importância a respeito do “característico” de César ou da situação dos partidos em Roma – isto é, como “meios de conhecimento” (*Erkenntnismittel*) – nem, finalmente, a respeito

do “efeito político” de sua morte – isto é, como “causa real” (*Realursache*) –. Apenas ocupa o historiador, por outro lado, antes de tudo, a circunstância de que a morte se produziu precisamente naquele momento, dentro de uma situação política concreta, e ele discute a questão, ligada com esta, de si tal circunstância tem tido “consequências” determinadas, importantes, para o curso da história mundial (1973, p.157, tradução nossa – WL 272).

É importante reafirmar que o historiador se ocupa apenas da explicação causal dos “elementos” e “aspectos” característicos de um respectivo acontecimento, que, sob um ponto de vista, possui “significação geral”, tornando-se um *interesse histórico*. O juiz, como também quer explicar causalmente uma ação, utiliza os mesmos procedimentos de imputação causal que o historiador, mas diverge em relação ao interesse cognitivo. Pois, ao analisar uma transgressão penal, não entra na consideração das múltiplas determinações do curso singular do fato, mas apenas nos elementos essenciais que podem ser subsumidos sob as normas jurídicas. Tem importância para o magistrado, como afirma Weber, a cadeia causal entre a punhalada e a morte, estabelecida de um modo que a atitude subjetiva do agente e sua relação com o fato permita ao juiz aplicar uma norma penal. Não é importante para o magistrado se um assassinato é causa de outros acontecimentos concomitantes, como descreve Weber, ou se a morte do indivíduo produziu um conflito internacional, adquirindo assim “pleno valor” para o historiador. Nesse exemplo, tornar-se-ia “historicamente” significativo um elemento causal de uma conexão individual, isto é, teríamos uma “causa real” que produziria um efeito político. Por isso, Weber propõe que a questão da imputação histórica, sob este ponto de vista similar à jurídica, implica na exclusão de uma infinidade de elementos do fato real quando “causalmente insignificantes”. Ou

seja, para Weber, uma circunstância singular é irrelevante não apenas quando não possui relação com os eventos sob análise, de tal modo que, quando pensada inexistente, em nada modificaria o curso “real”, “[...] [mas também, ao contrário, se os] elementos essenciais *in concreto* e os únicos que interessam daquele curso não aparecem como co-causados por ela” (Weber, 1973, p.157, tradução nossa – WL 273). Portanto, para o historiador não são relevantes a posição em que possivelmente encontraram o corpo de César, ou quantas punhaladas foram desferidas, ou os trajes que ele usava no momento do assassinato. Mas lhe interessam qual a situação política e social presente no momento do acontecimento e se esta morte “produziu” um efeito “real”, como a mudança, por exemplo, de uma forma de governo, adquirindo deste modo pleno valor para o historiador. O que não impede que estes elementos, considerados como meio de conhecimento, sejam importantes para o estabelecimento de outras cadeias causais. Como, por exemplo, os trajes de César podem não ser relevantes para um fato político, mas poderiam sê-lo para uma história da indumentária dos imperadores do ocidente. No entanto, para serem significativos para o historiador, os “meios de conhecimento” têm de ganhar importância como elementos que auxiliam na caracterização de César, portanto, tem de ter relação com o nexo causal a ser estudado. Mas, após esta seleção dos dados para a pesquisa, como causa “real” e como “meio de conhecimento”, como o cientista irá imputar um nexo causal entre os fenômenos? Acerca disso, Weber faz as seguintes observações:

Mas agora, o que verdadeiramente queremos saber é isto: mediante quais operações lógicas (*logischen Operationen*) obtemos a compreensão, e [podemos fundamentá-la demonstrativamente], da existência de tal relação causal entre aqueles elementos “essenciais” do resultado e elementos determinados [a partir da infinidade] dos

momentos determinantes. Não mediante a simples “observação” do curso dos acontecimentos, ao menos se por tal se entenda uma “fotografia” espiritual, “destituída de pressupostos”, dos processos psíquicos e físicos que ocorreram na época e no lugar em questão, supondo que isto fosse possível. Pelo contrário, a imputação causal executa-se na forma de um processo de pensamento que contém uma série de abstrações (Abstraktionen). De fato, destas, a primeira e decisiva consiste em que, dentre os componentes causais reais do processo, *supomos* um ou vários modificados em determinada direção e nos perguntamos se, nas condições do curso do processo transformadas deste modo, “seria de esperar” o mesmo resultado (no tocante aos pontos “essenciais”) ou *qualquer outro* (1973, p.157, sublinhado nosso, tradução nossa – WL 273).

Notemos que para Weber não é possível deduzir a realidade de alguma estrutura que lhe seja intrínseca, como se o método do historiador fosse um espelho fiel da realidade, pois esta contém infinitas determinações. Pressupor que se reproduz conceitualmente a realidade como uma “fotografia”, implica sustentar que a pesquisa histórica seja isenta de pressupostos, não relacionada a ideias de valor. Weber afirma que, em qualquer pesquisa que queira ter valor cognoscitivo, em cada uma “[...] das linhas de qualquer exposição histórica e, por certo, em cada seleção de material de arquivos e de documentos para publicação se incluem ‘juízos de [possibilidade]’ (*Möglichkeitsurteile*) [...]” (1973, p.159, tradução nossa – WL 275). Ou seja, dada a relação da pesquisa histórica com ideias de valor, e a impossibilidade de construir conceitualmente por completo a intensidade empírica, o pesquisador não deve ter a pretensão de descrever todas as determinações causais de um evento. Assim, o pesquisador não deve investigar em seu objeto uma suposta necessidade histórica, mas, sim, possibilidades objetivas para os

fenômenos. Portanto, como afirma Weber, se a pesquisa histórica quer ter valor cognoscitivo, o pesquisador não pode renunciar à construção de possibilidades e ao seu interesse histórico que o auxiliam a escolher determinada singularidade para o estudo.

Portanto, dada a especificidade do interesse histórico do cientista e a complexidade do mundo empírico, a imputação causal, para Weber, será executada em um processo de pensamento que contém uma série de abstrações, consequentemente, mediante operações lógicas para a construção de conceitos⁴. Mas como se estabelece a relação causal entre elementos determinados em uma infinidade inesgotável de eventos? O primeiro passo é a *construção e caracterização* a partir de um tipo ideal do curso “real” do fenômeno estudado pelo pesquisador, via compreensão interpretativa do sentido. O segundo e decisivo passo para a imputação causal, como afirma Weber, é a *substituição* intelectual de componentes do curso “real” de eventos, que alterados de determinada maneira em relação a regras de experiência, podem resultar em um possível desenvolvimento diverso do curso idealmente construído do evento, auxiliando o pesquisador a estabelecer a adequação ou inadequação de uma determinada causa para o evento. Verificam-se assim, na metodologia weberiana, dois tipos de construções conceituais: uma

⁴ A complexidade do mundo empírico e a diversidade de valores dos agentes não impedem que o conhecimento produzido seja dotado de validade objetiva. R. Nobre esclarece isto na seguinte passagem: “[...] o fato de os homens se orientarem por sentidos cujos fundamentos últimos não são passíveis de uma compreensão racional, acrescida da fluidez das experiências (ou mesmo da baixa reflexividade que frequentemente se vê na relação dos agentes com os sentidos e os motivos), são demonstrações da impropriedade de o conhecimento se apresentar nos termos de uma correspondência com a experiência real. Disso não se deduz que os sentidos e motivos teorizados não possam ser evidenciados como realidades concretas, mas apenas que um conhecimento válido das ‘configurações concretas de relações significativas’ tem que ser, necessariamente, lógico-significativo. O que desencadeia a pesquisa é sempre um ponto de vista valorativo específico do ‘real’, o qual passa a obedecer um percurso lógico para sua validação objetiva” (2004, p.112).

“real”, construída idealmente em relação ao curso historicamente dado, e outra edificada racionalmente, que permite ao cientista imputar as possíveis causas suficientes deste curso “real”. Para explicar estas operações lógicas, Weber propõe um exemplo retirado do estudo do historiador alemão Eduard Meyer⁵, que é a análise que este faz da batalha de Maratona.

A “existência” de duas possibilidades: uma consideração lógica da batalha de Maratona

Ao elaborar a hipótese do que teria acontecido se a batalha de Maratona não fosse ganha pelos gregos, Meyer age da mesma maneira que um juiz. Pois, de acordo com Weber, Meyer constrói a apreciação, mesmo que inconsciente quanto ao método, sobre o que poderia ter acontecido ao movimento histórico se as decisões e condições houvessem sido outras. Logo, o procedimento é análogo ao de um juiz, quando esse se interroga sob que condições se pode afirmar que um agente é responsável por seus atos, ressalvado

⁵ Como se trata de um autor pouco conhecido, aqui nos valemos de um verbete para ressaltar a importância da obra de E. Meyer: “Historiador alemão, nasceu em Hamburgo a 25 de janeiro de 1855 e morreu em Berlim a 31 de agosto de 1930. Doutorando em filologia em 1875, foi professor em Leipzig (1879), Breslau (1885), Halle (1889) e, a partir de 1902, por mais de vinte anos, em Berlim, de cuja universidade tornou-se reitor após a guerra. [...] Geschichte des Altertums (1884-1902; História da antiguidade) é a obra que torna conhecido Eduardo Meyer. Projetada após viagens a Tróia e ao Ponto, não chega a ser levada a termo, interrompendo-se no quinto volume, que se estende até o ano 302 a.C. A escrupulosidade do autor leva-o a constantes revisões do projeto, tendo em vista novas descobertas históricas que vão sendo realizadas. Ainda assim, é considerado um dos grandes livros do gênero, tendo influenciado, entre outros, Oswald Spengler. Meyer conhece perfeitamente o mundo greco-romano e domina a maioria das línguas e culturas do mundo oriental, especialmente a egípcia e a hebraica. Utiliza-se do folclore, da numismática e dos monumentos antigos, e é o primeiro a estabelecer a cronologia do antigo Egito” (Encyclopédia Mirador Internacional, 1976, v.14, p.7.585).

que, diferentemente do historiador, o magistrado pretende avaliar a culpa do ator, para a aplicação de uma norma penal.⁶ Assim, o historiador não é orientado por valores éticos como o juiz ao avaliar a ação do agente, mas pretende analisar a ação conforme sua significação na constelação causal que compõe o fato. Deste modo, quando Meyer investiga se a batalha de Maratona poderia ter tido um desenvolvimento diverso, ele percebe que ela se situa no ponto em que se cruzam duas possibilidades: a primeira, a vitória grega, que determinou o curso real dos fatos, que teve como consequência o desenvolvimento de um espírito livre, direcionado para os bens deste mundo, como o desenvolvimento de valores considerados civilizados, que ainda hoje temos por referência como conduta racional entre os homens. A segunda, a vitória dos persas. Analisando as atitudes dos persas ao prevalecer sobre outros povos, como os judeus, Meyer levanta a hipótese de que os

⁶ Os operadores do Direito definem atualmente assim a teoria da possibilidade objetiva: “A teoria da causalidade adequada, concebida por Von Bar e aperfeiçoada pelo filósofo alemão Von Kries, no final do século XIX, é a teoria mais aceita pela doutrina e pela jurisprudência, sendo acolhida pelos principais ordenamentos jurídicos. A conduta considerada como causa do dano, para o fim da reparação civil, é aquela que é adequada para a produção do dano, sendo capaz, por si só, de produzi-lo, em um plano abstrato. *Muito embora, no caso concreto, possam ter ocorrido diversas condutas sucessivas que deram ensejo ao evento danoso, se, dentre estas, houver alguma que, isoladamente, pudesse ter produzido a lesão, esta deve ser imputada como a causa. Descartam-se aquelas condutas que, isoladamente, não podiam, em um plano ideal, ter dado causa à lesão. Escolhe-se, entre os antecedentes históricos, aquele que, segundo o curso normal dos acontecimentos, é apto a desencadear o resultado.* Não basta, portanto, que a conduta seja condição do dano, mas exige-se que seja, também, isoladamente, requisito necessário e suficiente” (Moura, p.8-9, 2006, grifo nosso). Ou seja, quando o juiz analisa o caso concreto, ele seleciona intelectualmente os antecedentes do resultado, isolando aqueles aspectos da conduta que levam a produzir o prejuízo. Lembremos que a conduta não se restringe meramente à ação que causou um dano material, mas corresponde também à vontade do indivíduo em cometer o dano e à capacidade de premeditação do criminoso. Isto é, deve haver, da parte de uma conduta, uma contribuição efetiva e aptidão individual mínima. É deste ponto de vista que o magistrado irá subsumi-la a normas penais.

persas poderiam utilizar a religião dos gregos (aqueles baseadas em mistérios e oráculos) como um instrumento de domínio. Esta possibilidade poderia ocasionar em um regime teocrático-religioso imposto pelos persas como forma de organização política grega. Trata-se de uma possibilidade objetiva, afirma Weber, uma vez que a hipótese do historiador se vale do conhecimento de como os persas agiam com os povos dominados e considera a presença de elementos teocrático-religiosos entre os gregos. Mas sabe-se que foram os gregos que venceram a batalha de Maratona (curso histórico real), o que condicionou de vários modos o desenvolvimento do mundo ocidental. Weber considera que “[...] a única razão para que *nós*, que não somos atenienses, fixemos nosso interesse histórico naquela batalha, consiste em que ela ‘decidiu’ entre aquelas ‘possibilidades’, ou ao menos influiu essencialmente sobre elas” (1973, p.158, tradução nossa – WL 274). Em vista disso, este evento torna-se significativo para o historiador, pois se refere a valores culturais que para ele são importantes. Mas, como poderemos fundamentar estas duas possibilidades, consideradas logicamente? Max Weber fundamenta da seguinte maneira o significado destas operações lógicas:

Significa, sobretudo, a criação – digamos tranquilamente – de *modelos imaginários (Phantasiebildern)* mediante a eliminação de um ou vários elementos da “realidade”, que tem existido de fato, e [mediante] a construção conceitual de um curso dos acontecimentos modificado em relação com uma ou várias “condições”. Portanto, já o primeiro passo do juízo histórico – é isto que queremos insistir aqui – é um processo de *abstração*, que se faz através da análise e do isolamento conceitual dos componentes do imediatamente dado – concebido, precisamente, como um complexo de relações causais *possíveis* – e deve desembocar em uma síntese da conexão causal

“efetivamente real”. Já este primeiro passo transforma ao mesmo tempo a “realidade” dada a fim de convertê-la em “fato” histórico, [em produto do pensamento:] para dizer como Goethe, no “fato” já está incluída a “teoria” (1973, p.159, tradução nossa – WL 275).

Notemos que Weber propõe uma possibilidade de construção conceitual, mas com dois usos distintos: a primeira em relação aos dados da realidade, e a segunda, como uma modificação destes dados da realidade, considerados “essenciais”, em um curso construído idealmente. Para Weber, os dados da realidade são uma construção intelectual, pois não é possível que a realidade seja reproduzida de modo completo em um sistema conceitual. É importante ressaltar que o historicamente “dado” é uma construção intelectual. Pois se considerarmos o contrário, teremos que admitir que as ciências histórico-sociais trabalham com conceitos que funcionam como hipóstases. Se nos dados já encontramos o curso dos eventos, apenas cabe ao cientista relatar estas “forças” geradoras que conduzem o processo histórico. Os dados empíricos seriam então um saber inseparavelmente ligado ao próprio devir histórico. Mas, uma vez que para Weber estas operações lógicas se estruturam sobre um recorte da realidade, pois se edificam a partir de uma significação importante para o cientista, a história não possuirá causa única. Isso ocorre em virtude do método e da capacidade humana terem limites para explicar a realidade; pois não é possível explicá-la em sua totalidade. Assim, se é necessário um saber de ordem probabilística, conceitual, é porque o real é infinito em função das suas múltiplas determinações. Como o significado não é dado diretamente pelo objeto pesquisado, o pesquisador precisa então obter uma compreensão aproximativa da realidade. Logo, como o mundo empírico é complexo e existe uma profusão de interesses na compreensão de cada fenômeno cultural, será preciso, para

Max Weber, um recurso metodológico que possibilite teoricamente produzir uma ordem conceitual para se compreender os fenômenos estudados de uma determinada singularidade histórica. É em vista disso, que Weber afirma que o primeiro passo para o juízo de possibilidade é um processo de abstração, para a análise e isolamento conceitual do imediatamente dado. Por isso a referência de Weber à frase de Goethe, pois na consideração histórica, um “fato” já está modelado como um quadro de pensamento, como uma construção intelectual que contém uma significação própria, pois está mediada pelos princípios de seleção e formação conceitual do pesquisador. Mas qual é o instrumento metodológico que possibilita a análise e o isolamento do imediatamente dado na metodologia weberiana? Argumenta Max Weber:

Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um* ou *vários* pontos de vista (*Gesichtspunkte*), e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que podem ocorrer em maior ou menor número ou mesmo nunca, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, formando um quadro homogêneo de *pensamento* (*Gedankenbilde*) (Weber, 2006, p.73 – WL 191).

Continua Weber:

Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa *imaginação*, formada e orientada segundo a realidade, *julga* adequadas (2006, p.77 – WL 194).

Assim, será o tipo ideal o recurso metodológico usado para a análise e o isolamento conceitual de um fragmento da

complexa realidade histórica. O propósito metodológico weberiano com o tipo ideal é caracterizar, no interior da infinitude dos eventos singulares, aqueles aspectos que do ponto de vista do pesquisador tornam-se significativos. Desse modo, esta maneira de operar metodologicamente permitirá ao cientista enunciar o que há de específico em fenômenos históricos particulares. Pois é a singularidade de uma determinada caracterização construída pelo cientista de um fenômeno histórico particular que auxiliará na problematização dos dados empíricos da pesquisa. Portanto, o conceito de tipo ideal é a conceitualização promovida pelo cientista de um fenômeno social através da exageração analítica de alguns de seus aspectos. Consideramos que essa exageração analítica é um dos processos de abstração a que Weber se refere, utilizado para a análise e isolamento conceitual do imediatamente dado. Foi preciso, inicialmente, que o historiador isolasse aqueles aspectos do fenômeno que deveriam se tornar significativos para o desenvolvimento futuro que lhe interessava. Desta maneira, Meyer procedeu com a batalha de Maratona ao construir um tipo ideal do curso “real” e ao analisar as consequências decorrentes para a formação do mundo ocidental. E Meyer também constrói mentalmente, a partir de um tipo ideal, o que teria acontecido no caso da vitória dos persas. Pois para construir esta possibilidade histórica, o cientista também lança mão da abstração para obter o isolamento conceitual do imediatamente dado e proceder a sua análise. Assim, ao modificar um componente “real” do curso dado, o historiador irá edificar intelectualmente um curso hipotético com aqueles elementos resultantes, alterados de determinada maneira, tornando-os significativos e objetivamente possíveis historicamente. Mas se o tipo ideal compõe duas formas de consideração histórica, o que é propriamente o juízo de possibilidade (*das Möglichkeitsurteil*)?

A definição do juízo de possibilidade objetiva

Max Weber define o fundamento do juízo de possibilidade objetiva da seguinte maneira:

O “saber” em que se baseia esse juízo [de possibilidade] para fundamentar a “significação” da batalha de Maratona é, por um lado, segundo tudo o até aqui exposto, saber de determinados “fatos” pertencentes à “situação histórica” e demonstráveis com referência às fontes (saber “ontológico”) (*ontologisches Wissen*), e por outro, como já vimos, saber de determinadas regras de experiência reconhecidas, em particular relativas ao modo como os homens podem reagir em face de situações dadas (“saber nomológico”) (*nomologisches Wissen*) (1973, p.161, tradução nossa – WL 276).

O saber “nomológico” é o saber positivo de determinadas *regras gerais da experiência*, relacionado ao modo como os homens podem agir em face de situações dadas. Este saber é o conhecimento das regularidades do acontecer histórico-social. São as conexões regulares entre elementos típicos da realidade empírica. O saber “ontológico”, diz Weber, é o saber sobre determinados fatos pertencentes à situação histórica e demonstráveis com referência às fontes. Esse saber é o historicamente “dado” construído por intermédio de um tipo ideal, que é determinado por múltiplas relações causais possíveis. Continua Weber:

Consideremos agora, contudo, estes “juízos de possibilidade” (*Möglichkeitsurteile*) – isto é, as afirmações acerca daquilo que “teria” ocorrido em caso de exclusão ou modificação de certas condições – com mais detalhes e perguntemos de que modo chegamos propriamente a eles. Não pode haver dúvida de que em todos os

casos se procede mediante isolamento e generalização, isto é que *decomponemos* o “dado” em “elementos” até o ponto em que cada um deles possa ser incluído em uma “regra de experiência” e possa ser estabelecido que resultado “teria sido” esperado, [segundo alguma regra de experiência], de cada um considerado isoladamente, dada a presença de outros enquanto “condições”. Portanto, o juízo de “possibilidade”, no sentido em que empregamos esta expressão, [significa] sempre a referência a regras de experiência. A categoria de “possibilidade” não se emprega, em consequência, em sua forma *negativa*, isto é, no sentido de que expresse nosso não saber ou nosso saber incompleto em contraposição ao juízo assertórico ou apodíctico; mas ao contrário, ela significa aqui a referência a um *saber* positivo das “regras do acontecer” (*Regeln des Geschehens*), a nosso saber “nomológico”, como se costuma dizer (1973, p.160, tradução nossa – WL 275-276).

O juízo de possibilidade é obtido por meio de isolamento e generalização de um dado, decompondo este em elementos que podem ser incluídos em regras de experiência. Com isto, o cientista pode estabelecer que resultados deveriam ser esperados de cada um dos elementos considerados isoladamente, segundo regras de experiência, dada a presença de determinadas condições na constelação causal. O juízo de possibilidade, diz Weber, implica sempre em regras de experiência, ou seja, refere-se à construção de juízos objetivos de ordem probabilística sob a forma de uma relação adequada entre a causa e o efeito. Trata-se, portanto, de uma abstração, de uma construção mental feita pelo historiador de maneira lógica para dar sentido ao real. Ao fazer tal abstração, o historiador edifica mentalmente um curso possível dos eventos, determinando suas causas “reais” ou suficientes. O pesquisador, assim, com base em seus conhecimentos, constrói

mentalmente o desenvolvimento histórico, eliminando ou isolando causas, para determinar as significações no “vir a ser” histórico. É por isso que não há aqui uma oposição do juízo de possibilidade ao juízo assertórico e ao juízo apodictico, como se o primeiro expressasse somente um não saber, pois a hipótese construída intelectualmente pelo pesquisador está limitada por um *complexo de condições possíveis*, e é utilizada para o controle metodológico do curso dos eventos selecionados, que passam a ser concebidos como efetivamente “reais”. Em relação à definição de juízo assertórico e apodíctico, aqui os entendemos no sentido definido pelo Lalande:

ASSERTÓRICO. Em Kant os juízos assertóricos são aqueles em que a modalidade correspondente à categoria de existência (distinta da necessidade). São os juízos verdadeiros de fato, mas não necessários; aquilo a que se chama verdades de fato (Lalande, 1999, p.93).

Portanto, assertórico é o juízo cuja afirmação ou negação refere-se a algo existente, como, por exemplo: “este prédio tem três andares”. APODÍCTICO. Necessário, em oposição ao assertórico e ao problemático” (Lalande, 1999, p.78). Por conseguinte, apodíctico é o juízo que se refere a algo cujo contrário não pode ser pensado, por exemplo, “ $2+2=4$ ”. Em relação ao juízo de possibilidade, argumenta M. Seneda:

A categoria de possibilidade diz respeito à forma dos juízos problemáticos e indica a ligação entre dois conceitos como meramente pensável pelo intelecto e sua correspondência a um objeto como meramente possível (2008, p.108).

Os juízos problemáticos são os juízos cuja afirmação ou negação é considerada como possível. Por exemplo: “é possível que a alma humana seja imortal”, ou seja, Weber fundamenta os juízos históricos a partir dos juízos problemáticos, pensados no interior de uma operação lógico-metodológica denominada possibilidade objetiva. Mas estes juízos problemáticos não se referem a uma possibilidade qualquer de um curso de um evento selecionado por Weber. Pois, tanto a explicação quanto a compreensão consistem na determinação e limitação das possibilidades do evento. Não se trata aqui de mero exercício intelectual, mas da possibilidade objetiva de um curso dos eventos. Ou seja, a hipótese imaginada pelo cientista em relação às regras de experiência deve ser, necessariamente, possível para a validação dos dados “reais” escolhidos. Se ela não for, o curso “real” construído pelo pesquisador não poderá ser considerado objetivamente válido. Pois, aparentemente, não há dúvidas de que ocorreu a morte de César ou de que Cristóvão Colombo atravessou o Atlântico para chegar à América. A questão aqui é quando o cientista se pergunta pelas *causas* de tais acontecimentos no conhecimento histórico, pois essas não são evidentes na imediatidate dos dados selecionados. Visto que a significação da configuração de um fenômeno cultural e a causa dessa significação pressupõe na metodologia weberiana a relação do pesquisador com ideias de valor presentes em sua vivência. Diante disso, a vivência delimita metodologicamente, para Weber, a descrição factual dos fenômenos culturais. Portanto, tanto a complexidade do empírico, inabarcável em sua totalidade, quanto a vivência do pesquisador, considerada como um modo de seleção do empiricamente dado, impedem que se conceba teoricamente classificações genéricas com o propósito de explicar a causalidade nos fenômenos culturais.

É importante ressaltar, que há alguns comentadores que identificam o juízo de possibilidade em Weber como um juízo condicional ou hipotético. Esses autores argumentam que a

possibilidade objetiva é um tipo de proposição contrafactual (Se P, então Q). Sobre isso aponta H. L. Saint-Pierre:

A forma lógica da categoria de possibilidade objetiva é o que se conhece em lógica por enunciado contrafactual. Este, por sua vez, tem a forma de um enunciado condicional material, no qual o antecedente é reconhecidamente falso. Recordemos que a estrutura do condicional material é da forma: ‘Se... então...’, onde a proposição que segue ao ‘Se’ é chamada de antecedente, e a que segue ao ‘então’ é chamada de conseqüente. O valor de verdade do enunciado depende dos valores de verdade atribuídos ao antecedente e ao conseqüente. O condicional será verdadeiro se o conseqüente for verdadeiro ou o antecedente falso. Se um condicional é verdadeiro e seu antecedente também é verdadeiro, seu conseqüente será necessariamente verdadeiro. Diferentemente, se o antecedente é falso e o condicional é verdadeiro, o conseqüente pode ser verdadeiro ou falso, e isto é indeterminável. E é exatamente este o caso da possibilidade objetiva, pois ao negar ou modificar algumas das causas possíveis, falseamos o antecedente, tornando o conseqüente indeterminado (1990, p.14).

F. Ringer define o uso do raciocínio contrafactual na análise causal weberiana da seguinte maneira:

A questão do raciocínio contrafactual, para Weber, é a escolha e classificação hipotéticas de causas *possíveis*. Escolha e classificação ocorrem no contexto de reflexões parcialmente contrafutais sobre possíveis *cursos* de acontecimentos, *caminhos* de desenvolvimento histórico mais ou menos prováveis à luz das possíveis causas em apreço (2004, p.78).⁷

⁷ Para melhor conhecimento da possibilidade objetiva como juízo condicional, cf. F. Ringer (2004).

No entanto, para qualquer análise lógica que se faça do juízo de possibilidade, ao construir um saber histórico, o pesquisador, na metodologia weberiana, edifica um curso irreal dos eventos para entender seu curso “real”. Deste modo, enquanto o conceito de tipo ideal é utilizado para a caracterização dos dados do mundo empírico a partir dos dados modificados em pensamento, o juízo de possibilidade é utilizado para a substituição intelectual de um ou mais dados selecionados pelo cientista, de acordo com seu interesse cognitivo. Em vista disso, consideramos, portanto, que o tipo ideal pode ser utilizado na composição de duas ordens de consideração histórica: para o saber de experiência nomológico e para o saber ontológico. É por isso que Weber afirma que os conceitos edificados como tipos ideais podem ser também apreendidos como uma “[...] construção de relações que para a nossa *imaginação* parecem bem-fundadas e, portanto, ‘objetivamente possíveis’, e que para nosso saber nomológico (*nomologischen*) parecem *adequadas*” (Weber, 2006, p.75 – WL 192). Ou seja, fundamentado nessas “configurações” típicas, pode-se, para Weber, fixar teoricamente a possibilidade de nexos causais entre os fenômenos, que em conformidade com as regras gerais da experiência, o cientista julga como adequados. Assim, enquanto uma operação lógica se refere à caracterização dos dados empíricos, a outra se destina à alteração, em pensamento, de um componente selecionado pelo historiador dentre esses dados empíricos, de tal modo que se possa julgar sua consequência para o curso dos eventos imaginado mediante sua relação com regras de experiência. É por isso que Weber diz que, “[...] a ‘possibilidade’ é uma categoria ‘formativa’, isto é, que entra em função no modo em que determina a *seleção* dos membros causais acolhidos na exposição histórica” (1973, p.155, tradução nossa – WL 270).

Desse modo, a categoria da “possibilidade” não é empregada em Weber em seu sentido negativo, expressando um não saber ou um saber incompleto. Ela implica um saber positivo acerca das “regras do acontecer”, o nosso saber “nomológico”. Acerca do sentido negativo da possibilidade, Weber apresenta o exemplo de um trem que passa numa estação. Quando alguém pergunta se um trem passou na estação e tem como resposta “é possível”, isto demonstra um não saber. Implica na comprovação de que essa pessoa não conhece subjetivamente nenhum fato que diga o contrário, mas também não pode afirmar que o trem passou. Trata-se de um “não saber”.

Isto é diferente do que ocorre quando Eduard Meyer propõe um desenvolvimento diferente para o ocidente caso os persas tivessem ganhado a batalha de Maratona. Pois quando Meyer julga que seria possível, a partir de certas condições, um desenvolvimento teocrático-religioso entre os gregos, ele o faz em concordância com elementos definidos e que estão objetivamente presentes no fenômeno estudado. Esses elementos, se fossem alterados em pensamento nas respectivas cadeias causais, resultariam em um curso provavelmente diferente dos acontecimentos de acordo com as regras de experiência. Portanto, a ausência ou mudança de um componente ontológico, pode alterar um curso de eventos construídos nomologicamente. Consequentemente, como a possibilidade objetiva se refere sempre às regras de experiência que serão aplicadas a determinadas condições, ela não poderá ser considerada um “não saber”. O conhecimento nomológico, portanto, é “[...] utilizado instrumentalmente, como critério para a autenticação das possibilidades objetivas” (Abbagnano, 2000, p.190). Por isso, se Meyer tivesse que demonstrar a “significação” da batalha de Maratona, caso ela fosse questionada, deveria então, segundo Weber:

[...] decompor aquela “situação” em seus elementos até o ponto em que nossa “imaginação” pudesse aplicar a este saber “ontológico”, nosso saber de experiência “nomológico”, extraído da própria práxis da vida e do conhecimento do modo como comportam os outros seres humanos, e pudesse julgar positivamente, a seguir, que a ação recíproca daqueles fatos – sob condições concebidas como modificadas de determinado modo – “pode” produzir o resultado cuja “possibilidade objetiva” se afirma. Isto significa apenas que, *se* nós “pensássemos” este resultado como factualmente ocorrido, *reconheceríamos* aqueles fatos, concebidos como modificados daquele modo, como “causas suficientes”. (1973, p.161, tradução nossa – WL 277).

Notemos que a especificidade do conceito de possibilidade objetiva implica na utilização, por parte do cientista, de seu saber de experiência nomológico, que aplicado ao seu saber ontológico, auxiliará na construção em pensamento de um tipo ideal do curso provável dos eventos. O pesquisador, com base nessa *substituição* de componentes da cadeia causal, referindo-se às determinadas condições objetivas, julga positivamente se essa imaginação do curso dos acontecimentos estabelecida com um determinado nexo causal, teria uma contribuição “efetiva” ou não para a explicação do desenvolvimento do evento que lhe interessa cognitivamente. Recordemos que não se trata aqui de mero exercício intelectual, mas da possibilidade objetiva de um curso dos eventos. Portanto, a hipótese construída intelectualmente pelo pesquisador em relação às regras de experiência deve ser necessariamente possível para a validação dos dados “reais” escolhidos. Se ela não for, o curso “real” construído pelo pesquisador não poderá ser considerado objetivamente válido.

Os graus do juízo de possibilidade objetiva: a causa “adequada” e a causa “accidental”

O juízo de possibilidade objetiva permite, portanto, avaliar a probabilidade de uma causa favorecer ou não ao surgimento de um fato real. Essa imputação é um procedimento realizado em uma série de graus que estão entre dois casos limites: a causa “adequada” (*die adäquate Verursachung*) e a causa “accidental” (*die zufälliger Verursachung*). Para esclarecermos esses dois casos limites, vejamos o seguinte exemplo:

Suponhamos que havia um parafuso enferrujado e frágil em uma carroagem que quebrou quando o condutor a lançou dentro de uma vala. Vamos ainda supor que um especialista descobriu que, se o parafuso fosse robusto, a carroagem não teria tombado quando o motorista lançou-a na vala, mesmo levando-se em conta a sua embriaguez. Nesse caso, diríamos que não foi a embriaguez do motorista que aumentou a probabilidade do acidente, mas a fragilidade do parafuso enferrujado e que, em consequência, o parafuso (ou melhor, a pessoa responsável por ele) é a ser considerada como a causa adequada do evento. Portanto, um aumento de informações sobre as condições envolvidas podem mudar a nossa convicção sobre a causa adequada. (Heidelberger, 2010, p.258, tradução nossa).

Observemos que, para formularmos a adequação de uma causa, é preciso utilizar nosso saber de experiência nomológico. Pois, sabemos que dirigir embriagado pode ser causa de acidentes, mas não necessariamente de um tombamento de uma carroagem. Para imputarmos a causa do acidente é preciso conhecer as condições nas quais se deu o evento e apreciar as circunstâncias

que possivelmente o agente conhecia. Se o motorista assumiu a tarefa de conduzir o passageiro, desconhecendo o péssimo estado de conservação do parafuso, mesmo estando bêbado, tal condição não pode ser responsabilizada como causa adequada do tombamento do carro, mas deve ser vista como uma causa acidental, não determinante para a queda da carruagem. Neste caso, a falta de manutenção da empresa seria a causa adequada para o evento, pois sabemos, por regras de experiência, que peças avariadas podem dar ocasião a acidentes. Conforme afirma Heidelberger, “[...] ‘dirigir um carro’ e ‘dirigir um carro com um parafuso perigosamente enferrujado’ faz diferença!” (2010, p.258, tradução nossa). Verifica-se, portanto, que a adequação de uma causa a seus efeitos só pode ser justificada se for relacionada ao conhecimento das regras de experiência por parte do pesquisador. A graduação entre a causa adequada e a causa acidental, apoia-se, assim, em princípios que são empregados na análise lógica do “cálculo de probabilidades”. Esclarece Weber:

O juízo de “possibilidade” objetiva admite, pois, por essência, *gradações* (*Gradabstufungen*), e, apoiando-se em princípios que são empregados na análise lógica do “cálculo de probabilidades”, é possível representar a relação lógica concebendo aqueles componentes causais, a cujo resultado “possível” se refere o juízo, como isolados e contrapostos a respeito de todas as demais condições *concebíveis em geral* que mantém com eles uma ação recíproca, e inquirindo de que modo o círculo de todas aquelas condições, mediante cujo acréscimo esses componentes causais pensados como isolados resultaram “adequados” para provocar o resultado “possível”, se relaciona com o círculo de todas as outras condições, mediante cujo acréscimo elas *não* o teriam “previsivelmente” provocado (1973, p.168, tradução nossa – WL 284).

Quando um fenômeno presente em uma constelação causal não contribui para o desenlace do fato, podendo com isso ser excluído da análise, torna-se uma causa incidental. Sua presença ou ausência, por hipótese, não interfere na constelação causal, ou seja, ele não colabora significativamente na produção do fato considerado. Entretanto, se um acontecimento é avaliado como causa adequada, ele se torna imprescindível no conjunto de condições que produzirão o fato a ser explicado. O acontecimento construído pelo cientista como causa adequada é que permitirá o estabelecimento dos nexos causais “decisivos” para a produção do suposto fato histórico. A comparação entre o processo hipotético construído pelo pesquisador e o processo “real” permite estabelecer a importância causal de certo elemento com relação ao fato a ser explicado. Para exemplificar o conceito de causa incidental, Weber analisa a revolução de março de 1848 em Berlim. A análise se atém aos disparos efetuados em meio à multidão reunida nas portas do palácio, que teria sido o estopim dos acontecimentos que se sucederam. Trata-se de saber se a revolta teria sido deflagrada sem aqueles disparos. Se não tivessem sido efetuados os disparos, teria havido a insurreição? Caso a revolta não possa ser pensada sem os disparos, tais disparos são “causa adequada” da revolução de março de 1848 em Berlim. Se a revolução for pensada como inevitável (sem a ocorrência dos disparos), dadas as circunstâncias sociais e políticas em que se encontrava a Alemanha, os disparos são considerados como uma “causa incidental”. O advento da revolução, pensado a partir da possibilidade objetiva mediante a eliminação dos disparos, permite ao cientista construir a imputação de que estes são causa incidental daquela, não alterando seu curso “real”. Mas lembremos de que para Weber existe uma multiplicidade de causas em jogo, e neste caso, a causa incidental é entendida como não determinante para o surgimento do fato, mas isso ocorre dentro do complexo de

condições selecionado pelo pesquisador. Assim, a determinação do grau de adequação ou accidentalidade de uma causa permite precisar a probabilidade de um evento em um acontecimento histórico do ponto de vista causal.

O controle da interpretação comprehensiva do sentido

Portanto, não podemos considerar que a operação lógico-metodológica da possibilidade objetiva seja um mero registro do previamente dado, mas representa, sobretudo:

[...] não apenas uma formação *conceptual* categorialmente constituída, mas também, de fato, recebe sua validade somente enquanto *transferimos* (*hinzubringen*) para a realidade “dada” todo o repertório de nosso saber de experiência “nomológico” (Weber, 1973, p.161 – WL 277).

Por isso a possibilidade objetiva é um saber positivo das regras do acontecer. Ao questionar se o desenvolvimento de um fato histórico real tivesse sido outro, como na batalha de Maratona, não se demonstra o que necessariamente aconteceria de fato. Todavia, esta hipótese não é um não saber. São suposições baseadas no conhecimento das circunstâncias estudadas pelo historiador, que auxiliam na construção das hipóteses causais possíveis para o desenvolvimento do fato analisado. Deste modo, Weber quer expor a importância das estruturas lógicas do conhecimento, não o curso psicológico da origem de um conhecimento científico. Ou seja, Weber não está preocupado em desvendar a origem de um interesse histórico, mas em fundamentar uma estrutura lógico-metodológica para a correção do curso histórico “real” construído pelo pesquisador. A reflexão científica, portanto, irá diferir da vivência do pesquisador,

pois em caso de haver algum questionamento, será necessário o pesquisador demonstrar a validade desse conhecimento produzido, dessa compreensão interpretativa do sentido, por meio de uma estrutura lógica que garanta sua correção. Portanto, para Weber, e é isso que queremos salientar aqui, é fundamental o afastamento entre a origem psicológica de um saber e sua fundamentação lógico-metodológica. A vivência do historiador e a forma de exposição literária do conhecimento, por exemplo, não garantem a correção lógica dos resultados apresentados. Assim, a vivência do cientista e o prazer individual proporcionado por uma leitura histórica não certificam a pesquisa científica como objetivamente válida. Em relação ao nosso argumento, esclarece F. Ringer:

Em sua crítica de Eduard Meyer, Weber recomenda aos historiadores profissionais que não confundam a gênese com a justificação de interpretações ou explicações particulares. Reconhece que eles podem depender de seu “tato” e “intuição” para reconstruir o passado, “compreender” os agentes históricos recorrendo diretamente à sua experiência pessoal. Ao escrever suas narrativas, ademais, tentarão evocar o caráter total de pessoas e situações reais a fim de dar aos leitores uma sensação de “revivescência” de um mundo histórico. Weber não repudiava esses aspectos da prática histórica, mas salientava que os matemáticos e cientistas da natureza também podem ser inspirados por intuições a princípio insubstanciais. Como quer que seja, insistia em separar as origens psicológicas das percepções históricas, juntamente com suas representações literárias, da “estrutura lógica da cognição” e da “validade” das instâncias causais a respeito do passado (2004, p.80).

É por isso que, na ausência de um controle metodológico que a remeta ao curso efetivo do evento, a compreensão

interpretativa ficará sem um referencial empírico que lhe confira alguma validade. Logo, a validade, para Weber, é garantida de dois modos: pelo uso de um instrumento lógico-metodológico (possibilidade objetiva) e pela confrontação do saber construído com as regras de experiência. Na metodologia weberiana, a causalidade será sempre adequada quanto ao sentido construído em pensamento, portanto, de caráter necessariamente hipotético. Mas isto não significa que estas hipóteses não possam ser causalmente adequadas e válidas objetivamente para o curso empiricamente constatado da ação. Portanto, é com o conhecimento e a modificação de determinadas circunstâncias de um evento, relacionadas a regras de experiência, que o pesquisador verifica se aquela causa singular selecionada é ou não condição adequada para uma conexão de sentido de um acontecimento. Pois, é mediante um curso ideal, construído de determinado modo, que o pesquisador estabelecerá aquela singularidade selecionada e compreendida interpretativamente como o curso efetivo do evento. Desse modo, é a possibilidade objetiva de realização de conexões de sentidos causais que auxilia o pesquisador a fixar o curso “real” construído a partir de um tipo ideal. Esse estabelecimento de um curso típico ideal pode ser considerado como uma *possível* prova empírica das determinações metodologicamente construídas do curso constatado da ação. Pois a atribuição causal por parte do pesquisador de determinados efeitos a causas singulares, não pode, para Weber, ser construída sem o conhecimento a respeito das conexões regulares do modo como os homens podem agir em face de situações dadas. Por isso, afirmamos que, para Weber, o escopo lógico-metodológico da conexão de sentido causal, edificada com base no conceito de possibilidade objetiva, é o controle da interpretação comprehensiva do sentido.

Conclusão

Nossa argumentação procurou analisar como o pesquisador, na proposta metodológica weberiana, mediante um juízo histórico, estabelece um curso idealmente construído de eventos, que ao ser modificado de determinada maneira, proporcionará a imputação de componentes singulares, por meio do exame de se eles foram ou não causalmente significativos para o desenvolvimento de um fenômeno histórico. Buscamos refletir, portanto, sobre a operação lógico-metodológica que auxiliará o pesquisador, para Max Weber, quando é necessário apresentar um juízo sobre a significação histórica ou não de um componente singular. No entanto, dada a especificidade do interesse histórico do cientista e a complexidade do mundo empírico, a imputação causal mediante um juízo histórico, para Weber, será executada em um processo de pensamento que contém uma série de abstrações. Desse modo, ponderamos acerca de como pode ser estabelecida a relação causal entre elementos que devem ser determinados em meio a uma infinidade inesgotável de eventos. Com esse objetivo, expomos como o juízo de possibilidade objetiva admite imputar a probabilidade de uma causa favorecer ou não o surgimento de um fato real. Depois dessa argumentação, consideramos o conceito de possibilidade objetiva como instrumento metodológico para a correção de erros do compreender interpretativamente, isto é, como um controle da interpretação comprehensiva do sentido.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Tradução de António Ramos Rosa, Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. v.10. 4ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL. Rio de Janeiro – São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1976.

HEIDELBERGER, M. From Mill via von Kries to Max Weber: causality, explanation and understanding. In: Feest, Uljana (Ed.). *Historical perspectives on erklären and verstehen*. Archimedes, v.21. New York: Springer, 2010, p.241-265.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, Caio Roberto Souto de. *Responsabilidade civil e sua evolução em direção ao risco no novo código civil*. Revista AJUFERGS, nº 2. Porto Alegre: AJUFERGS, 2006, p.1-32.

NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Argumentvm Editora, 2004.

ORDEN POUR LE MERITE FÜR WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE. Johannes Adolf von Kries. Disponível em: <<http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/johannes-adolf-von-kries>>. Acesso em: 06 dez. 2016.

ORDEN POUR LE MERITE FÜR WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE. *Die mitglieder des ordens*. Zweiter Band 1882-1952. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1975.

RINGER, Fritz K. *A metodologia de Max Weber: Unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 2004.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. Algumas considerações sobre a explicação na história da ciência. *Revista Educação e Filosofia*, v.5, n.9. Uberlândia: EDUFU, 1990, p.7-18.

SENEDA, Marcos César. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

WEBER, Max. *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. Tradução, apresentação e comentários de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Tradução de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6., erneut durchgesetzte Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985.

Uma leitura equívoca de Jellinek: Weber e a elaboração da noção de tipo ideal

Marcos César Seneda

Apresentação do problema: a dúvida de Weber com Jellinek

O texto sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, escrito por Weber, em 1904, como marco da reorientação editorial da revista *Arquivo para a ciência social e a política social*, contém a formulação de um importante instrumento metodológico de investigação da realidade empírica, cujo acervo cognitivo passou a ser conhecido desde então como a teoria dos tipos ideais.

Conquanto Weber manifestasse intensa expectativa na fecundidade heurística dessa ferramenta metodológica, não houve, por parte da recepção crítica, o entendimento de que ele a tivesse utilizado de modo uniforme na composição posterior de sua multifacetada obra (por exemplo, U. Kuckartz, 1991; ou ainda H. H. Bruun; S. Whimster, 2012). Muito menos houve convergência da recepção crítica acerca do problema que estaria na origem dessas reflexões, tendo alguns autores entendido que Weber estaria se posicionando em relação a Rickert (por exemplo, T. Burger, 1976), e outros que ele estaria se valendo de outras fontes, como, por

exemplo, Helmholtz (hipótese inusitada sustentada recentemente por G. Wagner; C. Härpfer, 2014).¹

Um dos lendários mal-entendidos sobre o texto refere-se à cunhagem do termo tipo ideal, cujo uso recorrente Weber inaugurou na discussão metodológica das ciências sociais, sem jamais assumir publicamente sua inteira paternidade. No texto sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, publicado em 1904, Weber não faz uma única menção à origem ou fonte dessa importante noção, mas, em carta a Rickert, de 14 de junho de 1904, nomeia Jellinek como primeiro a utilizá-la, como se ambos tivessem recorrido às mesmas acepções com o intuito de alcançar os mesmos desejados efeitos com sua aplicação metodológica. Marianne Weber (1984), conhecedora da obra do marido, foi a primeira a divulgar essa informação, quando redigiu extensa obra descrevendo seu percurso biográfico e avaliando sua marcante presença intelectual. Dispondo então das cartas do marido, frisou com segurança essa dívida de Weber com Jellinek, que a muitos poderia ter passado despercebida, dado o silêncio de Weber, no texto em questão, sobre a filiação conceitual do termo.

O escopo principal do presente texto é avaliar essa declaração de Marianne Weber, que teve um efeito dominó, repercutindo em muitos comentários críticos sobre a obra de Max Weber. Mas nossa questão principal não se refere meramente à atribuição possível do termo, mas muito mais às implicações

¹ O texto de G. Wagner e C. Härpfer chegou a nossas mãos no momento em que já estávamos na fase de conclusão deste trabalho. Há nesse texto um breve, mas objetivo retrato da posição de Jellinek (G. Wagner; C. Härpfer, 2014, p.219-220), a partir do qual os autores concluem que Weber não poderia ter retirado de Jellinek a noção de tipo ideal. Mas não há nenhuma comparação sistemática entre as posições de Jellinek e Weber, o que dificulta uma avaliação clara sobre a radical distância epistemológica que separa esses dois autores. Essa comparação é um dos objetivos principais do nosso texto.

que essa atribuição poderia ter para uma leitura das obras de Weber. Por um lado, se o texto de Weber fosse lido a partir da obra de Jellinek, suas intenções ficariam completamente distorcidas. Por outro lado, caso pudéssemos, a partir do texto de Jellinek, compreender o que Weber não poderia ter dito sobre os tipos ideais, talvez os recursos heurísticos das construções típico-ideais pudessem ficar muito mais explícitos do que em sua versão positiva que Weber nos deu a conhecer no texto de 1904. Por isso optamos, como estratégia expositiva, por uma explanação do *quid pro quo* gerado pela carta de Weber a Rickert; pela explicitação da posição de Jellinek acerca das noções de tipo ideal e tipo empírico;² e pela comparação entre as posições de Weber e Jellinek no tocante à noção de tipo ideal. Desse modo, salientando o que Weber não poderia ter dito, pretendemos esclarecer de modo mais rigoroso o que Weber teria querido propor com o texto sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”.

² Há uma seção inteira desse texto dedicada à explicitação da proposta metodológica de Georg Jellinek, mas não demos o mesmo tratamento ao texto supracitado de Max Weber. Assim procedemos por dois motivos. Por um lado, porque não há tradução em língua portuguesa da obra de Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (1914, [1900¹]), o que contribui para mantê-la distante do leitor brasileiro. Por isso, consideramos importante apresentar a reflexão de Jellinek de modo coerente e sistemático antes de proceder a alguma comparação. Salientamos que todas as traduções desse texto aqui apresentadas são nossas. Por outro lado, o texto de Weber sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” tem presença quase obrigatória em qualquer currículo das humanidades, estando disponível em uma esmerada tradução (2006), com aparato de estudo, aos cuidados de Gabriel Cohn. Nesse caso, tomamos por pressuposto o fato de que o leitor teria acesso ao texto e familiaridade com a reflexão metodológica de Weber. Também nos valemos dessa tradução, com duas exceções que assinalamos nas passagens que traduzimos. Assim, nas citações dessa obra, vem primeiro a referência à paginação da tradução brasileira, e a seguir assinala-se a indicação da página no texto original.

Excuso pertinente à questão: um mal-entendido disseminado por Marianne Weber e assinado por Weber

Para avaliar a posição de Weber, tomemos a discussão metodológica de Jellinek como um programa de pesquisa e examinemos as dívidas que Weber pode assumir em relação a esse texto. Dentre as pessoas que assinalam essas dívidas, destacamos Marianne Weber, que exibe acurado conhecimento da obra metodológica de Weber e afirma o seguinte:

Tais tipos de conceitos gerais, empregados em toda história, Weber os nomeia “tipos ideais” (“Idealtypen”) – uma expressão que já utilizara Georg Jellinek em sua *Teoria Geral do Estado [Allgemeine Staatslehre]* – cujo primeiro volume foi publicado em 1900] no mesmo sentido que depois dele Weber empregou. A saber, determinados processos e relações da vida histórica são reunidos em um cosmos em si não contraditório de conexões excogitadas (gedachter Zusammenhänge),³ “o qual, do modo como ele é pensado, não existe em lugar algum, mas é uma utopia (Utopie)” (M. Weber, 1984, p.327).

³ A parte sublinhada, com exceção da conjugação do verbo na voz passiva, é também uma citação do texto de Weber sobre a “objetividade”, aqui sob exame, numa passagem em que ele afirma que “esse quadro de pensamento unifica *determinadas relações e processos da vida histórica em um cosmos em si não contraditório de conexões excogitadas*” (“Dieses Gedankenbild vereinigt bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge” – 1985, WL 190, tradução nossa). Isso mostra, por um lado, a intenção de Marianne Weber de, com as palavras do próprio Weber, tentar explicitar a vinculação de Weber com a teoria dos tipos ideais de Jellinek. E essa explicitação também revela, por outro lado, o quanto ela estava equivocadamente convicta de que Weber de fato tivesse uma dívida metodológica a ser saldada com Jellinek.

Marianne Weber aponta, nessa curta passagem, duas questões centrais. Primeiramente, destaca o fato da precedência do uso por Jellinek, que formula esse recurso metodológico de modo explícito e intencional. Em segundo lugar, Marianne Weber sustenta que Jellinek empregou esse recurso com o mesmo sentido que Weber lhe conferiu posteriormente. A primeira observação, sobre a precedência de uso por parte de Jellinek, não parece requerer exame mais pormenorizado. Já a segunda questão, sobre a homologia do uso dessa construção, parece exigir um exame atento, já que está em jogo uma suposta contribuição ímpar de Max Weber para a metodologia das ciências humanas. Pois, por um lado, da precedência do uso de um mesmo conceito não decorre qualquer homologia de sentido no seu emprego; por outro lado, Weber é pródigo na apropriação de conceitos, cuja aplicação não faz jus às intenções originais de quem inicialmente os elaborou.

Para examinar a segunda questão, retomemos a carta citada acima, porque ela é fulcro de um mal-entendido disseminado por Marianne Weber, mas de cuja configuração Weber não parece poder estar isento. Marianne Weber deve ter sido a primeira pessoa a traçar explicitamente essa relação entre o emprego do conceito de tipo ideal feito por Weber e Jellinek. Acerca disso, H. H. Bruun cita a carta de Weber a Rickert de 14 de junho de 1904, que seria o núcleo do mal-entendido. Nela, Weber afirma:

Eu a nomeei [a noção de tipo ideal] do mesmo modo como na linguagem corrente se fala de “caso limite ideal”, “pureza ideal” de um processo típico, “construção ideal”, etc., *sem* com isso significar um *dever-ser* (*ein Sein-sollendes*), aliás, como aquilo que Jellinek ([na] *Teoria Geral do Estado*) nomeia “tipo ideal”, como [algo que] é pensado perfeitamente apenas em sentido lógico, não como *protótipo* (*Vorbild*) (Weber *apud* H. H. Bruun, 1972, p.209).

H. H. Brunn faz um conciso, mas elucidativo relato desse *quid pro quo* (1972, p.209-210), apontando que pode ter havido não simplesmente uma má leitura de Mariane Weber ao examinar a terminologia empregada por Weber, mas inclusive (se é que isso é possível, e parece ter sido) uma má interpretação do próprio Weber em relação à terminologia utilizada por Jellinek. Esse mal-entendido, portanto, sobreviveu em virtude do efetivo lastro que lhe dá sustentação. H. H. Bruun sugere, verossimilmente, que Marianne Weber devia ter também à disposição as cartas do marido no momento em que escreveu sua biografia, e que “[...] desse modo, esse erro pode ter sido sorrateiramente acolhido, sendo repetido pelos comentadores subsequentes” (H. H. Bruun, 1972, p.210). É esse lastro, avolumado pelos comentadores, que permitiu que esse mal-entendido sobrevivesse, sempre se apresentando como um emaranhado de difícil solução. Em outro texto, escrito junto com Sam Whimster para servir de introdução a uma tradução dos escritos metodológicos de Max Weber, H. H. Bruun retoma os principais passos desse *quid pro quo*, colocando a referida carta a Rickert, traduzida, no apêndice à obra. Em tom mais simples e direto, ambos afirmam acerca disso: “Ele [Weber] emprestou o termo de Jellinek, pensando (erroneamente) que Jellinek não o usou normativamente” (H. H. Bruun; S. Whimster, 2012, p.XXIV). Isso é correto, Jellinek não somente o usou de modo normativo, mas ainda fez uma distinção entre tipos ideais e tipos empíricos, com o intuito explícito de criticar a noção de dever ser embutida pela tradição da filosofia política em certos conceitos, cujo uso Jellinek identificou perspicazmente como normativo e designou apropriadamente como típico-ideal. É notável, senão espantoso, que Weber não tenha se dado conta do quanto a sua interpretação se distancia daquela de Jellinek na caracterização dos tipos ideais, a ponto de frisar, na carta a Rickert acima citada, a sua intenção de usar essa terminologia “apenas em sentido lógico”, “sem

com isso significar um *dever-ser* (*ein Sein- sollendes*)”, tratando-a “como aquilo que *Jellinek* [...] nomeia ‘tipo ideal’” (Weber apud H. H. Bruun, 1972, p.209). Justamente a nota que Jellinek acusa presente no conceito que nomeia tipo ideal, ou seja, uma orientação teleológica saliente, marcada por uma noção de dever ser que seria imprópria para a investigação empírica, é exatamente a nota que Weber afirma ali estar ausente.⁴

Retomando o fio condutor do argumento inicial, consideramos assentado o fato de que Jellinek foi o primeiro a cunhar cuidadosamente o termo a partir do legado do pensamento político, mas julgamos importante, por conseguinte, examinar em pormenor a posição de Jellinek, a fim de explicitar tanto a originalidade de Jellinek quanto a de Weber, e com vistas a exibir a distância epistemológica que separa os dois autores. É isso que passamos a fazer agora.

Jellinek e a reavaliação dos recursos metodológicos legados pela filosofia política

Organizaremos a exposição da reflexão de Jellinek em três tópicos: a posição que lhe poderia ser assinalada na *Methodenstreit* (debate metodológico); sua circunscrição e crítica da noção de tipo ideal; e o modo como propõe a elaboração e a aplicação da noção de tipo empírico.

Em primeiro lugar, tentemos circunscrever a posição de Jellinek no interior do debate metodológico. O problema designado

⁴ De fato, a nota do dever ser pode estar presente ou ausente da noção de tipo ideal, sem que isso implique algum emprego contraditório do conceito. Weber ressalta, com muita consciência, que ao fazer uso dessa noção, dela deve-se eliminar qualquer orientação normativa. O problema então surge porque Weber diz estar de acordo com Jellinek justamente acerca de um expediente metodológico em relação ao qual a posição de Jellinek é contrária à de Weber.

pelo termo tipo ideal – e aqui há total sintonia com Weber – fá-lo corresponder inicialmente a uma função metodológica. No início do segundo capítulo, “A metodologia da Teoria do Estado (*Die Methodik der Staatslehre*)”, Jellinek afirma: “Quem hoje lide com a investigação dos problemas sociais fundamentais, se defronta de modo imediato e saliente com a ausência de uma aguardada teoria de método em profundidade” (1914, p.25). Isso traduz a eminente preocupação metodológica de Jellinek, que não se configura como um interesse epistemológico geral, mas restringe-se a um interesse – bem ao gosto weberiano – por possíveis construções cognitivas que auxiliem na elaboração específica de uma Teoria Geral do Estado. Assim, por um lado, Jellinek pode ser enquadrado como um participante do debate sobre o método (*Methodenstreit*), mas jamais chega a fazer considerações gerais sobre o método das ciências da cultura, exibindo sempre uma preocupação específica com o que denomina Teoria do Estado (*Staatslehre*).⁵ Por outro lado, há um empenho explícito em mostrar que a metodologia requerida por essa Teoria do Estado se diferencia radicalmente daquela que consolidou o êxito das ciências naturais.

Jellinek argumenta que, nas ciências naturais, a subsunção de um único caso a um gênero já traduz, metodologicamente, as regras de subsunção de todos os outros casos. No estudo dos processos naturais, cada elo de uma cadeia pode ser subsumido a uma lei, assim como “[...] cada acontecimento singular pode ser considerado imediatamente como representante de um gênero” (Jellinek, 1914, p.27). As ciências naturais operam, inclusive, –

⁵ Aqui traduzimos por “teoria” o que Jellinek denomina “Lehre”, que poderia também ser vertida por “doutrina”. Desse modo, podemos afirmar que a noção de Lehre é um tanto ambígua, porque “justapõe” ser e dever ser. Defendemos essa tradução, no entanto, porque a intenção de Jellinek – seja isso aqui frisado – é a de construir uma teoria que apreenda o Estado assim como ele é, dela excluindo todo o viés normativo.

eis uma observação perspicaz – com o pressuposto metodológico inverso: se constatado, em um caso singular, que a ligação entre hidrogênio e o oxigênio forma a água, é de se esperar que “[...] o resultado vale (gilt) para todos os casos possíveis do mesmo tipo” (Jellinek, 1914, p.27-28). Entre a regra geral e o caso particular há uma mútua alimentação: tanto a regra geral tem de estar inscrita no indivíduo, quanto o indivíduo tem de ser a fonte de uma regra geral que possa ser descoberta em todos os casos similares.

Esse domínio estreito de subsunção que se forma entre gênero e espécie jamais pode ser transposto diretamente para o estudo dos acontecimentos históricos e sociais. Aqui não encontramos nem uma regra geral que possa subsumir todos os casos particulares, nem uma unidade de medida que possa se replicar nas características de cada indivíduo. Se isso assim ocorre, na visão de Jellinek, é porque “[...] os processos sociais jamais se apresentam meramente como efeitos de forças gerais, mas se mostram, sobretudo, como realizações de indivíduos determinados” (1914, p.29), e porque “os indivíduos humanos, por sua vez, são diferentes ilimitadamente, [pois] em cada um deles se pode encontrar um elemento irrepetível e incomparável, que determina suas realizações sociais” (Jellinek, 1914, p.29). Podemos perceber que não somente o ímpeto da expressão, mas também toda a terminologia é de cunho historicista. A plena valorização do indivíduo como algo de muitos modos incongruente com qualquer regra geral⁶ é o que conduz Jellinek a afirmar que “nenhum acontecimento social é mero representante

⁶ Jellinek (1914, p.32) cita o ditado: “si duo faciunt idem, non est idem” (“se dois fazem a mesma coisa, não é a mesma coisa”). Com isso, não quer apenas indicar a mera diferença introduzida nas mesmas ações por diversas motivações, mas quer destacar que a diacronia é sempre o pressuposto da interpretação de qualquer momento na sincronia. Essa força individualizadora da diacronia, por mais que Jellinek almeje alcançar o típico, mostra-se como uma clara influência da força do historicismo em seu pensamento.

de um gênero (*Gattung*) [...]” (1914, p.30). É de interesse aqui observar que o argumento, conquanto seja construído em função de balizas metodológicas, jaz sobre um pressuposto ontológico: o de que o indivíduo é “[...] algo que apenas uma vez existe, jamais se deixando repetir da mesma forma precisa [...]” (Jellinek, 1914, p.29). Contudo, contrariamente ao que se poderia esperar da projeção desses argumentos, ou seja, uma defesa da história como ciência descritiva de individualidades irredutíveis a qualquer tipo de generalização, o que se desenha no texto de Jellinek é uma estratégia para obter formas de comparação entre estruturas históricas que desempenham funções similares. Jellinek argumenta que a ciência explicativa da natureza (*die erklärende Naturwissenschaft*) “[...] pode estabelecer com êxito o idêntico nos fenômenos [individuais]. Mas processos sociais do mesmo tipo [individuais] apenas oferecem identidades em medida muito limitada, prevalecendo somente analogias (*Analogien*) na investigação” (Jellinek, 1914, p.30). Interessado em uma Teoria Geral do Estado, Jellinek propõe então que sejam isoladas as funções dignas de serem comparadas, para que essa ciência comece a se constituir. Uma ciência comparada das estruturas similares que formam cada Estado somente poderia ser erigida, segundo o autor, a partir do isolamento das funções correspondentes. A ideia, portanto, de isolamento (*Isolierung*) dessas funções torna-se central no texto de Jellinek e a descoberta de analogias torna-se o seu recurso metodológico por excelência. Mas Jelinek reconhece que esse isolamento de funções é artificial ou irreal, somente se justificando pelo fato de que os fins cognitivos requerem certos recursos metodológicos.

Desse modo, em face da infinitude inabarcável dos fatos históricos (tema herdado de Rickert) e da infinitude dos fatores individuais que os compõem (tema recebido dos historicistas), Jellinek julga ser possível isolar as funções do Estado que podem

ser tidas por correspondentes, e isso pode ser obtido “[...] se se acentua determinados lados da vida humana comum, submetendo-os à investigação” (Jellinek, 1914, p.31). Assim, ao contrário do que se poderia esperar, o texto parte da constatação ontológica de individualidades irredutíveis a qualquer projetada unidade, mas procura superar o problema do historicismo pela descoberta de funções comparáveis entre si. Por isso, a proposta metodológica de Jellinek está assentada sobre três pressupostos:

- i) a miríade de irredutíveis elementos individuais que compõe cada fato histórico;
- ii) o isolamento de funções, que, separadas do fluxo vivo do curso histórico e situadas em um plano fictício, abrem um ângulo estratégico para comparações;
- iii) a obtenção de analogias que permitam a construção de uma Teoria do Estado, sem que, para tanto, se tenha de retirar cada Estado particular do quadro histórico próprio que caracteriza seu desenvolvimento e sua singular concretização.⁷

Jellinek, no entanto, tem e exibe plena consciência de que somente existem Estados históricos e singulares. Desse modo, um Estado construído a partir de analogias daria origem a uma

⁷ Esses pressupostos parecem visíveis o suficiente no seguinte comentário metodológico de Jellinek: “Na estrutura e na conexão dos Estados, em sua esfera de efeitos encontramos amplas analogias em virtude de certos elementos idênticos que podem ser reconhecidos mediante isolamento do objeto. Desse modo podem os Estados serem classificados e suas instituições serem subordinadas a conceitos unificáveis, a fim de que seja constituída uma ciência do Estado” (Jellinek, 1914, p.33).

idealização, a qual, posteriormente, deveria oferecer recursos heurísticos para se compreender os estados particulares. Por isso, afirma Jellinek, o conhecimento de um estado singular precisa ser obtido a partir do conhecimento das “instituições estatais em geral” e das “instituições estatais singulares”, de tal modo que no exame da “formação de um Estado concreto” se consiga separar “o típico do individual” (Jellinek, 1914, p.34). Em consonância com o historicismo, Jellinek tem a pretensão de tornar comprensível a formação de cada Estado singular, como um ponto histórico de convergência do desdobramento de suas instituições. No entanto, entende que isso somente pode ser alcançado a partir de uma Teoria Geral do Estado, que deveria construir o modelo das instituições que dariam origem a um Estado em geral.

A teoria do que seria típico surge justamente dessa dificuldade: como poderíamos avaliar um Estado singular, tornando-o comprensível a partir do modelo de um Estado em geral? A dificuldade está justamente em como encontrar aquilo que é típico para construir as analogias que darão suporte para uma Teoria Geral do Estado. Jellinek entende que a noção do que é típico está presente de modo originário na arqueologia da Teoria do Estado. Portanto, é preciso se reconstruir a noção do que é típico para que se possa projetar um novo plano heurístico no interior da Teoria do Estado. Jellinek divisa duas maneiras de se entender o que é típico: seja como tipo ideal seja como tipo empírico.

Em segundo lugar, examinemos o modo como Jellinek se apropria do sentido dessa noção de tipo ideal, a qual, como ele mesmo observa, remonta sua acepção original a Aristóteles e, prioritariamente, a Platão. Por conseguinte, seria grave equívoco afirmar que Jellinek seria o primeiro a utilizá-la⁸. No entanto,

⁸ Quem já tomou contato com a *República* de Platão, seria incapaz de recusar o fato de que essa noção ali já está explícita com rigor metodológico. Platão constrói um “livre

Jellinek distingue dois sentidos que podem estar na origem da elaboração de uma noção típico-ideal (1914, p.34). Por um lado, o tipo ideal pode ser obtido como um “produto livre da especulação”. Nesse sentido, ele não é apenas algo irreal, uma mera ficção excogitada pela imaginação, mas sua principal característica é a de ser dotado de uma força teleológica que define sua função metodológica. Jellinek refere-se a isso, ressaltando que “o conceito de tipo pode justamente ser compreendido no sentido de que designa a essência completa de um gênero (*einer Gattung*) [...]” (Jellinek, 1914, p.27), ou seja, ele se refere ao ponto de convergência cognitivo que assegura o pertencimento ideal de um indivíduo a um gênero. É esse pertencimento ideal que manifesta a força teleológica da noção de gênero interpretada como algo típico. Jellinek expressa isso com o seguinte comentário: “Mas a história da Teoria do Estado é, não em pouca monta, a história da tentativa de conhecer o Estado típico, eis porque ela expressa, no fundo, a transformação de toda Teoria do Estado em política” (Jellinek, 1914, p.35). Não haveria melhor modo de expressar essa força teleológica de que se investe a Teoria do Estado, do que explicitar o potencial que ela possui de se converter em atuação política concreta. Toda a política dos estadistas e dos partidos que se coadunam ou se contrapõem no bojo de um Estado extrai sua força de um *télos*, no qual se projeta o modelo ideal para o qual deve convergir a formação histórica de um Estado individual. Essa conversão da Teoria do Estado em política mediante o expediente metodológico de um tipo ideal é o que conduz Jellinek a acentuar o caráter pragmático que o permeia tornando muito tênue o seu valor cognitivo.

“produto da especulação”, que projeta um “*télos*” a ser alcançado pelas instituições do Estado (Jellinek, 1914, p.34), que devem ser preenchidas por seres humanos aptos a realizá-las. É este também o sentido metodológico que Jellinek lhe confere.

Jellinek observa, de modo firme e polêmico: “Os tipos ideais são, por isso, fundamentalmente, não um objeto do saber (des Wissens), mas da crença (des Glaubens) [...]” (Jellinek, 1914, p.36). É instigante observar que Jellinek situa esse significado do tipo ideal – enquanto “livre produto da especulação” – no interior da história da Teoria do Estado. Ou seja, ele recupera o significado histórico que essa construção metodológica adquiriu ao agenciar, em cada época determinada, as forças políticas que pugnavam por um modelo próprio e idealizado de Estado. É justamente por esse motivo, ou seja, por situar o tipo ideal no interior da Teoria do Estado, que Jellinek jamais lhe concede *autonomia metodológica*, como se ele pudesse traduzir outros parâmetros – irreais, mas heuristicamente fecundos – para mensurar a realidade à qual se reporta.

É interessante notar que Jellinek exibe consciência aguda dos problemas metodológicos que podem ser instanciados a partir da Teoria do Estado. Como ninguém antes dele, percebe o quanto a Teoria do Estado requer a noção de tipo ideal, uma vez que ela pressupõe uma ordenação idealizada que pode ser alcançada por meio do agir humano.⁹ Por isso, para repropor a Teoria do Estado, Jellinek também precisa remodelar esse recurso metodológico, para que ele dê acesso ao conhecimento da estrutura dos Estados existentes, sem se reportar a um Estado idealizado que deveria existir. Jellinek formula essa vinculação dos tipos ideais com a Teoria do Estado do seguinte modo:

⁹ Essa noção de tipo ideal como um *télos* para o qual devem convergir as ações humanas advém dos gregos, pois eles opunham *physis* e *nómos*. Eles contrapunham ao mundo da natureza, cuja ordenação era imutável, fixada pelos deuses, o mundo da *pólis*, cuja ordenação era mutável e devia ser alcançada pelos próprios cidadãos. Jellinek considera, portanto, que o tipo ideal foi um recurso metodológico normativo por meio do qual a Teoria do Estado foi utilizada historicamente para instrumentalizar a ação política.

Quanto maior for, no entanto, o valor dos tipos ideais (*idealer Typen*) para o agir (*das Handeln*), tanto menor será o conhecimento teórico-científico que eles proporcionam, pois o objeto da ciência teórica é e permanece aquilo que é (*das Seiende*) e não o que deve ser (*das Seinsollende*), o mundo dado e não um a ser criado (Jellinek, 1914, p.36).

A intenção de Jellinek, portanto, será a de elaborar uma Teoria do Estado que se reporte aos Estados existentes, e não uma teoria idealizada que teria de dar acesso, mediante a ação política, a um Estado que deveria existir. Para Jellinek, toda a discussão acerca de um Estado que deveria existir se inscreve no quadro cognitivo da discussão de uma construção típico-ideal. Polemicamente, ele assinala que toda suposta discussão teórica acerca do direito natural, do contratualismo, da soberania popular, etc., apenas traduzem modelos práticos do dever ser de um Estado típico-ideal. Assim, quanto mais uma construção típico-ideal estiver voltada para a orientação teleológica da ação, tanto maior será o seu caráter pragmático, devendo ela atender a pretensões e convicções de cunho subjetivo. Por conseguinte, toda elaboração teórica da Teoria do Estado que pretenda ter uma estrutura objetiva não se poderá valer desse tipo de recurso metodológico.

Em terceiro lugar, examinemos a gênese da noção de tipo empírico no pensamento jurídico de Jellinek. É essa discussão epistemológica, bem enquadrada nos moldes da história da Teoria do Estado, que conduz Jellinek a separar o “tipo ideal” e o “tipo empírico”.¹⁰ Mas essa diferença capital está, no fundo, não no fato

¹⁰ Sem mencionar Jellinek ou querer discutir esse aspecto de filiação teórica do texto de Max Weber, Udo Kuckartz (1991), em oposição à tese aqui defendida, procura mostrar um outro uso do termo “tipo”, pelo exame de seu emprego na pesquisa empírica de Max Weber. Este uso aproximaria o significado do termo “tipo” daquilo que seria representativo em uma amostra de dados empíricos. No entanto,

de que o tipo empírico seja menos idealizado, mas justamente no modo de sua composição. Conquanto o tipo empírico não deixe de ser um modelo detentor das características que assinalam a presença da estrutura estatal, ele se reporta não a um “livre produto da especulação”, mas emerge de uma construção por analogia, que, partindo de características extraídas de Estados existentes na história, procura, por comparação, elaborar o modelo de Estado de uma determinada espécie.

Mas como encontrar essa determinada espécie, que isolaria apenas certa classe de Estados? Essa é uma das principais dificuldades enfrentadas por Jellinek, pois, latente em seus esforços metodológicos, percebemos a tentativa de conjugar duas coisas: a explicação de um organismo particular que evolui historicamente e a descrição – obtida pela comparação de certos indivíduos – de sua fisiologia geral. Acerca disso, Jellinek observa: “Esses tipos empíricos são encontrados por via indutiva, portanto, mediante comparação cuidadosa dos Estados singulares, de sua organização e de suas funções” (1914, p.37). O organicismo e a ideia de desenvolvimento estão presentes nas reflexões de Jellinek, mas, a esta base epistemológica historicista, ele procura conjugar uma espécie de fisiologia comparada, que permita identificar a organização e as funções que designam esse organismo. De posse desses recursos, de fundo epistemológico historicista mas instrumentalizado por um expediente metodológico extraído da biologia, Jellinek procura constituir uma Teoria Geral do Estado. Ela deveria ser geral o

isso não prova que Weber, nas passagens citadas pelo autor, estivesse fazendo uso da noção de tipo ideal, conforme definida enquanto recurso metodológico no texto sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”. Mas indica, por sua vez, mais uma questão a ser investigada pelos estudos weberianos. Problema similar também é levantado por Brunn e Whimster (2012, p.XXV), referindo-se às variações que o termo sofreu ao ser empregado pelo próprio Weber nas duas primeiras décadas do século XX.

suficiente para ser típica, partindo de uma instância indutiva, reunindo casos exemplares, e extraíndo, por analogia, as funções mais básicas que compõem esse organismo, de tal forma a dar origem a uma Teoria do Estado que o apreenda *como ele é*, sem deixar que a mente, instrumentalizada politicamente, se desvie para pensar o Estado *como ele deveria ser*.

Marcado por uma herança epistemológica historicista e por uma base metodológica biologista, jamais Jellinek propõe – por assim dizer – uma teoria geral absoluta do Estado, mas procura construir – essa é a nossa leitura – uma teoria geral relativa do Estado. Ou seja, contrariamente a Platão, Jellinek jamais se propõe a elaborar um Estado arquetípico, mas procura delimitar as condições para que se possa tipificar diversos organismos da fauna política como eles são, sem recorrer a nenhum ser fantástico que constituiria o modelo do seu devir. Jellinek descreve duas regras básicas para se obter o típico:

Disso resulta, do ponto de vista metodológico, a delimitação da indução àqueles estados que nasceram de um solo histórico comum, e àquelas configurações políticas do passado que se formaram sobre esse solo (Jellinek, 1914, p.38).

Ela [a investigação histórica] ensina inicialmente que, para a compreensão da essência de um fenômeno presente não se faz necessário o conhecimento de todo seu passado. O desenvolvimento que nos ensina a comprehendê-la melhor somente tem sua origem ali onde se mostra por primeiro seus fins atuais, onde começa, portanto, um contexto vivo com o presente (Jellinek, 1914, p.45).

Ambas as regras mostram que as analogias devem ser obtidas sempre por um recorte histórico, seja na sincronia, seja na diacronia. Por um lado, na sincronia devem ser identificadas

funções comuns que possam ser espelhadas entre os indivíduos comparados. Mas Jellinek insiste no caráter dinâmico dessas funções, que são marcadas por serem uma resposta a uma situação histórica: “os próprios tipos, por conseguinte, devem ser postos no fluxo do acontecer histórico [...]” (Jellinek, 1914, p.39). Eis mais uma vez em saliência a falta de autonomia metodológica do tipo empírico. Ele está a serviço de uma construção histórica e somente lhe é atribuído valor na medida em que ele historiciza uma analogia no interior do evolver de uma configuração histórica. Por outro lado, na diacronia, a noção de *télos* desenvolve um papel inteiramente biológico, que se consuma, aristotelicamente, pela realização plena de uma forma. Uma formação histórica atual, portanto, somente deve ser investigada até o ponto onde seus fins já estavam anunciados explicitamente em sua origem. Por isso essas formações são recortadas, metodologicamente, ao modo de um organismo, que deve estar situado historicamente e servir de base a uma fisiologia comparada.

Essas considerações epistemológicas e metodológicas indicam o quanto a teoria dos tipos empíricos está presa, em Jellinek, ao quadro teórico do historicismo organicista. As noções de evolução e história se entrelaçam em um mesmo paradigma epistemológico, subjacente à obtenção de analogias e à construção dos tipos empíricos propostos por Jellinek.

Elucidação por comparação: uma tentativa de contrapor heurísticamente as teorias de Weber e Jellinek

Procuraremos, na sequência, fazer uma comparação entre os modos como Weber e Jellinek se apropriaram da teoria dos tipos ideais. Para situar essa apropriação, lançaremos mão das três

divisões do tópico acima descrito sobre Jellinek, que procuram caracterizar esse modo de apropriação a partir de sua posição no debate metodológico, de sua crítica dos tipos ideais e de sua proposição dos tipos empíricos. Antes de empreendermos essa comparação, duas observações se fazem necessárias. A primeira diz respeito ao propósito dessa leitura, a saber, o de não proceder a uma exegese direta do texto de Weber, uma vez que já são inúmeras as tentativas bem-sucedidas de interpretar a metodologia weberiana tomando por base o texto inaugural publicado no *Arquivo para a ciência social e política social*. A segunda observação, que completa e reduz o que poderia ser excluído *in totum* pela primeira, diz respeito à intenção de fazer uma exegese comparativa do texto de Weber, analisando pontos exemplares em que seu pensamento se aproxima ou se distancia do de Jellinek. Como há uma controvérsia ainda em curso sobre a dívida de Weber com Jellinek, nosso intuito será, a partir do balanço dessa dívida, agregar elementos balizadores, obtidos por comparação, para esclarecer um pouco mais a posição de Weber sobre o assunto.

Um primeiro ponto a ser destacado é que Weber e Jellinek poderiam compartilhar a mesma posição e somar forças do mesmo lado dentre aqueles que se confrontam no debate sobre o método (*Methodenstreit*), pois ambos se manifestam explicitamente contra a unidade de método. Weber sempre insiste no argumento de que o conhecimento que se conforma a determinações legais raramente coincide com os aspectos significativos pelos quais se interessam as ciências da cultura. Jellinek principia sua reivindicação dos tipos ideais justamente por uma distinção metodológica entre o conhecimento produzido pelas ciências naturais e aquele elaborado pelas ciências sociais. Nas ciências naturais, as unidades elementares – obtidas por algum recorte cognitivo – são sempre homogêneas e tem de ser subsumíveis a relações uniformes e, por conseguinte, previsíveis.

Esse expediente assegura sua mensuração e matematização. Nos fenômenos sociais, por sua vez, todos os elementos que os formam se somam para compor indivíduos que não podem ser reduzidos ao princípio da unidade nem ser tomados como representantes de um gênero. Mas mesmo no interior dessa aproximação, Weber define o indivíduo por um recorte metodológico, enquanto Jellinek o apreende por um irredutível caráter ontológico.

No entanto, contrariamente a essa aproximação que se manifesta no primeiro golpe de vista, ambos estão envolvidos, de modo bastante coerente, com dívidas metodológicas muito diferentes. Jellinek, que manifesta as preocupações do jurista e do cientista político, vincula-se consciente e intencionalmente à tradição da filosofia política antiga e clássica. Conforme vimos anteriormente, não se apresenta como o criador da teoria dos tipos, mas apresenta essa teoria como se ela fosse extraída do interior da história da Teoria do Estado. Jellinek considera que a Teoria do Estado, principiando por Platão e fazendo larga história até alcançar os contratualistas, sempre operou com conceitos típicoidais. Mais acima comentamos como a Teoria do Estado, para Jellinek, por apreender a noção de Estado por meio de um *télos* ideal, acaba sendo convertida em instrumento da ação política. Para Jellinek, por conseguinte, o caráter típico ideal da noção de Estado está inscrito na própria raiz da Teoria do Estado desde Platão. Conquanto Weber, em carta dirigida a Rickert, de 14 de junho de 1904, nomeie Jellinek para aludir à teoria dos tipos ideais, no texto sobre *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais* Weber não se reporta à história da Teoria do Estado, como o faz Jellinek, mas à teoria econômica abstrata. Isso ocorre em uma passagem central do referido texto (Weber, 2006, p.71-72 – 1985, WL 189-190), em que Weber, para definir o conceito de tipo ideal, se refere às noções de quadro *ideal* (*Ideal bild*), quadro de pensamento (*Gedankenbild*),

utopia (*Utopie*) e acentuação *em pensamento* (*gedankliche Steigerung*). Aqui, Weber jamais recorre ao repertório conceitual da Teoria do Estado – embora o conheça pormenorizadamente – mas reporta-se a construções extraídas da economia. Acerca disso, afirma: “Na teoria econômica abstrata (in der abstrakten Wirtschaftstheorie) temos um exemplo dessas sínteses a que se costuma dar o nome de ‘ideias’ dos fenômenos históricos” (Weber, 2006, p.71 – 1985, WL 190). E quando tem de exemplificar sua base conceitual, nomeia os princípios “da troca, da livre concorrência e de uma ação estritamente racional” (Weber, 2006, p.71-72 – 1985, WL 190). Ou seja, Weber indica claramente que a metodologia da teoria econômica abstrata pode servir de base para a construção de modelos da ação racional – o que terá importância decisiva em toda a sua reflexão metodológica. Na passagem em que procura definir a função metodológica da noção de tipo ideal (Weber, 2006, p.71-74 – 1985, WL 189-192), Weber vale-se sobremaneira de exemplos retirados da teoria econômica, mostrando-se interessado em mensurar comportamentos efetivos com um padrão de racionalidade. Reportando-se à detecção de atividade econômica na Idade Média, Weber afirma: “[...] não é pelo estabelecimento de uma *média* (*Duchschnitt*) dos princípios econômicos que realmente existiram em todas as cidades examinadas, mas antes pela construção de um *tipo ideal* (*Idealtypus*) que se forma o conceito de ‘economia urbana’” (Weber, 2006, p.72 –1985, WL 191). Isso mostra que Weber não está tentando captar a presença de uma estrutura ontologicamente inscrita em uma dada realidade, mas está empenhado em aferir a mudança de comportamentos a partir da regulação de modos de agir irreais e estritamente racionais. O quadro todo da discussão que se desenha nessa passagem pode ser bem retratado a partir das discussões da teoria econômica abstrata. Isso mostra que, quanto Jellinek possa ser o lócus originário da

noção de tipo ideal, o modelo metodológico de Weber não deriva do de Jellinek, pois Weber faz uso explícito da teoria econômica abstrata e Jellinek, em suas formulações, é intencionalmente tributário da Teoria do Estado.

O segundo ponto a ser salientado, em nosso intuito comparativo, é bastante embarracoso e campo fértil para muitos equívocos. Numa leitura superficial do texto sobre “*A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais*” e sobre a *Teoria Geral do Estado*, o leitor é levado a pensar que Weber e Jellinek rejeitam a noção de tipo ideal como um dever ser (*ein Seinsollendes*), e que essa recusa unificaria de alguma forma acentuada o programa de pesquisa dos dois autores. O próprio Weber, que prefere explicitar seus pontos de vista e omitir as referências a outros autores, quando se trata de questões delicadas, parece contribuir para esse equívoco ao reportar-se a Jellinek, na carta a Rickert, de modo positivo e sem as ressalvas que seriam necessárias.

Adentremos nesse tópico, para podermos avaliar essa questão. Jellinek recorre à história da Teoria do Estado para dela poder extrair o recurso teleológico que possibilita construir uma imagem idealizada da noção de Estado. Jellinek insiste – como vimos acima – que esse quadro ideal designa não aquilo que é (*kein Seiendes*), mas aquilo que deve ser (*ein Seinsollendes*) (Jellinek, 1914, p.34). Jellinek descreve, a seguir, o caráter por assim dizer deontológico desse tipo ideal, que permitiu que ele fosse convertido em instrumento ou esquema da ação política. Para atenuar esse sentido prático, enraizado de longa data na Teoria do Estado, e para acentuar o seu caráter teórico, Jellinek propõe a elaboração e o emprego da noção de tipo empírico. O tipo empírico deveria, mediante isolamento de funções e construções de analogias – conforme já expostos –, possibilitar uma apreensão do Estado como ele é, sem retirar o Estado do quadro de seu desenvolvimento histórico e forçosamente

“orgânico”. Ora, Weber recusa justamente esse emprego da noção de tipo ideal para utilizá-la como referência de uma apreciação prática, mas, ao contrário de Jellinek, considera extremamente positiva a sua idealização, ou seja, a sua cuidadosamente projetada irrealidade, desde que esta seja destituída de qualquer esquema de uma ansiada apreciação prática. Sobre essa dúplice acepção dos tipos ideais, Weber afirma:

Tais exposições típico-ideais, contudo, comportam em regra outro aspecto que complica ainda mais. Geralmente pretendem ser, ou inconscientemente o são, tipos ideais não somente no sentido lógico (*logischen Sinne*) mas também no sentido prático (*praktischen Sinne*). Ou seja, tipos *exemplares* (*vorbildliche Typen*) que – seguindo nosso exemplo – contêm aquilo que o cristianismo *deve* ser (*sein soll*) segundo o ponto de vista do cientista, aquilo que para ele é ‘essencial’ *porque de valor permanente* nessa religião (Weber, 2006, p.84 – 1985, WL 199).

É visível pelo texto citado, que espelha questões caras também a Jellinek, que Weber apreende o problema de modo bastante similar ao desse autor. Ambos constatam o emprego recorrente de conceitos típico-ideais nas ciências da cultura, Weber referindo-se à história e Jellinek à Teoria do Estado; ambos diagnosticam dois empregos metodológicos possíveis desses conceitos típico-ideais, conferindo-lhes seja um sentido lógico (Weber) ou teórico (Jellinek), seja criticando a presença de um sentido prático (ambos os autores); ambos alertam para a periculosidade de se confundir esses dois empregos, o que conduziria a que uma determinada realidade histórica fosse julgada por aquilo que ela deveria ser, trazendo essa apreciação, de modo latente, valores subjetivos e impróprios para serem partilháveis na práxis estritamente científica.

No entanto, enquanto Jellinek, em nome dessa periculosidade, se recusa a utilizar construções típico-ideais, optando pela elaboração de tipos empíricos – opção metodológica sobre a qual Weber silencia –, Weber apenas alerta para essa periculosidade, insistindo na fecundidade e na quase necessidade heurística do emprego desses tipos ideais, cuja perfeição somente poderia ser compreendida em seu sentido lógico. Weber e Jellinek, portanto, partem de um mesmo diagnóstico, ambos constatam uma mesma patologia que acompanha com frequência o uso dos conceitos típico-ideais, e ambos identificam essa disfunção pela maneira como o sentido prático fagocita o sentido lógico ou teórico dessas elaborações.

Mas enquanto Jellinek opta pela inutilização desse procedimento, Weber insiste em sua prolífica construção, desde que seja empregado em sua função lógica, ou seja, desde que a idealidade elaborada em um quadro mental jamais possa ser confundida com um modelo pelo qual se faça a apreciação (*Beurteilung*) de um ideal a ser alcançado pela ação no interior da vida prática. Weber afirma:

cabe reiterar que, no sentido que lhe damos, um “tipo ideal” (ein “Idealtypus”) é completamente indiferente à apreciação *avaliadora* (der *Wertenden Beurteilung*), pois nada tem em comum com qualquer “perfeição” salvo com a de caráter puramente *lógico* (einer rein *logischen* “Vollkommenheit”) (Weber, 2006, p.86 – 1985, WL 200).

Weber insiste em distinguir essas duas coisas, porque considera que o sucesso de uma práxis científica eficaz e responsável reside na consciência explícita de que a ciência deve ser um parâmetro para entender o que é uma determinada realidade, jamais se permitindo uma apreciação avaliadora do que ela deveria ser. Weber, portanto, não somente silencia sobre os tipos empíricos, mas, em oposição latente a Jellinek, procura fazer a distinção entre dois usos dos

tipos ideais para poder salvar o uso que caracteriza a partir de sua perfeição puramente lógica, o qual julga heuristicamente fecundo e quase inevitável na maior parte das elaborações teóricas da história e das ciências da cultura. Em oposição a Jellinek, por conseguinte, Weber não julga que o componente teleológico, que expressa a força de um dever ser, contamine todas as construções típico-ideais. Ele entende que a força seminal desse componente possa ser neutralizada, para que essas fecundas construções irreais possam apreender facetas significantes da realidade humana, possibilitando assim que a composição de um processo seja concebida como um indivíduo histórico.

Um terceiro ponto a ser assinalado, e que marca a radical distância metodológica existente entre Weber e Jellinek, diz respeito à utilização do tipo ideal como parâmetro de mensuração da individualidade de um fenômeno histórico, noção sempre recorrente em Weber e praticamente ausente em Jellinek. Weber e Jellinek estão interessados na utilização do método genético. Desse modo, ambos têm o propósito de aplicar o princípio de causalidade para descobrir a gênese e aferir o possível desenvolvimento de um determinado fenômeno histórico. Mas todo o procedimento heurístico de Jellinek – conforme exposto acima – ocorre no interior de um arcabouço epistemológico historicista e biologista. O procedimento induutivo e comparativo é decisivo em Jellinek para compor aquilo que ele denomina de tipo empírico. Esse tipo empírico deve estar assentado nos fenômenos sociais de que intenta se apropriar; deve isolar as funções típicas de um fenômeno social; e deve estabelecer suas analogias com outros fenômenos considerados equivalentes. Para assegurar o expediente da analogia, Jellinek diz que essas estruturas estatais teriam de ter brotado de um solo histórico comum, e, para delimitar a duração desse processo, Jellinek afirma que seus fins atuais teriam de poder ser encontrados, retrospectivamente, numa

conjunção de fatores que pudesse ser considerada como sua gênese. Ao final desse processo, o Estado deveria surgir como se fosse um organismo, individual em seu estado, mas geral o suficiente para ser apropriado tipicamente por uma Teoria Geral do Estado. Weber, por sua vez, conquanto tente compreender os fenômenos da vida social como um indivíduo histórico, que tem sua gênese e características assinaladas no bojo de um processo que desdobra e delinea suas especificidades, jamais atribui a essa individualidade o estatuto de um organismo. Formado em meio à gestação do paradigma historicista, Weber parece, ao contrário de todas as expectativas e contrariamente a Jellinek, ter desenvolvido todos os anticorpos para se defender dos pressupostos do naturalismo infiltrado nessa forma de pensamento. Podemos perceber isso no seguinte comentário sinóptico de Weber:

O resultado disso, no que nos interessa aqui, é que, apesar do formidável dique erguido pela filosofia idealista alemã desde Fichte, pelos sucessos da escola histórica do direito e pelos trabalhos da escola histórica alemã da economia política contra a infiltração dos dogmas naturalistas, não foram ainda superados, em determinados aspectos decisivos, os pontos de vista do naturalismo [...] (Weber, 2006, p.67 – 1985, WL 187).

Weber faz uma observação lateral, no corpo do texto, que poderíamos inserir do seguinte modo nessa tradução: “[...] contudo e em parte *em consequência* desse trabalho [empreendido pela metafísica alemã e pelas escolas históricas] em posições decisivas os pontos de vista do naturalismo ainda continuam sem serem superados” (Weber, 1985, WL 187 – tradução nossa). O texto é descritivo, parece ser direto e não apresentar dificuldades para seu entendimento. No entanto, talvez haja dois argumentos implícitos,

que se anunciam pelas alusões que são feitas mediante as expressões “em consequência desse trabalho” e “em posições decisivas”. Weber parece argumentar que as escolas históricas de direito e economia política, influenciadas pelo hegelianismo presente em boa parte da metafísica alemã da primeira metade do século XIX, acabaram incorporando o conceito de evolução biológica, conquanto pugnassem contra a unidade metodológica que era o paradigma das ciências naturais. Weber inclusive acirra essa crítica, afirmando que isso ocorreu “[...] em parte *em consequência* desse trabalho [...]” levado a cabo em mutirão epistemológico. A ideia de que uma instituição deve ser compreendida a partir de sua gênese, de sua evolução e do contexto no qual esse percurso se insere parece dar a tônica aos trabalhos das escolas históricas de direito e economia política. Isso é marcante nas contribuições de Jellinek, e, “em posições decisivas” – para retomar a reflexão de Weber – vemos o autor exibir um arcabouço metodológico prenhe de pressupostos jamais submetidos à discussão. Quando, referindo-se à teoria social do Estado, Jellinek afirma que ela exige um modo de tratamento “[...] empírico, biológico, científico-natural e sociológico [...]” (1914, p.51), ele admite que o Estado possa ser concebido como um ente dotado de órgãos e determinado por suas funções. Assim, ao isolamento dessas funções e à construção de analogias subjaz o pressuposto de que o Estado possa ser concebido de modo adequado segundo o modelo de um organismo. Mas Jellinek não trata esse modelo como um tipo ideal, mas como um tipo empírico, obtido por indução, a partir de estruturas existentes, isto é, Jellinek pressupõe que o tipo empírico corresponde efetivamente a uma estrutura subjacente ao fenômeno estudado. Ou seja, mesmo que Jellinek insista na utilização da noção de tipo empírico e se posicione contra a unidade de método, a defesa do organicismo e do evolucionismo biológico são “uma consequência” metodológica do

seu trabalho, desdobrando-se “em posições decisivas” da estrutura que dá corpo a sua Teoria do Estado.

Nesse ponto há uma separação radical e abissal entre as posições metodológicas de Weber e Jellinek. Weber por certo concordaria que construções obtidas por isolamento de funções e estabelecimento de analogias pudessem ser tomadas por um tipo ideal, mas jamais aceitaria que elas devessem ser consideradas tipos empíricos, ou seja, obtidos por indução e erigidos sobre estruturas que deveriam estar dadas numa determinada realidade. Weber afirma que “[...] não existe um *tipo* ‘médio’ puramente genérico”, pois isso aproximaria a teoria do tipo da elaboração de conceitos genéricos. Acerca disso, Weber observa:

Ao contrário, quanto mais se atribui uma forma conceitual aos elementos que constituem o fundamento da *significação cultural* específica das relações históricas complexas, tanto mais o conceito, ou o sistema de conceitos, adquirirá o caráter de tipo ideal. Porque a finalidade da formação de conceitos de tipo ideal consiste sempre em tomar consciência, rigorosamente, *não* do que é genérico mas, ao contrário, do que é *específico* a fenômenos culturais (Weber, 2006, p.89 – 1985, WL 202).

Weber, portanto, rejeita a estratégia de que o tipo ideal deve ser obtido por indução; ou de que ele deve compor uma significação “média” a partir da incidência de casos que auxiliaram na sua elaboração; ou ainda de que ele deve corresponder a alguma estrutura de fato presente nos fenômenos estudados. Por um lado, Weber aceita o programa de pesquisa do historicismo, mas jamais lança mão do paradigma organicista para compor uma metodologia que seja condizente com ele. Por outro lado, Weber faz um esforço consciente para explicitar os pressupostos da metodologia que

adota, sem jamais tratá-la como se ela fosse simplesmente a mais adequada à natureza dos objetos que se propõe a investigar. Por isso Weber defende que o tipo ideal seja obtido mediante uma elaboração irreal, um quadro ideal, que se comporta como uma “utopia” sem revestir o caráter de um dever ser. A ideia principal é a de que esse quadro conceitual não contraditório, elaborado intencionalmente para ser dotado de perfeição lógica, sirva de parâmetro para se aferir a incidência não genérica mas assinaladamente singular de determinados fenômenos.

Weber argumenta que esse recurso

[...] tem antes o significado de um conceito-*limite* puramente ideal, em relação ao qual se *mede* a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importantes, com o qual esta é *comparada*. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa *imaginação*, formada e orientada segundo a realidade, *julga (beurteilt)* adequadas (Weber, 2006, p.77 – 1985, WL 194).

A teoria da possibilidade objetiva jamais serve para subsumir um comportamento genérico, mas apreende, apenas e seletivamente, os elos de uma cadeia causal que puderam dar origem ao sentido de uma ação social. Sem a construção objetiva e ideal dessa possibilidade, fica a impressão de que a realidade poderia ser apreendida ou descrita assim como ela é. Weber não postula a apreensão “direta” da realidade, mas a pressupõe sempre por “desvio”, ou seja, a partir do grau de distorção com que se pode seletivamente aferi-la no interior de um tipo ideal.

Weber percebe que a relação entre gênero e espécie, nas ciências da cultura, tem rara possibilidade de selecionar algo

heuristicamente fecundo enquanto objeto de estudo. Por isso os conceitos genéricos, tomados como regras de subsunção de unidades elementares, são pouco adequados para o programa de pesquisa das ciências da cultura, porque a investigação toma o específico não como unidade elementar de uma regra, mas o retém como caso desviante, que somente pode ser localizado e mensurado a partir de um tipo ideal. O interesse do pesquisador é examinar a topologia acidentada do caso individual, que o afasta das regras as mais prováveis de subsunção de uma suposta unidade elementar. Interessa ao pesquisador a “deformação” do caso singular, que deve ser investigada até o ponto em que seus traços específicos permitam, pelo conjunto de suas inter-relações, reconhecê-la objetivamente como um indivíduo.

Essas individualidades, por sua vez, jamais são aquelas diretamente observadas em uma dada realidade, mas resultam de uma elaborada construção conceitual que visa a estabelecer e aferir sua realidade objetiva. Por isso salientamos, acima, que Weber se apoia nas construções da teoria econômica abstrata, porque essas construções se arrimam no modelo da ação estritamente racional, e acabam, assim, do ponto de vista metodológico, revestindo-se do caráter de um tipo ideal. Trata-se de um recurso cognitivo que não descreve componentes de uma dada realidade, mas cujo intento é servir de parâmetro *irreal* para mensurar e compreender aspectos singulares de fenômenos históricos, os quais, aparentemente dispersos na vivência imediata, possam ser acentuados e unificados a partir de um sistema de relações abstrato. Pensamos, portanto, que é por esse motivo que Weber se vale do modelo, como exemplo, das construções da teoria econômica abstrata, porque ele representa, por um lado, o expediente metodológico mais destituído de pressupostos ontológicos em oposição, por exemplo, àqueles subjacentes ao programa de pesquisa do historicismo organicista.

Por outro lado, esse expediente metodológico oferece ampla liberdade para o pesquisador se mover no campo dos contrafactuais, desde que ele consiga, pela construção de possibilidades objetivas, apreender aspectos significativos da realidade estudada. Weber, portanto, ao contrário de Jellinek, não isola e compara os componentes de uma suposta realidade com vistas a formar indutivamente um tipo empírico, mas isola, em pensamento, um quadro de relações idealizado logicamente para que ele sirva de parâmetro para mensurar as possibilidades objetivas aferíveis em uma dada realidade. O que se chama de compreensão, nesse caso, é a mensuração da distância entre o “ideal” e o “desviante”, sem que a justificação do caso desviante jamais tenha de ser feita apoiando-se em supostos componentes ontológicos de uma dada realidade.

Conclusão: um breve balanço da dívida que Weber afirmou ter contraído com Jellinek

Essa circunscrição de *locis* de comparação pode ser bastante elucidativa em relação à dívida que Weber diz ter contraído com Jellinek. Na própria carta dirigida a Rickert, Weber coloca Jellinek na posição de credor, o que foi o núcleo de um *quid pro quo* que, principiando com Marianne Weber, repercutiu em muitos comentadores. Por isso essa comparação pode se tornar um instrumento útil para avaliar essa dívida e estimar os empréstimos efetivamente realizados.

É preciso reconhecer como fato assentado que Weber conhecia a obra de Jellinek e exibe consciência de ter dela extraído o termo tipo ideal. Isso não significa que o termo possa ser lido com as mesmas acepções nos dois autores, nem que foi utilizado da mesma maneira por ambos ou que pudesse cumprir as mesmas funções metodológicas nas mãos de cada um.

Em primeiro lugar, há o problema da gênese do termo. Jellinek posiciona-se integralmente como um jurista, e remonta à tradição do pensamento da filosofia política para circunscrever o uso normativo de um instrumento conceitual que denomina tipo ideal. Weber, por sua vez, quando tem de apresentar uma referência da origem desse termo, recorre no texto de 1904 à teoria econômica abstrata, tentando assim cuidadosamente evitar qualquer conotação normativa que o termo poderia conter. Se Weber se refere a Jellinek, não recorre, no entanto, às mesmas fontes que Jellinek, e isso terá decisivas implicações no modo como cada um conceberá esse instrumento metodológico e sua possível aplicação.

Em segundo lugar, e em decorrência de suas opções de filiação metodológica, ambos criticam o fato de que o termo seja utilizado em sua acepção de dever ser. Mas enquanto Jellinek, por se reportar à tradição da filosofia política, considera que a noção de tipo ideal está cunhada indelevelmente com um sentido normativo, Weber, reportando-se à teoria econômica abstrata, entende que essa acepção normativa de um dever ser poderia ser subtraída do termo. Weber entende, por conseguinte, que a noção de tipo ideal poderia ser utilizada não como um protótipo que servisse de *télos* para os fenômenos estudados, mas como um quadro idealizado, que fornecesse um parâmetro para se mensurar a individualização de um processo histórico. Por conseguinte, enquanto Jellinek entende que a noção de tipo ideal foi moldada milenarmente como uma ferramenta eminentemente prática, a serviço da ação política, Weber concebe que ela poderia ser apropriada, com certos cuidados epistemológicos, em um molde exclusivamente teórico, servindo de instrumento de medição a ser manuseado por uma ciência da realidade empírica. Fica patente, portanto, que a crítica à noção de dever ser, que contaminaria a utilização teórica da noção de tipo ideal, não unifica as reflexões metodológicas de Jellinek e Weber,

porque essa dimensão normativa que o primeiro julga estar inscrita organicamente na formação histórica desse conceito, o segundo entende que dele possa ser extirpada, conferindo-lhe um sentido exclusivamente lógico.

Em terceiro lugar, a relação entre conceito e realidade é radicalmente distinta nos dois autores. Jellinek propõe que os tipos destinados à investigação empírica da formação dos estados sejam construídos por indução, procedendo-se a uma analogia das funções comparáveis. Esses tipos devem, portanto, emergir de uma análise da formação histórica desses indivíduos, e devem se apropriar de uma estrutura inscrita em sua própria realidade. Weber, por sua vez, concebe os tipos ideais como experimentos mentais, que podem ser formulados de maneira completamente desconectada da realidade à qual se referem. Eles não são obtidos por indução, nem visam a detectar a generalidade uma estrutura no conjunto dos indivíduos estudados. Eles são excogitados pela imaginação, comportam-se como uma utopia em relação à posição da realidade empírica estudada, e são destinados a apreender a individualização dessa realidade a partir do comportamento o mais racionalizado que se pudesse esperar dos indivíduos estudados, dadas as condições objetivas averiguáveis em que estariam inscritos.

Esse balanço nos leva a crer que a aludida dívida de Weber com Jellinek é de pouca monta, que foi suficientemente saldada com a referência de Weber a Jellinek, e que não há débito a ser reivindicado pelo credor. Mas talvez a maior dívida seja a de Weber com seus leitores, porque esse *quid pro quo* custou muitos esforços à crítica weberiana, e nada indica que os esforços até aqui dispendidos tenham posto algum termo à questão.

Referências

- BURGER, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durhan, North Caroline: Duke University Press, 1976.
- BRUUN, Hans Henrik. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard, 1972.
- BRUUN, Hans Henrik; WHIMSTER, Sam (org). Introduction. In: _____. *Max Weber. Collected Methodological Writings*. Translated by H. H. Bruun. London and New York: Routledge, 2012, p.XI-XXVIII.
- KUCKARTZ, Udo. Ideal types or empirical types: the case of Max Weber's empirical research. *Bulletin de Methodologie Sociologique*, n.31, September 1991, p.44-53.
- JELLINEK, Georg. *Allgemeine Staatslehre*. Dritte Auflage. Berlin: Verlag von O. Häring, 1914, [1900¹].
- WAGNER, Gerard; HÄRPFER, Claudius. *On the Very Idea of an Ideal Type*. SocitáMutamentoPolítica, v.5, n.9, 2014, p.215-234.
- WEBER, Max. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6., erneut durchgeseh. Aufl, hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985, p.146-214.
- _____. *A "objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006.
- WEBER, Marianne. *Max Weber. Ein Lebensbild*. 3. Auflage unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1926. Tübingen: Mohr, 1984.

Cultura e História no pensamento de Max Weber

Ulisses do Valle

São diversas as fontes secundárias que situam as reflexões epistemológicas de Max Weber no quadro da terminologia e das proposições de Heinrich Rickert. Tais esclarecimentos ganham respaldo no próprio reconhecimento de Weber quanto à dependência de seus trabalhos em relação aos caminhos já percorridos por Rickert e outros. O tema a respeito das categorias de Cultura e História no pensamento de Weber, por isso, pode partir de seu delineamento na obra de Rickert e seguir através de sua repercussão e desenvolvimento em Weber, como meio de ressaltar não as reconhecidas semelhanças, mas exatamente suas diferenças ou, mais particularmente, o modo como e em quais aspectos Weber foi além de Rickert no que diz respeito aos temas em questão.

Comum a ambos é, sem dúvida, o princípio kantiano de diferenciação entre fenômeno e coisa-em-si, isto é, a distinção entre o que seria a realidade considerada em si mesma, independentemente do modo como afeta e se transforma em nossa faculdade cognitiva, e a realidade enquanto representada a partir das formas subjetivas que constituem nossa capacidade de conhecer: em outras palavras, trata-se da diferenciação entre conceito, por um lado, e realidade empírica, por outro. Ambos concordam quanto ao abismo que os separam um do outro. A realidade, assim entendida, mesmo tomada no menor

de seus fragmentos, corresponde a uma complexidade inesgotável e inexaurível pelo entendimento humano: e todo conceito é, por isso, não uma reprodução nem tampouco imitação da realidade, mas uma simplificação e uma transformação seletiva dela.

Outro ponto fundamental de acordo, e que deriva logicamente deste primeiro, corresponde ao primado metodológico na classificação das ciências. Uma vez que a realidade empírica, considerada em quaisquer fragmentos individuais-concretos, consiste numa multiplicidade infinita, as ciências se distinguem não segundo um critério ontológico, a partir do qual diferentes modos de ser dos objetos exigiriam distintas fundamentações metodológicas; considerando a infinitude da realidade empírica, o que distingue a princípio as ciências entre naturais e não-naturais não diz respeito aos objetos em si mesmos, mas ao modo como o sujeito do conhecimento dirige-se à realidade empírica e nela opera uma formalização conceitual. Na verdade, tanto para Rickert como para Weber, a realidade só existe como individualidade: todo processo corpóreo ou mental tal como o experimentamos diretamente é individual, isto é, é uma entidade que realmente só ocorre uma vez nessa conjuntura particular no espaço e no tempo, que nunca se repete e que, assim que destruída ou escoada no passado, desaparece para sempre do mundo real. As ciências não-naturais se distinguiram das ciências naturais pelo modo como, diante desse *continuum* heterogêneo que compreende a realidade empírica, empreendem um específico princípio de seleção que orientará a representação conceitual.

As ciências naturais, fundadas no método da generalização conceitual, dirigem-se à realidade empírica em busca daquilo que há de comum e semelhante e/ou recorrente entre o maior número possível de fenômenos individuais e, nessa medida, abstraem e prescindem justamente dos elementos de heterogeneidade da

realidade empírica, esvaziando-a de seu conteúdo perceptivo e de suas qualidades concretas. A representação encaminhada pelas ciências naturais se refere não a um ou outro objeto singular situado no espaço-tempo, mas a objetos que existem em diferentes lugares e tempos. A História, por sua vez, dirige-se à realidade buscando não o que há de comum e recorrente na maior diversidade de fenômenos, mas àquilo que justamente é individual e irrepetível num dado fenômeno. Suas representações reportam-se sempre a um espaço e, especialmente, a um tempo específico. E, é importante notar, ao reportar-se a uma temporalidade específica, uma ciência do singular nunca reporta-se ao presente em sentido estrito. Nas investigações científicas da singularidade os objetos reais em questão nunca são concebidos como presentes. Eles são sempre situados no passado, e sua existência no passado sempre ocupa uma posição temporal específica. A ciência do singular é, por isso, sempre uma ciência do que ocorreu no passado. É por isso que, diz Rickert, a realidade se faz natureza quando a consideramos do ponto de vista do geral e se faz história se a consideramos do ponto de vista do singular.

É nesse sentido que se falou da História como ciência da realidade, terminologia logo criticada tanto por Rickert quanto por Weber: isso por que, para ambos, a realidade jamais pode ser representada em sua individualidade última; toda descrição de um fragmento individual e concreto da realidade empírica supõe um critério de seleção mais bem determinado que o simples procedimento idiográfico já salientado por Windelband. Esses princípios de seleção, diz Rickert, são os valores culturais. A individualidade da realidade em sua pureza é tão inalcançável quanto as coisas em si mesmas de Kant. O que é apreensível é apenas a individualidade e a particularidade da realidade com relação a valores. Qualquer manifestação particular da realidade empírica é constituída, segundo a concepção neokantiana, por uma

infinidade de manifestações. A especificidade dessa manifestação não pode depender de todos os elementos que a compõem, mas apenas de uma parte deles. No que diz respeito à delimitação de determinado fenômeno histórico individual, está em jogo não a descrição de todas as suas características coexistentes – o que é simplesmente impossível – mas apenas a descrição das características coerentemente relacionadas a um valor. A partir da relação a valores culturais, a realidade empírica seria representada não em sua própria individualidade, mas em sua individualidade com vistas à sua insubstituibilidade com relação a valores.

Os valores, para Rickert, são tendências normativas em relação às quais todos os membros de determinada comunidade sentem-se mais ou menos obrigados. Eles podem, assim, ser postos numa escala de universalidade, que iriam desde os gostos individuais, num grau zero, até aos valores absolutos que subsistiriam para e em relação a todos os homens. A representação dos objetos históricos a partir de uma relação teórica a valores universais garantiria, em princípio, a objetividade do conhecimento histórico para Rickert.

Muito embora Weber tenha aderido ao procedimento e à teoria da relação a valores como meio de individualização do objeto histórico, o modo como ele concebe a existência dos valores altera sensivelmente o quadro dentro do qual Rickert fundamentara a objetividade do conhecimento histórico. Para Weber, os valores não podem ser postos numa hierarquia de universalidade, pois a abrangência de um valor está ligada a processos imanentes de luta e conflito, e não a um esquema atemporal de valores que subsistiria independentemente desses conflitos. Os valores não apenas não têm sua existência determinada pelo reconhecimento de todos os membros de uma comunidade, como ainda podem e geralmente se sustentam sem o reconhecimento de todos e até a despeito do reconhecimento de todos. O conflito e a irreconciliabilidade dos

valores haveria de ser, para Weber, o ponto de partida para qualquer autêntica filosofia dos valores.

Uma genuína filosofia dos valores [...] não poderia menosprezar o fato de que nenhum esquema conceitual de valores, por mais bem ordenado e honesto que seja, pode fazer justiça ao ponto crucial da situação: de fato, quando se trata dos valores, em última análise, sempre e por toda a parte, trata-se não somente de alternativas, mas de uma luta mortal intransponível/insuperável, assim como entre Deus e o Demônio; entre estes não existem relativizações nem compromissos. Bem entendido: não segundo seu sentido. Pois é natural que tais existam, como todo mundo já experimentou em sua vida, de fato ou aparentemente e, por certo, a cada passo. Em toda tomada de posição importante dos homens reais, as esferas de valor se entrecruzam e se entrelaçam. A superficialidade/vulgaridade (*Verflachende*) da vida cotidiana das pessoas, no mais verdadeiro sentido da expressão, consiste precisamente no fato de que o homem enquanto vive nela imerso não toma consciência – e nem quer fazê-lo – desta mescla, condicionada em parte psicologicamente e em parte pragmaticamente, por valores irreconciliáveis (Weber, 1985, p.506, tradução nossa).

Chamo a atenção para a diferenciação de Weber entre o sentido intrínseco dos valores, que é sempre o de sua irreconciliabilidade com outros valores, e o modo como vivenciamos e lidamos com os valores em nossa existência cotidiana, quando relativizações e transições são encontradas constantemente. Chamo a atenção, ainda, pelo motivo atribuído por Weber ao fato de que, na vida cotidiana, encontramos os valores como simples “alternativas”: Weber define dois modos fundamentais a partir dos quais nós nos relacionamos com os valores. A palavra alemã *Verflachende*

foi traduzida para versão inglesa como *humdrum* (Weber, 2012, p.315),¹ que indica monotonia, tédio, trivialidade. A tradução desvia o sentido original de *Verflachend*. “*Flach*”, em alemão, indica achatação, raso, superficial, enquanto o verbo *verflachen* indica o ato de aplanar-se, nivelar-se ou, ainda, tornar-se superficial. O termo *Verflachende* pode assim ser mais bem traduzido como superficialidade ou medianidade. Na citação em questão ela indica um modo de relação com os valores culturais em que estes são simplesmente dados e não percebidos em seus conflitos latentes: esta superficialidade é algo no qual a maior parte do tempo o homem vive imerso, e se caracteriza pelo fato de que, nessas condições, o homem não tematiza conscientemente os valores e as mesclas de valores irreconciliáveis que se cruzam a cada tomada de decisão. Ora, essas possíveis atitudes básicas dos homens em relação aos valores nos dão elementos para entender a cultura em dois âmbitos distintos: um existencial, no qual os homens vivem atematicamente os valores dispostos culturalmente em sua prática existencial; e outro reflexivo, no qual os homens tematizam e problematizam conscientemente esses valores, refletindo sobre sua origem, suas causas e condicionamentos, desenvolvimento, sua eficiência, ou mesmo sobre sua arbitrariedade, ganhando assim, gradativamente, consciência dos conflitos axiológicos dentro dos quais a ação e a decisão, a cada situação, estão envolvidas. Em seus ensaios metodológicos, Weber define apenas uma vez de modo direto o que é cultura. Na base da possibilidade de uma ciência da cultura, diz Weber, está a capacidade humana de simbolizar a própria experiência e, em meio ao caos e à perpétua contingência da realidade empírica, infundir-lhe um sentido.

¹ Refiro-me à tradução feita por Hans Henrik Bruun e editada por ele e Sam Whimster, intitulada *Max Weber: collected methodological writings*, de 2012.

A cultura é um fragmento finito da infinidade destituída de sentido dos acontecimentos do mundo. [...] A condição transcendental de qualquer ciência da cultura não está em considerarmos como valiosa determinada cultura, mas em sermos homens de cultura (*Kulturmenschen*), dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de lhe conferirmos um sentido (Weber, 1985, p.179, tradução nossa).

É do fato de sermos seres culturais, isto é, seres cuja relação com o mundo, com a realidade e com os outros é mediada por significados cuja origem está sempre em nós mesmos, que se fundam as ciências da cultura em oposição às ciências da natureza. É a habilidade de manusear e compreender significados a partir de símbolos que está na base da cultura enquanto âmbito de objetos que, por portarem significado, se distinguem dos objetos naturais. Daí a importância reconhecida ulteriormente por Weber em se distinguir claramente entre comportamento e ação. A ação consiste na conduta autorreferida a um sentido intencional projetado pelo ator em questão. Já o comportamento, por sua vez, consiste numa conduta que ocorre sem a mediação de um sentido intencionado e, por isso, como simples reação fisiológica ou hábito espontâneo suscitado mediante determinado estímulo.

Trata-se, portanto, de uma diferenciação entre aquilo que, no que diz respeito à conduta humana, consiste em seus aspectos sem referência a um significado (seus aspectos de natureza) e aquilo que consiste em seus aspectos culturais, significativos. A conduta humana, considerada como um ente entre outros, pode ser pensada tanto como comportamento, isto é, como algo simplesmente dado à percepção, como quanto “ação”, isto é, como algo que significa algo e que pode ser compreendido em seu significado. Neste caso, nós não simplesmente descrevemos seus movimentos somáticos

no espaço-tempo, e sim os tomamos como signo e expressão de determinado significado intencionado. Imersos na vida cultural, todos somos dotados da capacidade de tomar o corpo do outro como um campo de expressão de suas vivências e intenções subjetivas, tal como somos capazes de usar determinados signos e/ou regras intersubjetivamente partilhadas para expressar algo subjetivo para outros. E, mesmo o mais simples enunciado sobre ação de outrem, como “Pedro caminha”, já envolve não um tomar a conduta de Pedro como algo dado à percepção, como uma série de movimentos somáticos no espaço-tempo, mas uma interpretação do sentido da conduta de Pedro. Ao caminhar, Pedro realiza uma série enorme de microações que são obliteradas pelo sentido atribuído à sua conduta como um caminhar. Ora, vivendo em sociedade, todos precisamos tomar as manifestações externas de outros como signo e indicação de sua possível intencionalidade prévia cujo sentido dá unidade e inteligibilidade àquelas manifestações. Mais ainda, vivendo em sociedade, nossa ação é sempre ação social, isto é, ação cujo sentido está orientado para o comportamento de outros, passados, presentes ou futuros, conhecidos ou anônimos, indivíduos ou grupos. Ora, se o domínio da ação é aquele dentro do qual se estabelece um domínio de objetos significativos, a cultura; e se ele se distende num âmbito superficial, no qual os valores e significados são vividos atematicamente, e noutro extraordinário e reflexivo, no qual os valores são tematizados conscientemente; e, somado a isso, se tomamos o plano da ação como o elemento fundamental de inteligibilidade da história, também ela, a história, se distende num âmbito existencial e em outro reflexivo. Com base nisso, temos elementos para especificar a história em seu âmbito existencial: ela é, por assim dizer, o horizonte significativo da ação social, que conecta, para utilizarmos a terminologia de Alfred Schutz (1972), antecessores, contemporâneos e sucessores numa mesma

comunidade de sentido. É, enfim, nesse horizonte significativo que conecta as diversas gerações no tempo, que se resolve a dualidade entre vida e pensamento, entre ação e reflexão, percebidas assim como imersas num solo comum e numa única e mesma existência. Em seu estudo sobre Weber, Merleau-Ponty atesta com veemência dramática essa conexão entre a teoria da história de Weber e sua teoria da ação social:

O saber e a ação são dois polos de uma existência única. Nossa relação com a história não é, pois, apenas a relação de entendimento, a do espectador com o espetáculo. Não seríamos espectadores se não estivéssemos implicados no passado, e a ação não seria grave se não concluisse toda empresa do passado e não desse ao drama seu último ato. A história é um objeto estranho: um objeto que somos nós mesmos; e nossa vida insubstituível, nossa liberdade selvagem já está prefigurada, comprometida, arriscada em outras liberdades hoje passadas (Merleau-Ponty, 2006, p.4).

O fazer historiográfico, assim, está diante de uma posição que dissolve os limites entre contemplação e ação, evidenciando a transitividade entre o âmbito existencial e o âmbito reflexivo da cultura. O historiador só contempla o passado porque nele está implicado: e, juntamente com seu público, seu interesse pelo passado é um interesse por sua própria existência e aquilo que dela foi efetivado em outros tempos. E, mais ainda, também o fazer científico, enquanto ação social, é presidido por valores e está por isso enraizado em conflitos axiológicos. Mesmo a ciência natural, que ignora a relação a valores como princípio de seleção do objeto, funda-se no pressuposto da “verdade” como um valor para a condução da vida e orientação no mundo. Qualquer esforço epistemológico, por isso, implica a tarefa de refletir sobre os valores

em jogo no fazer científico. Todo âmbito reflexivo da cultura é, por isso, um desdobramento de seu âmbito existencial. Do mesmo modo, o historiador lida com valores não apenas como princípio lógico de seleção e delimitação de seu objeto empírico, mas também sua própria ação de investigar o passado e escrever a história é ela mesma condicionada por valores culturais.

Ora, mas o interesse historiográfico pelo passado está longe de ser qualquer interesse. Compartilhando os valores de verdade e objetividade científica, as proposições historiográficas exigem um tipo específico de validade: aquela que atende a critérios e regras metodologicamente orientadas e cujo resultado pode ser confirmado ou repudiado com base em princípios lógicos de verificação empírica. Daí a corroboração do lapso entre o viver existencialmente a história, por um lado, e o conhecimento histórico, por outro.

Ao exigir validade lógica (conceitual) às suas proposições, o conhecimento histórico alinha-se às demais disciplinas científicas por referência a esse valor. Em *Ciência como Vocaçao*, ao refletir sobre a crise das ciências, Weber estabelece os elementos constituintes fundamentais do quadro de operação da ciência moderna. Esses elementos, deve-se ressaltar, são eles mesmos configurações de significado que têm história e são historicamente constituídos. São dois os constituintes fundamentais da ciência moderna: o conceito, cuja relevância enquanto forma de articulação da experiência sensível, foi percebida e desenvolvida pelos gregos desde Sócrates, e a experimentação racional, desenvolvida principalmente entre os artistas da renascença. São estes os dois requisitos básicos que estão envolvidos na operação científica entendida em termos amplos. No que diz respeito à disciplina da história, entendida como ciência, a teoria dos tipos ideais responde ao primeiro requisito, e a teoria da possibilidade objetiva e da causalidade adequada, ao segundo.

No plano epistemológico, os tipos ideais são uma resposta coerentemente cética ao problema do *hiatus irrationalis* entre conceito e realidade empírica. O conceito tipo-ideal corresponde a um entendimento da realidade empírica como um fluir incomensurável que, sob o espectro de um conceito, é tomado apenas em alguns aspectos em detrimento de uma multiplicidade de outros. O tipo ideal é uma ferramenta conceitual apta a lidar tanto com o princípio da generalização quanto com o da relação a valores. O conteúdo de um conceito, seja apoiado num ou outro dos princípios de seleção, é sempre parcial e relativo à determinada perspectiva. O conceito é sempre uma construção teórica que tem o estatuto não de realidade, mas de uma imagem mental (*Gedankenbild*) ou de um quadro de pensamento com o qual se confronta e se compara alguns aspectos da realidade.² A relação entre conceito e realidade nunca é de correspondência, mas de diferenciação dirigida. O conceito serve para avaliar os desvios que o real concreto efetiva em relação à pureza abstrata do tipo ideal.

Além disso, Weber esteve atento ao problema da imbricação entre o geral e o particular na representação de singularidades históricas. Para descrever qualquer entidade individual, o historiador forçosamente faz uso de palavras que carregam uma difusa conotação geral, de modo a “perverter” a própria pureza da

² A teoria dos tipos ideais, por isso, distingue-se sensivelmente das noções clássicas do que é um conceito, e o faz isso tanto no que diz respeito à natureza dos conceitos, por um lado, quanto à sua função, por outro. Assim, o tipo ideal weberiano está muito longe da noção (comum no hegelianismo) que entende o conceito como essência da qual emana a realidade empírica; para Weber, o conceito tem a natureza de uma imagem mental (*Gedankenbild*), característica ainda pouco explorada com vistas a uma avaliação do papel da imaginação na teoria do conhecimento desenvolvida por Weber. E, no que diz respeito à função, o tipo ideal não se incumbe de representar o real nem de espelhá-lo: como um construto teórico e imagético, a função do tipo ideal é tão somente heurística, destinado a medir o distanciamento do real em relação à pureza ideal construída abstratamente.

individualidade a ser representada. Não é sem razão a divisão de tarefas entre sociologia e história concebida por Weber, na qual a primeira estaria incumbida de fornecer à segunda generalizações rigorosas para o firme exercício de representação conceitual das singularidades que são objeto de explicação da história. À parte os diferentes interesses e mesmo que se atente à relativa autonomia entre essas disciplinas, ambas estão amarradas por laços um tanto quanto intrincados: a sociologia carece da história para a realização de um inventário de casos semelhantes que fundamente suas generalizações; e a história, por sua vez, tão logo abra mão das generalizações sociológicas, arrisca a se tornar uma disciplina ingenuamente descriptiva.

Isso ocorre porque, como ciência, à história não cabe apenas a representação do passado (em sua individualidade com relação a valores), mas a explicação do “porquê” ele ter acontecido “assim-e-não-de-outro-modo”. Essa questão nos põe em contato direto com o problema da causalidade em história. O que pode significar a expressão “ser causado” quando ela diz respeito ao âmbito da disciplina da história? Para responder a essa questão, podemos examiná-la, dividindo-a em três tópicos.

- i) A enunciação de juízos causais na historiografia é posterior à representação dos eventos sobre os quais se supõe um relacionamento causal.

Em outras palavras, o princípio de significação tem prioridade sobre o princípio de causalidade. A análise causal em história não cuida nunca de uma teoria geral da causalidade histórica, mas cuida sempre de verificar o significado causal de um evento em relação a outro. Considerando a realidade empírica como um contínuo heterogêneo, em relação ao qual

cada fragmento corresponde a algo potencialmente infinito, apenas depois de delimitadas as unidades de sentido e as variáveis históricas sobre as quais se estabelecerá uma relação (de causalidade) é que se pode aferir o possível efeito de uma sobre a outra. Sempre que o historiador percebe algo no passado como sendo uma “unidade”, um “fenômeno”, um “evento”, é porque nele já operou uma seleção que o destaca da totalidade amorfa e infinita a que levam os fragmentos, mesmos escassos, ainda presentes legados pelo passado. Não há como o historiador investigar as causas da Revolução Francesa sem antes ter por mais ou menos definido e delimitado o que é e a que parcela da realidade empírica infinita corresponde o termo “Revolução Francesa”. Uma vez que o objeto a ser causalmente explicado pelo historiador precisa ser construído por ele a partir da relação a valores, a mesma realidade histórica pode ser submetida a uma pluralidade de perspectivas distintas, a depender da especificidade do indivíduo histórico selecionado pelo procedimento da relação a valores. O próprio passado, nesse sentido, mantém-se em devir, consoante ao presente a partir do qual novas perspectivas axiológicas podem sempre redimensionar o ponto de vista pelo qual determinado objeto histórico individual foi outrora contemplado. O princípio de significação, assim, tem prioridade sobre o princípio de causalidade: apenas quando enraizado num interesse cultural, ele próprio historicamente constituído, é que se destaca como uma unidade determinado evento ou fenômeno que poderá, a partir de então, ser investigado no que toca às suas causas e condicionamentos.

- ii) A ideia de causalidade em história não pode ser concebida à luz da ideia de necessidade, mas da ideia de possibilidade.

Mesmo levando-se em conta que a ação humana corresponde ao índice em torno do qual os processos históricos ganham inteligibilidade, Weber reconhece uma infinidade de fatores que participam da consecução de um determinado evento histórico particular. Fatores que, além disso, podem ser extrínsecos à ação. Porquanto a cultura corresponda a um domínio de significação que imprime e fixa uma imagem de mundo, livrando-o da perpétua contingência da realidade por si mesma, a transmissão e a transformação dos valores culturais, bem como o desenvolvimento de cada momento particular do devir histórico, estão enredadas numa totalidade da qual participam inúmeras variáveis. Cada momento particular do devir destacado como um indivíduo histórico, como um evento particular, pode ser retroagido a um sem-número de causas.

Essa concepção de causalidade previne não apenas explicações monocausais. Ela principalmente previne que o devir histórico não seja reduzido à linha sucessiva daquilo que se efetivou concretamente como particularidade histórica. Antes de transformar-se em passado efetivado, a realidade empírica constitui uma potência infinita de realização e, mesmo sendo a continuação daquilo que já foi efetivado até ali, ela está aberta a uma quantidade infinda de possibilidades objetivas. O que está para acontecer não corresponde a algo que pode ser integralmente previsto segundo uma lei a priori e necessária ou como o resultado imediato dos eventos antecedentes; e o que acontece agora sugere uma enorme gama de possibilidades que podem ser estratificadas numa escala de probabilidade. Do mesmo modo, o que aconteceu poderia não ter acontecido; e o historiador deve olhar para o passado não como algo que foi simplesmente efetivado segundo uma lei de sucessão necessária dos eventos, mas deve observá-lo como se ele estivesse em devir, como quando ele ainda era um presente para seus

contemporâneos, reconstruindo as possibilidades objetivas latentes no contexto temporal particular que tomara como objeto.

- iii) A ideia de causalidade em história não pode subscrever a relação causal a uma suposta totalidade que atravessa todos os seus momentos particulares.

Quando, em história, propõe-se uma relação de causalidade entre diferentes eventos, esta relação não está subscrita a uma totalidade cujo desenrolar determina cada momento singular. Trata-se sempre de uma relação entre um indivíduo histórico e outro indivíduo histórico: a relação causal não é nem de dedução, do geral ao particular, nem de indução, do particular ao geral, mas de imputação: isto é, do particular para o particular. Uma vez selecionado e delimitado determinado processo individual-histórico que se quer explicar, o historiador pode retroagir ao passado em busca de outras ocorrências singulares que favoreceram ou desfavoreceram aquela ocorrência particular. Mas nunca pode supor que uma teoria abranja a totalidade das relações causais que determinam aquela ocorrência particular em específico. Daí decorre o fato de que a causalidade em história se deixe apreender pela imagem das afinidades eletivas, a partir da qual se avalia em que medida determinada ocorrência particular favorece ou obstrui a ocorrência de determinada outra. Daí decorre o fato, também, de a causalidade em história não se restringir à ordem de sucessão cronológica: uma determinada ocorrência particular pode ser posta em relação de afinidade causal não apenas com seus antecedentes imediatos, como também com ocorrências particulares distanciadas cronologicamente. Disso advém a insatisfação de Weber com a filosofia da história do materialismo histórico, que concentrava toda a causalidade constitutiva do capitalismo moderno como restrita ao contexto temporal da crise do feudalismo medieval.

Um historiador que, assim, pretenda explicar a transferência da corte portuguesa para a então colônia brasileira em 1808, precisaria reconstruir essa ocorrência particular como uma unidade inteligível de sentido, que além do mais fosse entrevista como aquilo que, em meio a uma diversidade de possibilidades latentes no presente existencial, foi efetivada concretamente como uma ocorrência particular. Assim, embora a transferência da corte seja fato irrevogável e necessário, deve-se entrever outras possibilidades que estavam em conflito enquanto se desenrolava o processo histórico. Uma vez delimitado tal indivíduo histórico, o historiador pode partir para a análise causal singular. Ele avaliará, com base no conhecimento nomológico à sua disposição, em que medida outras ocorrências particulares favoreceram ou desfavoreceram a ocorrência que deseja explicar, e que, nessa medida, foram decisivas para sua transformação de possível em real, de possibilidade histórica em efetividade histórica. O importante é que, delimitando a ocorrência particular em face das possibilidades que lhe eram latentes, o historiador pode explicar o que aconteceu a partir do que não aconteceu, ou, mais propriamente, ele pode explicar o que aconteceu através do que poderia ter acontecido caso determinada variável histórica fosse também diferente. Assim, suplantando imaginativamente e idealmente determinada variável histórica, ou alterando-a de maneira ideal-típica, o historiador pode avaliar se essa ausência ou alteração traria consequências à especificidade da ocorrência particular que resolveu explicar. Assim, ele pode imaginar e construir idealmente um curso de acontecimentos em que, por exemplo, os Habsburgos e sua coligação tivessem vencido definitivamente os revolucionários franceses em 1792, e re-entronizado Luís XVI. Caso essa possibilidade objetiva aponte para um desvio na sequência real de acontecimentos, pode-se

imputar a vitória da França revolucionária sobre a coligação das aristocracias europeias como causalmente significativa para a ocorrência particular que foi a transferência da corte portuguesa para sua colônia em terras americanas.

Referências

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RICKERT, Heinrich. *The Limits of Concept Formation in Natural Science*: a logical introduction to the historical sciences. New York: Cambridge University Press, 2009.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenología del Mundo Social*: introducción a la sociología comprensiva. Buenos Aires: Editorial Prados, 1972.

WEBER, Max. *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*. Tübingen: 1985, p.488-540. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wi+senschaftslehre/Der+Sinn+der+%C2%BBWertfreiheit%C2%AB+der+soziologischen+und+%C3%B6konomischen+Wissenschaften>>.

_____. *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Wissenschaften*. Tübingen: 1985, p.146-214. Disponível em: <[http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wis+schaftslehre/Die+%C2%BBObjektivit%C3%A4t%C2%AB+sozialwis+schaftlicher+und+sozialpolitischer+Erkenntnis](http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wis+senschaftslehre/Die+%C2%BBObjektivit%C3%A4t%C2%AB+sozialwis+schaftlicher+und+sozialpolitischer+Erkenntnis)>.

_____. *Max Weber: Collected Methodological Writings*. New York: Routledge, 2012.

Sobre os autores

Carlos Eduardo Sell

Doutor em Sociologia Política (UFSC) com pós-doutoramento na Karl-Ruprechts Universität Heidelberg. O autor recebeu da ANPOCS o prêmio de *Melhor obra científica em Ciências Sociais* de 2014 pela publicação de *Max Weber e a racionalização da vida* (Vozes). Professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), é o autor do capítulo *Vaivém autênticamente humano: a sociologia do catolicismo em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Sell é bolsista de produtividade em pesquisa (CNPq) e desenvolve estudos sobre o pensamento de Max Weber, discutindo os temas da racionalidade e do racionalismo, com ênfase em sua sociologia da religião e em sua sociologia política.

Roberto Motta

Autor do capítulo *Atraso católico e progresso protestante: explicação pela vocação?*, é pesquisador sênior (CNPq) e membro associado do Grupo Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS, Paris). Roberto Motta tem sido professor ou pesquisador, permanente ou visitante, em várias instituições do Brasil ou do exterior, entre elas a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), a Fundação Joaquim Nabuco, as universidades de Paris V (Sorbonne), Roma II, da Califórnia em Los Angeles, do Center for the Study of World Religions de Harvard, da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e da Universidade Estadual da Paraíba.

Sérgio da Mata

Professor adjunto de Teoria e Metodologia da História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), é o autor do capítulo *Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil* e de diversos artigos sobre história intelectual alemã nos séculos XIX e XX. Publicou, em 2013, o livro *A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber* (Fino Traço). Ele possui bolsa de produtividade em pesquisa (CNPq) e atuou como pesquisador convidado no Instituto Max Weber para Estudos de Ciência Social e Ciência Cultural da Universidade de Erfurt. Atualmente prepara um estudo sobre “A ciência empírica de Weber e as diferentes culturas da ciência” para o *Oxford Handbook on Max Weber* (editado por Sam Whimster, Edith Hanke e Lawrence Scaff), a ser publicado em 2018.

Daniel Fanta

Doutor em Sociologia (USP) e Professor Adjunto na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), é o autor do capítulo *A tipologia dos valores em Weber*. Fanta é tradutor de duas obras weberianas: *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica* (Dissertação de Mestrado, 2004, USP) e o texto *Psicofísica do Trabalho Industrial* (FGV-ESESP), publicado em 2009.

Renarde Freire Nobre

Professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), é o autor do capítulo *Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores*. Nobre publicou, em 2004, o livro *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento* (Argumentum) e possui estudos comparativos sobre afinidades e desencontros entre os pensamentos de Friedrich Nietzsche e Max Weber, a propósito dos temas da cultura, do conhecimento e da ética.

Henrique Florentino Faria Custódio

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), é autor do capítulo *O conceito de*

possibilidade objetiva como uma operação científica para correção de erros na metodologia weberiana. Fez seu mestrado na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) sobre a metodologia de Max Weber e tem se dedicado à investigação do pensamento do autor.

Marcos César Seneda

Professor associado do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), é autor do capítulo *Uma leitura equívoca de Jellinek: Weber e a elaboração da noção de tipo ideal*. Seneda publicou, em 2008, o livro *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação* (Editora da Unicamp), e dedica-se à investigação de questões sobre teoria da ação e teoria do conhecimento.

Ulisses do Valle

Professor adjunto de Teoria da História da Universidade Federal de Goiás (UFG), é o autor do capítulo *Cultura e História no pensamento de Max Weber*. Tem uma importante tese de doutorado sobre o autor e um de seus focos de pesquisa é a investigação das categorias de sentido e causalidade no âmbito do pensamento weberiano, no tocante sobretudo a seu significado para a teoria do conhecimento histórico.

Sobre o livro

Formato	15 cm x 21 cm
Tipologia	ElegaGarmnd BT
	High Tower Text
	Georgia

No ano de 2014 realizamos, na Universidade Federal de Uberlândia, o Colóquio Max Weber: em comemoração aos 150 anos de nascimento. O foco da discussão do colóquio foi o pensamento do autor. Consideramos promissora a data comemorativa dos 150 anos de nascimento desse intelectual, cuja obra representa um dos fundamentos do pensamento social contemporâneo, porque ela nos permitiu reunir diferentes pesquisadores que têm estudado o pensamento de Max Weber ou investigado temas weberianos no Brasil. Uma das características marcantes do evento é que ele foi multidisciplinar e teria de sê-lo, uma vez que a obra de Max Weber percorre diferentes áreas do saber. Por isso participaram do colóquio filósofos, historiadores, sociólogos, cientistas políticos e antropólogos. Este livro é resultado das contribuições de diferentes especialistas que participaram do colóquio, e tem por escopo apresentar as pesquisas recentes no campo da crítica weberiana.



Editora filiada à

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Editora da Universidade
Federal de Uberlândia
www.edufu.ufu.br

ISBN 978-85-7078-450-6

9 788570 784506